

2015

Práce s muslimskou rodinou a dítětem v režimu sociálně- právní ochrany dětí

Daniel Topinka, Tomáš Janků,
Pavel Kliment

Obsah

1	Úvod	3
2	O metodice	5
3	Islám jako náboženství	9
3.1	Islám – světové náboženství	9
3.2	Islám jako součást života	10
3.2.1	Zakázané (a povolené) v islámu	10
3.2.2	Stravovací zvyklosti	13
3.2.3	Ortopraxe – náboženské povinnosti muslimů	13
3.2.4	Od kolébky do hrobu	15
3.2.5	Kalendář a muslimské svátky	18
3.2.6	Postavení ženy v islámu	19
4	Islám v České republice	24
5	Rodina a dítě v islámu	27
5.1	Rodina	27
5.1.1	Muslimská „tradiční“ rodina	27
5.1.2	Muslimská „smíšená“ rodina	29
5.1.3	Typologie muslimské rodiny v podmínkách ČR	29
5.1.4	Vznik a zánik rodiny	31
5.2	Dítě v islámu	34
5.2.1	Povinnosti a práva dítěte vůči rodičům a naopak	35
5.2.2	Povinnost vyživovat dítě	36
6	Jednání pracovníků OSPOD	37
6.1	Kompetence pracovníků OSPOD	37
6.2	Vztah muslimů a nemuslimů, resp. pracovníků OSPOD	40
6.3	Obecná doporučení pro pracovníky OSPOD	41
6.3.1	Interkulturní komunikace	41
6.3.2	Strategie jednání a komunikační styly	45

6.4	Náplň práce oddělení sociálně-právní ochrany dětí s muslimskou rodinou	45
6.4.1	Rodina neplní (nebo z objektivních příčin nemůže plnit) své stěžejní funkce (vč. náhradní rodinné péče)	45
6.4.2	Dítě je ohrožováno jednáním ze strany druhých osob	50
6.4.3	Dítě je nositelem nežádoucích projevů	53
6.4.4	Dítě se nachází v zařízení zajišťující nepřetržitou péči, včetně žadatelů o azyl nebo azylantů	54
6.5	Komunikační partneři	55
7	Srovnání „novosti postupu“	59
8	Popis uplatnění metodiky	60
9	Seznam použité literatury	61
10	Seznam publikací, které předcházely metodice	63

1 Úvod

Metodika se věnuje tématu práce s muslimskou rodinou a dítětem v režimu sociálně-právní ochrany dětí a zaměřuje svou pozornost na některé typy rodin s dítětem, které pocházejí z tzv. třetích zemí¹ a pobývají v České republice. Jedním ze základních principů sociálně-právní ochrany je poskytování ochrany všem dětem bez rozdílu, tedy i dětem, které nesplňují podmínky uvedené v § 2 odst. 2 zákona o sociálně-právní ochraně a nemají na území ČR trvalý pobyt a jsou cizinci.

Cílem metodiky je podpořit proces naplňování standardů kvality sociálně právně ochrany dětí (aktivního vyhledávání a monitorování ohrožených dětí, získávání znalostí a dovedností při péči o specifické skupiny dětí, zejména dětí jiného etnika, dalšího vzdělávání zaměstnanců v oblasti sociálně-právní ochrany, zajištění podpory nezávislé osoby, výběru konkrétního koordinátora případu) a zejména pak strukturované vyhodnocování potřeb dítěte a situace rodiny a tvorbu individuálního plánu ochrany dítěte (dále jen IPOD). Standard 9c mezi základními principy vyhodnocování potřeb dítěte uvádí zohlednění jeho kulturního, náboženského a etnického zázemí (Manuál implementace Standardů kvality sociálně-právní ochrany pro orgány sociálně-právní ochrany, MPSV, 2014). Předkládaná metodika se zaměřuje právě na specifickou oblast naplňování uvedeného standardu v prostředí rodin pocházejících z tzv. třetích zemí.

Jak uvádí manuál Vyhodnocování situace dítěte a rodiny a tvorby individuálního plánu ochrany dítěte pro orgány sociálně-právní ochrany (MPSV, 2014), práce s ohroženým dítětem a rodinou je dlouhodobý a náročný proces, v němž působí řada proměnných. Mezi tyto proměnné patří rovněž specifická situace dítěte a rodiny, které jsou mimo jiné ovlivněny migrací, náboženstvím a etnicitou. Určení nejlepšího zájmu dítěte se vymyká běžným postupům a normám, přičemž je nezbytné přihlídnout ke zvláštním okolnostem. Strukturované vyhodnocení a IPOD poskytují obecné postupy, předložená metodika se věnuje představení okolností, které by měl OSPOD brát v úvahu v rámci strukturované práce s rodinou, když navíc v roli klíčového koordinátora řídí a monitoruje přímou práci s dítětem a rodinou i s dalšími subjekty (organizacemi a odborníky).

Strukturované vyhodnocení dítěte a rodiny je rámcově upraveno zákonem č. 359/1999 Sb., o sociálně-právní ochraně dětí. Vyhláška č. 473/2012 Sb., o provedení některých ustanovení zákona o SPOD, v § 1 vymezuje zaměření a rozsah vyhodnocování situace dítěte a jeho rodiny

¹ Občanem třetí země je občan státu, který není členem EU a není zároveň občanem Islandu, Lichtenštejnska, Norska a Švýcarska.

v oblastech vyhodnocování situace dítěte, situace rodiny a širšího prostředí rodiny. Metodika reaguje na obecně nízké povědomí a zkušenosti s prací s rodinou cizinců, kdy se pracovníci OSPOD můžou setkat s takovými případy, kdy pro ně bude komplikované popsat potřeby dítěte a rizika, která dítě ohrožují, a vyhodnotit informace o dítěti a rodině. Skutečností je, že nabývání kompetencí o specifických práce s dětmi a rodinami z tzv. třetích zemí, není v ČR součástí standardního vzdělávání sociálních pracovníků a pracovníci obvykle čerpají nekvalitní a neúplné informace z médií a jejich dezorientaci prohlubují šířící se sociální mýty, stereotypy, předsudky a také chybějící vhodné „návody“. Absence těchto návodů způsobuje pracovníkům značné obtíže, které se promítají do nejistot, jak téma uchopit, jak s ním pracovat a případně jaké postoje vůči konkrétním situacím zaujmout (Topinka, Šotola, 2015). Tato nejistota se může přímo odrážet do nekvalitního procesu vyhodnocování v jeho jednotlivých fázích – ať už při sběru a záznamu informací, při třídění informací, vymezení rizik a ochranných faktorů, vymezení potřeb dítěte, zjišťování potřeb dítěte a rodičů, tak i celkové analýze situace dítěte a rodiny a sestavení a realizaci IPOD.

V manuálu Vyhodnocování situace dítěte a rodiny a tvorby individuálního plánu ochrany dítěte pro orgány sociálně-právní ochrany (MPSV, 2014) nalzáme informaci o nezbytnosti zajištění aktuálních, relevantních a úplných informací o dítěti, což znamená, že informace o etnicitě, náboženství a imigraci nelze opomenout, zejména když strukturují identitu dítěte. Ta bývá často opomíjená, hodnoceny jsou „viditelnější“ potřeby dítěte, ty, které lze lépe pojmenovat nebo uchopit; vyhodnocení skutečností týkajících se identity dítěte přitom patří v praxi k těm nejobtížnějším, OSPOD mnohdy neví, jakým způsobem identitu dítěte hodnotit, jak se na ni ptát, co zjišťovat (Vyhodnocování situace dítěte ..., 2014: 41).

Metodika reaguje na obtíže, se kterými se orgány sociálně-právní ochrany dětí v některých lokalitách setkávají, případně i osoby s pověřením k výkonu sociálně-právní ochrany dětí. Text zohledňuje aktuální situaci a klade si za cíl poskytnout základní orientaci sociálním pracovníkům, kteří se ve své praxi musí zvládat velmi pestrou paletu situací a překážek, které provází první vstupy či přímé působení v rodinách imigrantů ze třetích zemí, které jsou součástí muslimského světa. Jak ukazují údaje, tyto rodiny pochází z přibližně osmi desítek států a jedná se proto o velmi heterogenní jazykové, kulturní, etnické i náboženské prostředí.

2 O metodice

Text metodiky² je rozdělen do dvou částí. První část poskytuje úvodní vhled do tématu. Pozornost je věnována rodinám hlásícím se k islámu, který ovlivňuje strukturu rodiny, její funkce, určuje vzájemné postavení jednotlivých členů rodinného systému, i sociokulturní vzorce regulující jednání jednotlivých členů uvnitř rodinného systému a také jednání orientující se z rodinného prostředí směrem ven, vůči okolnímu prostředí – jiným rodinám, vlastní komunitě nebo členům společnosti.

Druhá část metodiky má již podobu návodu. Obsahuje doporučení, jak s rodinným systémem a jeho členy komunikovat, jaké volit strategie a postupy, jak řešit vybrané okruhy problémů, které se k výkonu sociálně-právní ochrany dětí vážou. Přesto je nutné mít stále na paměti omezení, se kterým se v tomto tématu budeme stále potýkat: stejně tak jako neexistuje typická „česká rodina“, tak lze jen s velkými obtížemi hovořit o typické „muslimské rodině“ a dělat všeobecně platné závěry. Metodika nabádá, aby sociální pracovník měl povědomí o fungování rodinného systému, ale současně aby vždy uvažoval o té které konkrétní rodině, myslel více v „plurálu“ a měl se na pozoru před generalizacemi a stereotypy. Každý řešený případ, jak o nich autory metodiky informovali sami sociální pracovníci³, je zasazen do konkrétní situace a odehrává se v určitém kontextu, který ovlivňuje projevy a jednání zúčastněných osob. Platí zde, že ne všechna jednání souvisí s náboženstvím, ale často se jedná o vlivy migrace, mezi které patří např. stres z migrace, který na rodinný systém dopadá, tlak na přerozdělení tradičních rolí nebo kulturní šok, kterým členové rodiny prochází a jehož trvání a míra je individuálně podmíněná. Již padla zmínka o typické rodině, tento ideální model zahrnuje rodinu jako celek, kde jsou přítomni rodiče a děti, ale v praxi se často setkáváme s rodinami neúplnými, smíšenými, vícegeneračními, které mají svá vlastní specifika a zvláštnosti, které plynou z jejich konstelace. Náš kulturní okruh, který má duchovní kořeny v antice a křesťanství, vtisknul evropské rodině několik charakteristických rysů.⁴ Patří k nim představa o rodině jako základním stavebním prvku civilizace, o trvalosti manželství, o výlučném rodičovském vzoru, o ustanovení monopolu na legitimní sex atd. Tento model rodiny se v čase proměnil, tradiční rodiny tvoří v Evropě jen asi čtvrtinu všech domácností a rodiny se proměnily natolik, že už nevystačíme

² Metodika vznikla v rámci projektu Islám v ČR: etablování muslimů ve veřejném prostoru (VG20132015113), který je realizovaný v rámci Programu bezpečnostního výzkumu České republiky v letech 2010-2015.

³ V rámci zpracovávání metodiky jsme konzultovali s vybranými pracovníky OSPOD konkrétní případy, kterými se v praxi zabývali.

⁴ Také označení evropská rodina není úplně přesné, rodiny se dělily podle své geografie na tzv. západní a východní typ, ty se vzájemně lišily podle velikost rodiny, příbuzenství, patrilinearity a dědictví.

s tradičním přístupem (Možný, 1999). Obdobně je tomu i s muslimskou rodinou, která je vystavena působení změn, kterým čelí, zejména v důsledku svého přemístění do nových míst, kde reaguje na nezvyklé situace a prochází proměnami. Reakce mohou být různé – od separování se rodiny a uzavření se před okolním světem, po úzkostlivé střežení dětí, ale i rozpady rodin a objevení se známek konfliktů, které mohou přerůst v rozpady rodin nebo různé formy domácího násilí. Představa o muslimských rodinách, které se vyznačují silnou soudržností, úctou ke stáří, orientací na dítě a vzájemností, je často odrazem našich pozitivních stereotypů a zažitých orientálních představ. Studie muslimských rodin ze zahraničí uvádí, že tlak na rodiny žijící v novém prostředí je velký. V některých rodinách se daří více udržet tradiční přístupy a role, vnitřní tenze jsou řešeny uvnitř rodinných systémů, kde jsou uplatňovány tvrdé sankce, a bývají záměrně skrývány před zraky okolí, k sociálním pracovníkům neproniknou, nikdo o nich neví. V jiných rodinách tenze vyplouvají na povrch a manželé se rozvádí, nebo se v nich objevují prvky podobné západním rodinám – nesezdaná soužití, svobodné matky, obtížně zvladatelná druhá či třetí generace s kritickým postojem k vlastní rodině, komunitě i společnosti, která má pocit, že nikam nepatří a prožívá pocity frustrace a neúspěchu.

S ohledem na šíří tématu, kterému se věnujeme, je nutné zdůraznit, že není příliš jiná možnost, než pracovat s tzv. ideálním modelem muslimské rodiny a dítěte, který se ve své čisté podobě v realitě (téměř) nevyskytuje. Přesto je pořád potřeba vnímat individuální projevy a potřeby rodin a dětí, a nenechat se zaslepit stereotypním vnímáním islámu jako nehybného monolitu, naopak ten je v žité rovině podobný houbě, která do sebe vpíjí různorodé vlivy a vyrovnává se s nimi. Je to obdobné jako s rodinou západního typu. Existuje zde základní pojetí rodiny, které ale nabývá různých podob a forem – vzpomeňme si na vysoké míry rozvodovosti, neúplné rodiny, opakovaná manželství, nemanželské děti, omezení autonomie rodičů, jev kohabítace apod. I u muslimských rodin se setkáváme s velmi různorodými konstelacemi, které jsou výsledkem spolupůsobení normativních náboženských pravidel a zásad, vlivů velmi různorodých geografických a kulturních prostředí, situovanosti na společenských řebříčkách a nutnosti přizpůsobit se po imigraci nárokům a požadavkům nového prostředí. Existují také značné rozdíly mezi ideálem věřícího muslima a podobami a projevy islámu v různých kulturních oblastech, mnohdy dochází k tomu, že kulturní zvyklosti jsou silnější než náboženská praxe a často si toho nejsou vědomi ani samotní věřící, kteří kulturní zvyky zaměňují za náboženské (např. případy vražd ze cti). Islám jako náboženství má mnoho podob, nicméně rodinné právo je pevnou součástí právních předpisů, které se obvykle opírají přímo o Korán. Islám má různé podoby a propojuje značnou kulturní různorodost, zvyky a normy chování s náboženskou praxí. Pokud se poohlédneme po křesťanství, tak i zde nevystačíme

s jednoznačnými závěry – praktikování a prožívání křesťanské víry v České republice je dosti odlišné od křesťanství praktikovaného třeba na Filipínách, kde v období Velikonoc prochází zástupy seabemrskáčů a dochází k dobrovolnému ukřižování několika věřících.

Rodiny, o kterých se metodika zmiňuje, mají u nás obvykle dvougenerační podobu a patří k nim rodiny, kde zcela převládá náboženská tradice, rodiny se silnými vlivy různých místních kulturních zvyklostí a jen jakousi příměsí islámu, ale i rodiny smíšené, kde je jeden z manželského páru muslim, případně rodiny „českých“ konvertitů. Klíčovou se zdá být právě druhá generace dětí, které již vyrůstají v České republice. Jedná se o děti, které se ocitají díky mimořádné situaci rodiny ve značně rozpolceném světě. Fungují ve dvou paralelních světech současně, ve světě více tradičním, ve světě rodičů, a současně jsou modernizovány v prostředí škol. Na jednu stranu musí vůči rodině deklarovat, že jsou ztotožněné s tradičnější formou výchovy, že uznávají autority, že náboženství je pro ně důležité, ale současně tráví většinu denního času ve škole, kde se ocitají v prostoru, který je úplně jiný, moderní, a který u rodičů často budí obavy. Děti se ocitají pod různými vlivy a učí se, jak s těmito protikladnými identitami žít a zvládat je. Je pro nás obtížně představitelné, jakým identitním kolizím jsou děti vystavovány a co všechno to znamená pro jejich vývoj. Vedle toho je zapotřebí zmínit i rodiny, které se ocitají na okraji společnosti, jsou zcela marginalizované, mimo zorné pole sociálních služeb a kumulují řadu nepříznivých faktorů, které v důsledku značně ohrožují děti.

Metodika přednostně pracuje s označením muslimská rodina, více si všímá náboženské stránky identity a vychází z náboženské praxe. Primárním zdrojem první části metodiky proto je Korán, posvátný text muslimů. Muslimové považují Korán za doslovné Slovo Boží, za vrcholnou autoritu, která se promítá do všech aspektů běžného života. Islám je náboženstvím, které klade značný důraz na plnění povinností vůči Bohu. A víra má blízko k náboženské praxi. V této souvislosti se užívá termín „ortopraxe“, kterým akademikové vyjadřují, jak moc proniká náboženství do běžného života jedince a ovlivňuje ho ve všech jeho aspektech. V rámci naší společnosti, která je značně sekularizovaná a nedůvěřivá k náboženským institucím, se ortopraxe může jevit přinejmenším jako podivná. Ale v rámci sociálně-právní ochrany dětí s ortopraxí musíme počítat a umět s ní zacházet. Míra ortopraxe se také liší – ne všichni muslimové dodržují všechny předpisy, je to tak trochu jako se školním řádem. Všichni jej dodržují, ale v praxi také často porušují. Metodiku proto doplňuje sekundární literatura o rodině v islámu, která se obvykle řídí předpisy a zákazy vycházející přímo z Koránu a mající normativní a závazný charakter.

Druhou část metodiky uvozuje téma kompetencí sociálních pracovníků. Metodika se zabývá tím, jakými kompetencemi by měl být vybaven pracovník intervenující do muslimské rodiny,

a které z nich se dají ovlivnit podobnou metodikou, nebo dalším vzděláváním. Vycházíme přitom z předpokladu, že postavení muslimské rodiny je značně specifické, že je potřeba pracovníkům a pracovnícím pomáhajících profesí, mezi které oblast OSPOD patří, doporučit vhodné způsoby jednání s cílem minimalizovat případná nedorozumění v rodinách a poskytnou aktuální informace a návody pro jednání s dětmi v krizových situacích.

Zdrojem našich návodů se stávají především vlastní zkušenosti ze systematického pozorování a analýzy rizikových momentů přímo mezi muslimy žijícími v České republice. Využili jsme rovněž výsledků rozhovorů s pracovníky OSPOD a dalšími sociálními pracovníky, ale i pracovníky státní správy, samosprávy a neziskových organizací, kteří již v minulosti museli řešit situace v muslimských rodinách, popřípadně s rodinami ze třetích zemí pocházejících z odlišného kulturního prostředí.

V předložené metodice je přednostně věnována pozornost problematice muslimské rodiny a dětí hlásící se k větvi sunnitského islámu, který reprezentuje přibližně 98 % všech muslimů v České republice⁵. Tento výběr byl proveden i na základě náboženského rozložení věřících u nás, kdy většina muslimů se hlásí právě k této větvi islámu.

⁵ Druhý nejvýznamnější směr je šíitský islám, který představuje v rámci muslimské populace menšinu (podle odhadů tvoří 10-15 % z celkové populace muslimů). Ší'á se oddělila od většinového proudu po smrti Muhammada (r. 632), kdy podle stoupenců ší'í měl na Muhammadovo místo nastoupit jeho bratranec Alí. V průběhu dějin se ší'á rozdělila do dalších proudů a její stoupenci žijí převážně v Íránu, v menších skupinách v Iráku, Pákistánu, Indii, Libanonu, Sýrii nebo Azerbájdžánu. V České republice jsou ší'itské rodiny zastoupeny minimálně.

3 Islám jako náboženství

3.1 Islám – světové náboženství

Dříve než přistoupíme k popisu samotné muslimské rodiny, je třeba věnovat pozornost islámu jako náboženství. Islám nelze oddělit od souboru ustanovení (*šarí'a*), jehož součástí je právo jako takové (*fiqh*) a tedy i rodinné. Instituce rodiny je pak jednou z nejpropracovanějších součástí islámské právní vědy, rodina jako instituce je podřízena právu a následně i veřejné kontrole moci (Pavlincová 1994: 620).

Islám je po křesťanství druhým nejpočetnějším světovým náboženstvím a je řazen mezi tzv. abrahámovská náboženství.⁶ Vznikl počátkem 7. století ve střední Arábii, jako přísně monoteistické učení (víra v jediného Boha), které zvěstoval prorok Muhammad ibn Abdulláh (asi 570 – 632). Slovo islám (*aslama*) znamená podrobit se, či odevzdat se do vůle Boží a vyznavači islámu se označují slovem odvozeným od téhož kořene – muslim, tedy odevzdávající se do vůle Boží. Svatým písmem islámu a nejvýznamnějším normativním pramenem je Korán, který je podle muslimů autentickým slovem Božím, které bylo Muhammadovi předáno prostřednictvím anděla Gabriela (*Džibríl*).

Islám je univerzalistické náboženství, které má své stoupence nejen v zemích, odkud vzešel, ale i v Evropě, Africe, Severní a Jižní Americe. Poměrně rychle se rozšířil, najdeme ho na Středním Východě, v Malé Asii, v kavkazské oblasti, na severu indického subkontinentu, v jižní Asii a Indonésii, severní a východní Africe. Muslimů je na světě kolem 1,6 miliardy a tvoří téměř čtvrtinu lidstva. Svou univerzalitou islám snadno překračuje hranice národních států a tím, že se rozšířil mimo Arábii, byl a stále je utvářen mnohými nearabskými prvky (Topinka 2010).

Pro muslimy není islám pouze náboženstvím, jedná se o způsob života, který upravuje a prostupuje veškerým jednáním věřících. Muslim nerozlišuje ostře mezi světskými a náboženskými záležitostmi, vše dle něj spadá do Božího zákonodárství. Bohem určený systém práva se nazývá *šarí'a* (správná cesta), je založena na normativních zdrojích islámu, jimiž jsou Korán, sunna (soubory *hadíthů* – záznamů o činech, osudech a výrocih proroka Muhammada) a právní věda (*fiqh*), která se zabývá interpretací a aplikací norem Koránu a sunny v konkrétních životních situacích.

⁶ Do této skupiny jsou řazeny náboženské systémy, které svoji duchovní tradici spojují s Abrahámem. Jedná se především o judaismus, křesťanství, islám a bahá'í. Islám považuje Abraháma za svého proroka.

Rodina je v islámu jednou z centrálních hodnot a je základním stavebním prvkem obce věřících (*umma*). Do islámu se promítlo pojetí rodiny, které se v mnohém lišilo od tradice beduínských kmenů. Muhammad zakázal zabíjení prvorozených dívek, do Koránu vtělil řadu charitativních výzev a nařízení ohledně péče o děti, sirotky a chudé, a přestože potvrdil patriarchální charakter rodinných vztahů, tak ve své době významně liberalizoval statut ženy (Pavlincová 1994: 620). Je ale potřeba říct, že Korán a také samotný život Muhammada lze různě vykládat, obdobně jak je tomu u jiných náboženských textů. Pro muslimy je Muhammad Prorokem islámu, nedotknutelnou postavou a nezpochybnitelnou autoritou.

3.2 Islám jako součást života

3.2.1 Zakázané (a povolené) v islámu

V předešlé kapitole bylo poukázáno na skutečnost, že islám zahrnuje a uchopuje všechny detaily lidského chování, jedná se o poměrně široký komplex ustanovení – *šarí'a* obecně upravuje celou oblast vztahů člověka k Bohu a co je pro nás podstatné, také stanovuje pravidla pro mezilidské vztahy.

Islám (míníme tím normativní, nikoliv reálně žitý) formuluje věroučné výpovědi o světě a místě člověka v něm a určuje závazná pravidla lidského jednání. Náboženské normy se týkají chodu společnosti i chování jednotlivce, jsou ospravedlňovány božským původem, mají závazný a univerzální charakter. Univerzalita islámu je dána platností božského zákona *šarí'a*, která je aplikována na všemožné oblasti lidského života. Neodděluje od sebe zákon náboženský a světský. Určuje správný způsob chování a obsahuje soubor norem, které jsou návodem k tomu, jak být správným muslimem (Topinka 2010: 264).

Souhrn jednotlivých příkazů a zákazů lze považovat ve vztahu k činnosti pracovníků OSPOD za důležitý, protože odkázání se na ně může být vhodnou strategií, jak u klientů navodit žádoucí změny v jejich jednání, případně vůbec porozumět tomu, jak vůbec klienti přistupují k řešení problémů a výkladu jednotlivých situací.

Náboženská právní věda (*fiqh*), která *šarí'u* vykládá, vymezuje odpovědnost různých kategorií osob a klasifikuje veškeré činy, úkony i věci (Kropáček 1993: 123). Z hlediska OSPOD je podstatná oblast *mu'ámalát*, která se věnuje pravidlům pro mezilidské vztahy. Patří sem rodinné i trestní právo. Islám na lidské činy nahlíží z perspektivy „přijatelnosti“ lidského jednání. Činy dělí do pěti kategorií, a to od povinných (*fard*), přes doporučené (*sunna*), povolené (*džá'iz*) až po činy zavrženíhodné (*makrúh*) či přímo zakázané (*harám*). Přestupky proti normám morálky

byly *šari'ou* hodnoceny jako zavrženíhodné (*makrúh*), kam náleží sedm kategorií takových trestných činů:

1. rebelie proti autoritě vládce,
2. odpadlictví od víry,
3. krádež nad určené minimum (uvedené bude objasněno dále),
4. loupež (ve smyslu násilného přivlastnění si),
5. cizoložství,
6. falešné obvinění z cizoložství,
7. konzumace alkoholu a hazardní hry.

Za nejhorší čin je považováno odpadlictví (*ridda*) od víry. Není pak překvapením, že muslimové, kteří se od řady náboženských pravidel v běžném životě vzdalují, se s tímto faktem obtížně vyrovnávají (Topinka 2015). Těžkým přečinem je také vzpoura proti státní moci.

Znalost zakázaných věcí (*harám*) se promítá do interakcí s muslimy a ovlivňuje jednání s klienty z muslimských rodin. Pokud v rámci řešení jednotlivých případů vystupují do popředí skutky, jako jsou krádeže, loupeže, nevěra, konzumace alkoholu či hazardní hry, pak pracovník může apelovat nejenom na etickou stránku věci, ale svá tvrzení a doporučení může rovněž opřít i o náboženské založení klienta. Také je potřeba uvést, že řada pravidel pocházejících z křesťanské etiky je v souladu s pravidly, kterými se muslimové řídí. Na druhou stranu je patrné, že výskyt „zakázaných“ jevů a jejich značnou toleranci (nebo nepostihování) muslimové považují za slabou stránku české společnosti. Tím, že je islám z hlediska věřících dokonalý, nedokonalost zůstává lidem a dodržování zásad islámu představuje trvalou práci na sebezdokonalování svého lidství. Všude tam, kde není islám, je podle muslimů prostor pro nežádoucí patologické jevy. Ty jsou nejen výrazem lidské nedokonalosti, ale také výsledkem oddělení náboženství od společnosti a poklesu celkové sociability. Sociální stránku nalézají muslimové právě v islámu, který je základním stavebním prvkem společnosti (Topinka 2010: 268) a projevy patologie ve společnosti vnímají jako důsledek lidské slabosti, která ale není postihována. Odtud také pramení obavy rodičů o děti, které jsou působení negativních jevů vystaveny, aniž by byly pod „žádoucí“ kontrolou. Pokud k tomu ještě přidáme pocity stigmatizace a odmítání společností, máme vysvětlení, proč jsou tolik rodiče úzkostliví v péči o děti, drží je „zkrátka“ a zaujímají defenzivní strategie.

Nejnámější zakázanou věcí je alkohol (samotné slovo pochází z arabštiny). Vývoj postoje k alkoholu je zaznamenán v Koránu, kdy Muhammad zřejmě dlouho hledal, jaké stanovisko má vůči konzumaci alkoholu zaujmout. Zákaz pití alkoholu proběhl v několika fázích. V první

fázi Muhammad upozornil na skutečnost, že škodlivé účinky pití vína jsou větší než jeho užitek: „Dotazují se tě na víno a na hru majsir. Říkám: v obou z nich je pro lidi hřích těžký i užitek. Avšak jejich hřích je větší než užitek.“ (Korán 2:216) Následně dal svým spoluvěrcům příkaz, aby se nechodili modlit v podroušeném stavu: „Vy, kteří věříte! Nepřibližujte se k modlitbě, jste-li opilí, dokud nebudete vědět, co říkáte.“ (Korán 4:46) A nakonec v súře (kapitole Koránu) nesoucí název Prostřený stůl, která je odborníky považována za poslední z kapitol, pití zcela zakázal: „Vy, kteří věříte! Vino, hra majsir, obětní kameny a vrhání losů šípy jsou věci hnusné z díla satanova. Vystříhejte se toho - a možná, že budete blaženi.“ (Korán 5:92). Důvodem přísného zákazu požívání alkoholu byla pravděpodobně skutečnost, že alkohol snižoval uvědomění muslimů a jejich nadšení pro věc (Křikavová, Mendel, Müller 1990: 107 – 112). Přestože alkohol a výrobky na alkoholovém základě jsou zapovězeny, někteří právní znalci umožňují v případě otázky ohrožení života a hrozby smrti vypít alkohol či jíst vepřové maso – tomu se však muslimové vyhýbají. Pro zbožného muslima je důležité žít ve shodě se svou vírou. Ačkoli z právního hlediska za nedodržení těchto předpisů muslimům na území České republiky či Evropy nehrozí žádný postih, z náboženského hlediska tyto předpisy představují důležitou součást jejich každodenního života. Je však nutné opět připomenout, že ne všichni muslimové se těmito předpisy řídí (Fujda 2011: 128), a že existuje řada muslimů, kteří nepatří k muslimům tzv. praktikujícím. V České republice nalézáme muslimy, kteří po mnoha desítkách let pobytu mimo svou zemi již islám nepraktikují, jiní zase ustoupili od striktního dodržování norem a pravidel, které považují v českém prostředí za přísné či zbytečné, aniž by se vzdali své kulturní identity, právě pro ně se užívá označení nepraktikující. Vedle nich ale existují ti, kteří striktně dbají na dodržování pravidel a norem a od nepraktikujících se odlišují tím, že kladou důraz na vykonávání náboženské praxe (Topinka 2015).

Zákaz konzumace alkoholu se vztahuje na vše, co je *chamr*. Jedná se o jakýkoliv alkoholický nápoj způsobující intoxikaci, zahrnuje tak i další látky, které lze považovat za psychoaktivní, a které způsobují pozměnění mysli, snižují schopnost úsudku, vnímání a rozlišování. V tradici je zaznamenán výrok Muhammada, který pronesl: „Každá opojná látka je *chamr* a každý *chamr* je zakázaný“ (Al-Qaradáwí 2004: 52). Ve verších vztahujících se k zákazu požívání alkoholu se také objevuje zákaz určitých her. Jedná se o hry, které se hrají o peníze a mají v sobě prvek hazardu. Kromě klasických hazardních her je do této kategorie řazena i loterie.

Další oblastí zakázaných činů je krádež a loupežné přepadení. Krádež je podle islámského práva spáchána v případě, že si někdo přivlastní cizí věc v hodnotě alespoň deseti dirhamů (jeden dirham odpovídá 3,125g zlata, v přepočtu dle kurzu ze dne 1. 3. 2015 se jedná o přibližně 29.500 Kč). Důležitost tohoto činu se pak odráží v trestech, které jsou za něj udíleny. Islámské právo

krádež trestá utětím pravé ruky (v zápěstí), při druhé krádeži utětím levé nohy (v kotníku) a při recidivách amputace buď pokračují, anebo je zloděj uvězněn, dokud neprojeví kajícnost (Kropáček 2003: 154). Loupežné přepadení na cestách má společné znaky s vraždou i krádeží, ale je samostatným trestným činem. Tresty jsou ukládány dle okolností. V případě pouhého oloupení (přesahuje-li hodnota lupu deseti dirhamů) je postupováno jako v případě krádeže. Pokud dojde pouze k vraždě, je pachatel sťat mečem. Pokud dojde k prolnutí obou činů (lupič oběť oloupí i zavraždí), je pachatel ukřižován (Potměšil 2012b: 152).

3.2.2 Stravovací zvyklosti

Praktikování islámu se projevuje také ve stravovacích zvyklostech. Jedním z nejvýraznějších zákazů je zákaz požívání masa nečistých zvířat – zejména vepřového a dále obecně všech predátorů, zákaz konzumace krve a alkoholu, o kterém jsme již psali výše. Muslim by tyto potraviny neměl nejenom požívat, ale ani se jich dotýkat nebo s nimi obchodovat. Naopak, maso, které muslim konzumuje, by mělo být poraženo v souladu s islámským právem (*halál*). *Halál* označuje pravý opak zapovězeného (*harám*), označuje povolenou věc, rituálně čistou. Pokud se jedná o maso, tak za čisté je považováno v případě, kdy je zvíře podřezáno a dojde tak k jeho odkrvení. Tento způsob porážky je užíván i v judaismu, takto zpracované maso je označováno jako košer (*kašrut*). V České republice je uzákoněno, že zvířata smí být zabíjena pouze po předchozím omráčení (zákon č. 246/1992 Sb., na ochranu zvířat proti týrání). Avšak církevní a náboženské společnosti, které z náboženských důvodů provádějí porážky zvířat odlišně, mají ze zákona po splnění jistých povinností výjimku.

Halál porážky a prodej *halál* potravin je nejen v České republice diskutovaným tématem – a to především na sociálních sítích. Proti je jak část veřejnosti, tak konkrétní uskupení, která se proti *halál* potravinám – zejména masu (v kontextu porážek zvířat) jasně vymezují. Argumentace se týká obecně odmítání vstupu islámu na naše teritorium, odvíjí se rovněž od témat jako je týrání zvířat, zajištění hygieny a zpoplatněné certifikace. Označení *halál* můžeme najít nejen na potravinách, ale i na kosmetice a lécích. Potraviny takto označené na základě certifikace nalezneme u řady světových firem.

3.2.3 Ortopraxa – náboženské povinnosti muslimů

Islám je ortopraktickým náboženstvím, které klade důraz na dodržování zákona (*šari'a*) a řízení života muslimské obce. Náboženská pravda je naplňována každodenními praktikami (Denny 2003) a respektovat islám znamená řídit se jeho zásadami. Ne vždy se muslimům daří naplňovat

ve svém životě všechny zásady správného jednání, v novém prostředí se setkávají s řadou překážek, které jim dodržování zásad komplikují, někdy jsou pravidla uzpůsobována vzhledem k situaci. Přesto ale platí, že obecný návod, jak být správným muslimem, prostupuje běžným životem a má charakter společenského závazku.

Kromě stravovacích předpisů a zákazů uvedených výše, hrají v životě muslima významnou roli také náboženské povinnosti, které jsou obsaženy v tzv. pěti pilířích víry. Tyto povinnosti upravují na rozdíl od předešlých pravidel přímo vztahy člověka k Bohu (*ibádát*). Těmito pilíři jsou vyznání víry, modlitba, půst v měsíci ramadánu, náboženská daň a pouť do Mekky. Vykonávání zmíněných povinností lze rozdělit podle jejich frekvence: modlitba denně, půst v měsíci ramadán jednou za rok a pouť do Mekky jednou za život. V právnických textech je těmto povinnostem vyhrazeno přední místo, proto je dobré se v nich orientovat.

Vyznání víry (*šháda*) zní v českém překladu následovně: „*Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muhammad je Posel Boží*“. Za určitých podmínek je pronesení *šhády* považováno za konverzi k islámu, vyznání víry je běžnou součástí každodenních modliteb. V její první části se věřící hlásí k monoteismu, ve druhé pak uznává výsadní postavení proroka Muhammada.

Modlitba (*salát*) je také ústřední každodenní činnost věřících. Vykonávat by ji měl každý dospělý a zdravý muslim (nemocní, staří, těhotné, kojící a menstrující ženy jsou této povinnosti zproštěny) a to pětkrát denně (v případě šiitského islámu třikrát denně), a to za splnění několika podmínek. Modlitba má být prováděna ve:

- správný čas – při východu slunce, v poledne, odpoledne, při západu slunce a cca 1,5 hodiny po západu slunce; modlitbu lze nahradit a v případě, že je muslim na cestách, tak se může modlit zkrácenou formou,
- správný směr – modlitba by měla být vykonávána směrem k Mekce,
- čistota místa – místo pro modlitbu by mělo být čisté, k tomu slouží např. modlitební kobereček, ale lze použít i noviny, igelitovou tašku či oděv, který zaručí čistotu místa,
- rituální očista těla – musí být provedena před každou modlitbou; obnáší omytí obličeje, rukou po lokty a nohou ke kotníkům,
- správný (vhodný) oděv – u žen je to šátek zakrývající vlasy (ženy by měly mít zahalené celé tělo kromě obličeje a rukou od zápěstí), u mužů je to oděv zakrývající horní část těla (zahaleno má být vše mezi pupkem a koleny).

Modlitbu provází řada pohybů a zvláštní místo zaujímá modlitba páteční. Je muslimy považována za okamžik komunikace s Bohem, a proto by neměli být nijak rušeni. Pokud pracovník OSPOD vstoupí do této situace, ideální je vyčkat, až modlitba skončí. Modlitba má

pro věřící svůj individuální, ale i společenský význam, často probíhá kolektivně, kdy se modlí muži a ženy odděleně.

Další součástí náboženského závazku dospělého muslima je půst v měsíci ramadánu (*sawm*). Každoročně se islámský rok posouvá o 11 dní nazpět oproti křesťanskému kalendáři, uvedené se pochopitelně týká i doby počátku ramadánu, takže pokud ramadán začal v roce 2013 10.7., tak v roce 2014 to bylo 29. 6. a roku 2015 ramadán začal 18. 6. Ramadán trvá celkem 30 dní. Během tohoto měsíce nesmějí muslimové od úsvitu do západu slunce jíst, pít, kouřit, provozovat sex, vyvolávat nesváry či pomlouvat druhé. Po západu slunce nastává ramadánová večeře, která je společenskou událostí a často trvá až do doby poslední modlitby. Půstu jsou zproštěni nemocní a staří lidé, lidé na cestách, děti a těhotné, kojící či menstrující ženy. Ramadán odkazuje na měsíc, kdy Muhammad obdržel první Boží zjevení a smyslem půstu je přiblížit se k duchovní podstatě islámu. Součástí ramadánu je i čtení Koránu. Půst bývá v islámu interpretován jako pro zdraví užitečný, faktem je, že změna stravovacích zvyklostí klade na věřící značné nároky a občas přináší i zdravotní komplikace. Mění se nejen stravovací návyky, ale celkový rytmus dne – významnou součástí dne je *iftár*, kdy po západu slunce dochází k přerušení půstu. Může se zdát, že ramadán klade na věřící značné nároky, ale muslimy je vnímán za měsíc radosti, který končí svátkem ukončení půstu. Změna režimu stravování je občas patrná na dehydrataci během dne a odpolední únavě.

Od muslima se očekává, že jistou část svých příjmů nebo majetku věnuje na dobročinné účely. Za tímto účelem vznikla instituce náboženské daně nebo almužny (*zakát*). Muslim je tímto způsobem veden k solidaritě s druhými. Instituce má různé podoby, daňová praxe bývá různá, charitativní roli sehrává tzv. dobrovolný *zakát*.

Povinnost aspoň jednou za život vykonat pouť do Mekky (*hadždž*) je uložena všem muslimům, kteří jsou tělesně i duševně zdraví a mají potřebné prostředky. Ve skutečnosti se jen málo muslimů za svého života do Mekky dostane, neboť pouť je nákladná a přes pomoc ze strany různých islámských nadací zůstává vykonání poutě pro převažující většinu věřících nesplněným přáním (Potměšil 2012a: 109). Pout' je organizovaná, v roce 2014 se jí zúčastnily přes dva miliony věřících. Účast na pouti má značný symbolický význam a je prestižní záležitostí. Vedle této velké pouti lze vykonat prakticky kdykoliv individuálně i pouť malou (*umra*).

3.2.4 Od kolébky do hrobu

Doposud jsme se věnovali řadě normativů (pravidel), které prostupují všemi etapami života věřícího. Další části textu se zaměřují na jednotlivé přelomové události v životě věřících. Svatbě

respektive rozvodu podle islámského práva bude pro její důležitost v životě muslimů věnován prostor v samostatné kapitole nesoucí název Rodina a dítě v islámu.

3.2.4.1 Přijetí islámu po narození

Podle islámu se každé dítě rodí jako muslim a až (špatným) vlivem prostředí a výchovy se z dětí mohou stát jinověrci nebo bezvěrci. Zpravidla co nejdříve po narození otec dítěti zašeptá do pravého ucha výzvu k modlitbě *adhán* (první volání k modlitbě, po němž začíná modlitební čas) a do levého ucha *iqám* (druhé volání k modlitbě, pronáší se těsně před započítím modlitby). Tento zvyk je mezi muslimy velice rozšířený a praktikuje se i mezi muslimskými rodiči v České republice. Nejčastěji šeptá svolávání k modlitbě co nejdříve po porodu otec dítěte, případně starší a vážený člen rodu (Virágová 2013: 69).

3.2.4.2 Jméno dítěte a jeho zápis do matriky

Brzy po narození dostává dítě jméno. Dle sunny by se tak mělo dít sedmého dne po narození. Podle islámského práva má dítě právo dostat dobré jméno, za které se v dospělosti nebude stydět. Zakázáno je dávat dětem jména, která by jedince označovala za otroka nebo vyznavače někoho jiného než je Alláh, například: Abd al-Masíh – služebník Mesiáše (Al-Qaradáwí, 2004: 161).

U nás musí být jméno narozeného dítěte zapsáno do matriky v knize narození a posléze může být vydán rodný list a samotné jméno může být užíváno v dalších dokladech.⁷ Tím, že se jedná ve většině případů o rodná jména cizího původu, je nutné, aby se jména zapisovala v podobě co nejvíce vystihující výslovnostní podobu. U jmen s dlouhými samohláskami (Fátima) lze připustit, aby byla zapsána v krátké podobě (Fatima). Zákonné směrnice nevyklučují ani přímý zápis cizojazyčné podoby jména (např.: anglické, francouzské). V případě cizokrajných jmen je třeba zjistit, zda je jméno zapsané nebo je nutné jej ověřit.⁸ Matrika také bere zřetel na to, zda již zvolené jméno někdo v České republice užívá. Seznam užívaných jmen lze nalézt na stránkách Ministerstva vnitra ČR. Pokud se jméno nenachází v knize, ani v seznamu používaných jmen, je třeba kontaktovat znalce nebo znalkyni v oboru onomastiky, zejména antroponomastiky – nauky o jménech živých bytostí, aby vybrané jméno ověřil(a). Další

⁷ Tato oblast je ošetřena zákonem č. 301/2000 Sb., o matrikách, jménu a příjmení a o změně některých souvisejících zákonů.

⁸ .Matriky se řídí textem „Jak se bude vaše dítě jmenovat?“, ve které se nachází seznam cizojazyčných jmen, které lze zapsat do matriky bez ověření.

možností je nechat jméno dítěte ověřit na velvyslanectví jednoho z rodičů, které vystaví potvrzení pro matriku, že dané jméno je běžně používané v dané zemi (Infomuslim 2014).

3.2.4.3 Oběť zvířete a stříhání vlasů

Dalším zvykem, který se váže k narození dítěte, je obětování zvířete, respektive porážka zvířete uskutečněná se záměrem vzdát díky Bohu za narození dítěte (označovaná jako *aqíqa*). Při narození dcery je obětováno jedno zvíře, v případě syna dvě. Nejčastěji se poráží ovce nebo kozy. Při této události se sejde širší rodina. *Aqíqa* by se měla v optimálním případě konat sedm dní po narození dítěte, ale tento termín není závazný a lze ji vykonat později s ohledem na zdravotní stav matky a dítěte, nebo vůbec (Virágová 2013: 82 – 86).

Stejně tak se k sedmému dni po narození dítěte váže další tradice v podobě stříhání vlasů novorozenci. Jedná se o zvyk vyplývající z islámské tradice, kdy Muhammadova dcera (a manželka Alího) Fátima nechala ostříhat své syny Hassana a Husajna a rozdala chudým lidem almužnu ve stříbře či zlatě v hodnotě odpovídající hmotnosti vlasů (Virágová 2013: 87).

3.2.4.4 Obřízka

Další zvyk, který se váže k sedmému dni po narození dítěte – chlapce, je obřízka. Obřízka je z hlediska islámského práva doporučeným aktem, nicméně muslimové ji vnímají jako povinnost (Potměšil 2012b: 114). Stejně jako u předešlých zvyků se i obřízka může vykonat hned po narození dítěte, nebo až v pozdějším věku (přibližně do věku mezi 7 až 12 lety, v dospělosti při konverzi). V České republice dělá obřízku urolog, ale rodiče se v případě zájmu mohou obrátit i na muslimské lékaře, kteří ji zde také provádí. „*Oproti arabským zemím se však u nás provádí až v pozdějším věku chlapce, neboť ji lze podstoupit pouze v celkové narkóze či v lokální anestézii. Obřízku lze provést ze zdravotních důvodů, pak je hrazena ze zdravotního pojištění. Z čistě estetických, ale i náboženských důvodů, se za ni platí – částky začínají na 10 000 Kč za zákrok. Tyto důvody proto bývají hlavní příčinou, proč někteří rodiče s obřízkou otálejí. V manželství, kde alespoň jeden z partnerů pochází z muslimské země, se obřízka odsouvá až na případnou návštěvu této země, v níž je obřízka u malých dětí rutinní a také levnější záležitost.*“ (Virágová 2013: 92)

3.2.4.5 Úmrtí

Po smrti každého muslima platí, že by měl být co nejdříve pohřben. Pokud to okolnosti dovolují, pohřeb se koná ještě tentýž den, nebo druhý den po smrti. Před samotným uložením těla do

země (islám zakazuje kremaci), je tělo nebožtíka omyto (tzv. velká očista) a zabaleno do bílé bezešvé látky (u mučedníků tomu tak není⁹). Následně je tělo uloženo na pravý bok do hrobu, tvář nebožtíka je otočena směrem k Mekce. Součástí pohřebního ceremoniálu je i modlitba za zemřelého.

V České republice byl islámský hřbitov zřízen roku 1994 v Třebíči, od roku 2004 se nachází rovněž na Olšanských hřbitovech v Praze (II. obecní hřbitov, odd. 29).

3.2.5 Kalendář a muslimské svátky

Islámský kalendář vychází z předislámského lunárního kalendáře. Islámský rok má 12 měsíců po 29 až 30 dnech a každý lunární rok je tedy o 11 až 12 dní kratší než rok solární, kterým se řídíme my (islámský rok má 345 dní). Oba dva kalendáře se vůči sobě pohybují a přibližně jednou za 33 let se rozdíl mezi letopočty sníží o jeden rok. Islámský kalendář kodifikoval chalífa Umar roku 637 a za jeho počátek byl stanoven datum prvního dne, v němž Muhammad dokončil odchod do Medíny (16. 7. 622). 25. října 2014 byl podle islámského kalendáře započat rok 1436.

Slavení muslimských svátků je neodmyslitelnou součástí života a jejich znalost je pro porozumění islámu stěžejní. Svátečním dnem, který odpovídá křesťanské neděli či židovské sobotě, je pro muslimy pátek. V tento den se věřící scházejí do mešit ke společné modlitbě, které předchází kázání. Muslimské svátky jsou dány příslušností k sunnitskému nebo šíitskému islámu. Obě skupiny však slaví dva významné svátky, a to *Íd al-adhá* a *Íd al-fitr*.

- *Íd al-adhá* (Svátek obětování či Velký svátek) představuje nejvýznamnější den muslimského kalendáře. V tento den si muslimové na celém světě připomínají oběť, kterou chtěl Abrahám (*Ibráhím*) dokázat svoji oddanost Bohu a obětovat svého syna Izáka (v islámské tradici *Ismaila*). Namísto něho mu bylo umožněno obětovat berana. Z toho důvodu se pevnou součástí oslav svátku stala i oběť zvířete. Slavnost se koná 10. dne měsíce *dhu-l-hidždža* (Ostránský 2009: 189), v roce 2015 se jedná o 23. září, 2016 11. září a v roce 2017 1. září. Událost obětování zvířete je nejenom důležitá z hlediska náboženského, ale i charitativního – část masa směřuje k lidem v nouzi. V ČR

⁹ Mučedníkem (*šahídem*) je označován takový člověk, který v první řadě byl zabit v boji za věc islámu. Také se může jednat o osobu, která zemřela za tragických okolností, například nezaviněnou nehodou, při požáru či utopením. Také ten, kdo bránil svou rodinu nebo majetek, nebo zemřel při vykonávání náboženské povinnosti, například při velké pouti do Mekky. *Šahídem* může být také žena, která zemřela při porodu nebo v šestinedělí (Virágová 2013: 201). V takovém případě se tělo zemřelého nemusí omývat, protože jsou jeho zranění v očích Boha očištěna.

muslimové řeší situaci tak, že si obětinu nechávají dovážet ze zahraničí, v některých případech porázejí zvířata sami (Fujda 2011: 127).

- *Íd al-fitr* je svátek, kterým končí postní měsíc Ramadánu. Tento svátek má charakter díkuvzdání, trvá až tři dny a je doprovázen modlitbami, hostinami a návštěvami příbuzných. Atmosféra je slavnostní, muslimové hovoří o sdílení štěstí s blízkými, o čase odpuštění. Před modlitbou se dává *zakát* (v ČR činil přes 100 Kč).

Za zmínku stojí rovněž následující svátky:

- *Lajlat al-Qadr* je dalším svátkem, který se odehrává v měsíci Ramadánu, a to 27. dne, kdy Bůh předurčuje osudy všech věřících na následující rok. V tento den se podle tradice dostalo Muhammadovi poprvé zjevení.
- Někteří z muslimů si dále 12. dne 3. měsíce *Rabí' al-awwal* připomínají narozeniny Muhammada (*Mawlid an-nabí*).

3.2.6 Postavení ženy v islámu

Postavení ženy v islámu je jedním z nejvíce emotivních témat v soudobé diskuzi, která je o islámu vedena. Z jedné strany zaznívá kritika postavení žen, z druhé zase obhajoba, že tomu tak není. Obvykle v těchto sporech zaniká skutečnost, že není zcela zřejmé, o jaké ženě se vlastně vůbec diskutuje. Role ženy je sice dána v islámu právem, ale současně ji spoluurčují i kulturní a etnické vlivy, které jsou různorodé. To má zásadní vliv na postavení ženy a jakákoliv zobecnění jsou v tomto ohledu nepřesná. Zobecnění brání značná kulturní, náboženská a geografická pestrost světa islámu. Zcela jiné postavení a celkovou životní situaci zaznamenáme u ženy, která pochází z Afghánistánu, žije v Kábulu, je ze vzdělané vrstvy, získala vzdělání, má doma počítač a umí anglicky, anebo ženy z Pákistánu žijící v příhraničí s Afghánistánem, která nikdy neopustila svoji vesnici a celý život se orientovala na práci doma, je negramotná a bez vzdělání, dále třeba ženy z třetí generace Francouzů Alžírského původu, která bydlí v Paříži a nedokáže si představit, že by nebyla Francouzkou, přičemž žije život běžné střední třídy nebo české středoškolačky, která konvertovala k islámu, aniž by kdy navštívila nějakou muslimskou zemi a jejíž rodiče se označují za nevěřící anebo české manželky některého z muslimských obchodníků, která konvertovala jen kvůli sňatku. Co mají tyto ženy společného? Takovýchto příkladů můžeme jmenovat typologicky stovky a všechny jsou prakticky nesouměřitelné – geograficky, nábožensky, kulturně, postavením ve společnosti.

Právě proto je zapotřebí vnímat jednotlivost případů, kterými se sociální pracovník zabývá. K mediálně akcentovaným tématům zejména na západ od našich hranic patří tzv. vraždy ze cti

či ženská obřízka, které však nevypovídají o celkovém postavení žen v islámu. Představují závažné porušování lidských práv, ale skutečností je, že nemají s islámskou věroukou příliš společného. Problémem je rozlišit normy, které jsou dány islámskou věroukou a normy, které jsou dány kulturně či zvykově, přestože se na islám odvolávají. Je vhodné rozlišovat tři hlavní ohniska etických norem, tedy ideálních pravidel, která spoluurčují postavení ženy. Každá z nich má na různých místech planety jinou váhu, což přispívá ke značné variabilitě v postavení žen. Prvním tzv. zdrojem etických norem je islámské právo, které upravuje postavení ženy v islámu (viz kapitola Rodina a dítě v islámu). Obecně platí, že v rodinném kruhu náleží vedoucí úloha muži a muslimská rodina je patriarchální a patrilinéární (rodina se vyznačuje výrazně dominantním postavením otce, privilegia a majetek se dědí v otcovské linii). Islám vnímá rozdíly mezi pohlavími, přičemž je vykládá jako fakt, který je dán rozdílnými fyzickými a psychickými vlastnostmi toho kterého pohlaví.

Šarí'a vymezuje mužům a ženám různá práva a povinnosti, které se týkají třeba sňatku, dědictví, trestů, rozvodů apod. Jejich rozdílnost je předmětem lidskoprávních kritik, autority islámu tuto dělbu hájí s poukazem na porozumění a přizpůsobení práva odlišným potřebám i možnostem obou pohlaví. Nicméně – mužskou roli provází také nutnost plně zajistit materiální péči o manželku a děti. Dominantní postavení muže v rodině se více projevuje na veřejnosti, při vystupování oficiálnějšího rázu, v soukromí se však leckdy vliv ženy projevuje silněji. Arabské přísloví praví: *Člověk (muž) ustupuje, když je moudrý, nebo když je ženatý.*

Druhým zdrojem etických norem – tím, které vyvolává největší nepochopení ze strany euroamerické civilizace – je místní zvykové právo, které se udrželo i navzdory vlivu islámského práva a koexistuje s ním, přestože si často vzájemně odporují. Jedná se především o ženskou obřízku, tento zvyk pravděpodobně vznikl již v období starověkého Egypta v oblasti Nilského údolí. V Koránu nenalezneme ani jeden verš, který by ženskou obřízku přikazoval. Právě naopak, jako argument proti obřízce některé muslimské autority užívají verše 4:119, jenž naznačuje, že by se Boží stvoření nemělo hyzdit. I přesto, že se jedná o velmi zakořeněný zvyk, který je široce praktikován v rovníkové Africe, Egyptě, Etiopii a Somálsku, je obřízka s islámem spojována. Ve zmíněných regionech je ženská obřízka prováděna v muslimských, židovských i křesťanských rodinách a její význam je spojen s místními kulturami, pojetím čistoty a iniciačním rituálem. Co se týká islámu, postoje islámských autorit se v tomto ohledu rozcházejí – od odmítání až po její ospravedlnění. Jedním z rozšířených výkladů výroku Muhammada je, že zatímco mužská obřízka je povinná, tak ženská obřízka je povolena (označována za typ 1 – klitoridektomie), odráží tradici (předislámské zvyky) a odsouzeníhodné jsou její „extrémní“ formy.

Dalším zvykem pak jsou tzv. vraždy ze cti, které jsou problémem především v Afghánistánu, Pákistánu, Turecku, stejně tak v rámci muslimských komunit v Německu. Kladou si za cíl očistit pošpinění rodinné cti a obvykle se týkají potrestání mimomanželského pohlavního styku dcery. Vraždy ze cti jsou tématem, které rozpoutává vášnivé diskuse o spojitosti s islámem. *Šrí'a* s tímto termínem nepracuje, stejně jako obřízka má tento jev rovněž silný sociální a kulturní podtext, souvisí s pocitem ztráty integrity některých přistěhovaleckých komunit.

Zvykové právo určuje i poslední a zároveň nejvýraznější zvyk (a hlavní identifikační znak muslimek), kterým je zahalování žen¹⁰. Zahalování často přitahuje pozornost okolí a z vyprávění muslimek žijících v ČR vyplývá, že se stávají terčem verbálních napadení, a výjimečně i snahy jim šátek na ulici strhnout z hlavy. Je důležité uvést, že Korán přímo nepřikazuje zahalování obličeje žen, pouze vyzývá k tomu, aby obě pohlaví cudně klopila zraky, aby se ženy oblékaly slušně (to platí i pro muže) a skromně a nechovaly se vyzývavě vůči okolí: „*necht' spustí závoje na ňadra svá*“ (Korán 24:31). Spíše je přesnější říci, že Korán zahalování doporučuje, ale nestanoví přesnou formu zahalení, posuďte sami: „*Proroku, řekni manželkám svým, dcerám svým i věřícím ženám, aby přitahovaly k sobě své závoje! A toto bude nejvhodnější k tomu, aby byly poznány a nebyly uraženy.*“ (Korán 33:59) S výjimkou prsou ale není přesně dáno, co by ženy měly zahalovat, nikde v textu není zmíněno zahalování celého těla, případně tváře.

Samotný postoj k míře zahalování je v islámském světě rozporuplný, zahalování se tak výrazně liší a nabývá různých podob (*burka, čádor, niqáb, hidžáb*). Přední český arabista Miloš Mendel (2002: 117 - 132) vedle sebe klade dvě protichůdné tendence: vnímání zahalení ženy jako prostředek její emancipace nebo jako symbol útlaku. První tendence vychází z klasického islámského myšlení a poukazuje na předcházení sexuálnímu obtěžování, kdy tak má žena možnost nebyť vnímána jako sexuální objekt, ale být hodnocena pouze na základě svých schopností. Často i muslimky poukazují na dobrovolnost zahalování a u mladé generace se jedná v řadě muslimských zemí o jakousi revoltu a přihlášení se ke své příslušnosti a identitě. Druhá perspektiva spojuje zahalení žen s jejich vyloučením z veřejného života a tím i s omezováním osobní svobody žen.

Zahalení pro některé muslimky může znamenat veřejné přihlášení se k víře, což v našich podmínkách vyvolává pozornost okolí. Proto některé muslimky raději volí odhalení vlasů, než

¹⁰ Druhů oděvů zahalující ženské tělo existuje celá řada a často vznikaly v kontextu dané kultury. V Evropě je muslimkami nejčastěji nošen *hidžáb*, který slouží k zahalení vlasové části obličeje, v menší míře pak *nikáb* – zahalení obličeje kromě očí a výjimečně *burka*, zahalení celého těla včetně celého obličeje. Současně je i řada muslimek, které šátek vůbec nenosí.

aby na sebe upozorňovaly. Pokud šátek poutá pozornost mužů, než aby ji před ní chránil, ztrácí tak svůj původní smysl. Šátek je v nemuslimském prostředí nápadným symbolem, podle kterého je hned zřejmé, že se jedná o muslimku. Na druhou stranu se nošení šátku stává projevem individuální svobody a sebevyjádření (Topinka 2015).

Nošení závoje či šátků pokrývajících hlavu není českou legislativou specificky upraveno a není zakázáno nosit náboženské symboly do veřejných institucí. Obdobně jako v zahraničí, i v ČR již byla řešena kauza dvou studentek ze Somálska a Afghánistánu, kterým Střední zdravotnická škola v Praze zakázala nosit šátek kryjící vlasy a krk (muslimky se odvolávaly na náboženskou svobodu, škola zase na školní řád zakazující nosit pokrývky hlavy) a ty opustily školu. Případ šetřila Veřejná ochránkyně práv, která se postavila za studentky a prohlásila zákaz nošení šátků na půdě školy za diskriminující. Školní inspekce a Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy však zaujaly v této věci zcela odlišné stanovisko, což ilustruje značnou rozpolcenost a odráží bezradnost, jak přistupovat k náboženským symbolům.

Z našeho výzkumu v prostředí veřejné správy je patrné, že ta postrádá nástroje a povědomí ohledně řešení těchto kolizních situací. Nemusí se jednat o jedinou záležitost, kterou musely úřady ve vztahu k islámu řešit. Objevily se i případy dětí, které rodiče omítali posílat na výuku kreslení, hudby či společného tělocviku.

Za posledním zdroj etických norem může být považováno právo muslimských států, které upravuje místo islámu v dané společnosti a postavení ženy ve veřejném prostoru. Příkladem může být zákaz mnohoženství v Turecku za kemalistické revoluce (r. 1926), v Tunisku (r. 1956) a Jižním Jemenu (1973), nebo zákaz nošení závoje. Tento zákaz například ve 20. a 30. letech 20. století v Turecku vyvolal protesty studentek a vedl k opětovnému povolení zahalování ve školách. V řadě islámských zemích došlo k modernizaci systému, některé státy ale zůstaly nadále konzervativní. Například rozšíření možnosti vzdělání pro dívky a ženy je jednou z nejvýznamnějších změn. Školy pro dívky až po úroveň vysokých škol jsou dnes samozřejmostí i v zemích kladoucích velmi silný důraz na svou islámskou identitu. Například v Íránu počet vysokoškoláček převýšil již v 90. letech počet jejich mužských kolegů. Vysloveně negativní přístup ke vzdělání žen ale zaujímal například tálibánský režim v Afghánistánu. Je však třeba říci, že tento postoj byl ostře kritizován širokým spektrem muslimských autorit. Šance na získání vzdělání jsou napříč islámskými státy hodně nerovnoměrně rozloženy.

Na základě tohoto krátkého exkurzu lze říci, že postavení ženy ve veřejném životě muslimských společností se velmi liší podle místa, příslušnosti ke kulturní, etnické či sociální skupině. Můžeme se setkat se ženami zcela zahalenými, které přísně dodržují svoje vydělení z veřejného života (např. v Saudské Arábii nesmí ženy řídit automobil). Na druhé straně však nalézáme

pravý opak, například v několika muslimských zemích ženy dosáhly funkcí ministryň, soudkyň, vědkyň, premiérek (Pákistán, Bangladéš), i prezidentky (Indonésie).

3.2.6.1 Konverze k islámu

Jak vidíme, existuje diametrální rozdíl mezi muslimkou v Turecku, Pákistánu, Egyptě, Francii a v České republice. Další rozdíl pramení z toho, zda se žena narodila v rodině vyznávající islám nebo v průběhu života k islámu konvertovala. Také v ČR se setkáváme s řadou konvertitů a konvertitek, jejichž počet činí kolem 400 osob. Motivy jednotlivých žen týkající se konverze jsou různé a existují čtyři základní kategorie takových motivů: motiv mystický, citový, experimentální a intelektuální (Lužný 1997: 108). Velmi často se jedná o prolnutí více motivů, které následně vedou ke konverzi jedince. Tyto motivy bývají často klasifikovány na dva základní: sňatkové (citové) a hledačské (experimentální) konverze. S oběma typy se v ČR setkáváme – početnou skupinu tvoří ženy, které se provdaly za muslima, proto konvertovaly (zřejmý je zde vliv turismu), menší skupina dospěla ke konverzi poznáním náboženství jako takového.

V případě českých konvertitek lze říci, že se jedná o desítky osob (konvertitek je však více než mužů konvertitů), které se sdružují přes různé sociální sítě a diskuzní fóra na internetu, v případě Prahy a Brna a dalších míst se scházejí i osobně. Na rozdíl od žen z islámských zemí svou víru nezdědily, ale dospěly k ní vědomě a často i přes nejrůznější překážky. Konverze je pro okolí obtížně přijatelná a ženy se stávají s jistým nepochopením ze strany majority, vlastních rodin a často pak i s diskriminací. Jak vyplývá například z rozhovoru s předsedou islámské nadace v Praze (Janků a kol. 2013b), muslimské ženy jsou v ČR často nuceny čelit výpadům a urážkám, je pro ně obtížnější hledat si zaměstnání a stává se dokonce, že jim je na veřejnosti stržena pokrývka hlavy (šátek). Jak je vidět, ženy v ČR, které se rozhodly praktikovat islám, čelí řadě problémů, přitom právě ony mohou být pro společnost velkým přínosem, protože znají obě perspektivy a rozumí jim. Konvertitky poměrně často lpí na precizním dodržování náboženských zásad a patří k autoritám místních společenství muslimů.

V případě mužů konvertitů platí, že v otázkách víry a ortopraxe jsou srovnatelně angažovaní jako ženy, ale na rozdíl od žen nejsou pro své okolí tak viditelní. S občasnou výjimkou plnovousu bez vousů nad horním rtem, který vychází z islámské tradice. I odívání mužů se ale řídí určitými zásadami. Čeští konvertité jsou poměrně pestrou skupinou, patří sem muži, kteří si vzali muslimku za ženu, nebo konvertovali na základě svého přesvědčení. Konvertity bývají častěji studenti středních a vysokých škol, které na islámu přitahuje smysl pro řád.

4 Islám v České republice

Pokud se zaměříme na první kontakty islámu s Českými zeměmi, můžeme říci, že v minulosti zde existovaly určité vojenské a obchodní styky, ale jednalo se o okrajové záležitosti a islám byl na našem teritoriu prakticky neznámým náboženstvím. Ve větší míře se Češi s islámem začali setkávat až na počátku 20. století jako občané Rakouska-Uherska. Počáteční největší nárůst počtu muslimů na území ČR však pozorujeme až v období socialismu, kdy v 70. a 80. letech do Československa přijížděly stovky studentů ze „spřátelených“ islámských zemí a někteří z nich zůstali, založili rodiny a vytvořili tak první generaci muslimů. Jedná se o první skupinu, kterou je utvářena současná podoba tzv. muslimské komunity. Druhou a nutno říci, že mnohem početnější skupinu, tvoří cizinci bez českého občanství, kteří zde žijí na základě povolení k trvalému nebo dlouhodobému pobytu a třetí skupinou jsou čeští konvertité (kolem 400) a za poslední skupinu můžeme považovat žadatele o azyl (mezinárodní ochranu) a azylanty s priznaným azylem. Mimoto ČR navštěvuje řada turistů, kteří míří do lázní, ale jejich pobyt je časově omezený, vracívají se zpátky domů. Obecně platí, že počet muslimů se v čase rozrůstal s přibývajícím počtem cizinců v zemi a muslimové se do společnosti poměrně dobře začleňovali (Topinka 2007).

Samotné složení tzv. muslimské komunity je velmi různorodé – muslimové sídlící na českém území pocházejí ze 78 zemí, mezi nimiž žádná ze zemí výrazně nedominuje (Melichárek 2011: 25 – 26). Přestože je ve spojitosti s islámem obvykle užíván termín komunita, je potřeba uvést, že muslimové žádnou ucelenou komunitu netvoří, spíše se jedná o pestrou mozaiku různých menších či větších skupin nebo i jednotlivců, kteří se s ostatními muslimy stýkají jen málo. Navíc se tyto skupiny liší jazykem, představami, zvyklostmi a také názory a cíli. Takže je pokládat za nějakou sourodou komunitu nedává smysl.

Co se týká rozdělení muslimů na dvě základní větve (sunnity a ší'ity), v ČR jednoznačně převládá sunnitská podoba islámu. Obecně je velmi obtížné určit celkový počet muslimů na území ČR. Důvodem je především absence přesných dat, jako jeden z možných zdrojů pro zjištění počtu muslimů lze uvést expertní odhad, který k datu 31. 12. 2013 činí kolem 22 tisíc osob (Topinka 2015). Jen menší část tvoří muslimové z arabských zemí, odhadem asi jen třetinu z celkového počtu. Lze se u nás setkat s muslimy z Egypta, Tuniska, Uzbekistánu a dalších teritorií bývalého Sovětského svazu, Turecka apod. Nejvíce muslimů pobývá ve velkých městech. Podle Sčítání lidu, domů a bytů v roce 2011 bylo na území státu téměř 500 muslimských dětí ve věku 0 – 15 let a více než 200 ve věku 15 – 19 let. Pokud údaj přepočteme procentuálně, tak osob do 20 let věku tvoří v celé populaci muslimů více než 20 %.

Co se týká života muslimů, tak ti, kteří se v zemi usadili v průběhu první či druhé dekády a nepřijíždí do země jako turisté, se často do společnosti začleňují, byť s potížemi. Protože u nás neexistuje žádná dominantní skupina, povětšinou se setkáváme s množstvím menších skupin a hustým předivem různých etnických sítí. Některé jsou více otevřené, jiné uzavřené okolnímu světu – právě v nich nalézáme rodiny více separované od společnosti. Při zkoumání islámu se často pozornost obrací směrem k těm muslimům, kteří jsou organizováni třeba v mešitách a modlitebnách. Na ty, kteří jsou více na periferii, obvykle člověk nenarazí, nejsou tolik vidět. O to více je zde prostor pro sociální práci. Muslimové se výrazně liší v oblasti náboženské praxe. Najdeme zde muslimy, kteří úzkostlivě dodržují veškerá náboženská pravidla, potom ty, kteří praktikují příležitostně, ale i ty, kteří se ostatních muslimů straní a jejich praxe je víceméně zanedbatelná.

Viditelnou podobu islámu v ČR tvoří mešity a modlitebny. Mešita je typem sakrální stavby určené ke shromažďování věřících a jejich společným modlitbám. Tato základní náboženská funkce může být dále rozšířená o vzdělávací a sociální instituce. Modlitebny jsou vyhrazená místa (byt, pokoj), která jsou určena zpravidla jen pro modlitbu. Na území ČR se v současné době nalézají několik mešit a modliteben (obvykle v krajských městech), jejichž počet i místo se v čase mění. Jejich správě a zabezpečení se věnují jednotlivé islámské organizace, jako například Ústředí muslimských obcí prostřednictvím nadací (Islámská nadace v Brně, Islámská nadace v Praze), nebo jazyková škola Alfirdaus, či Muslimská unie.

Z hlediska české legislativy je v současné době u Ministerstva kultury ČR jako náboženská organizace zaregistrováno Ústředí muslimských obcí (UMO), a to v 1. stupni registrace, podle zákona č. 3/2002 Sb., o církvích a náboženských společnostech. Prvním stupněm získává náboženská společnost status neziskové organizace. Následně v rámci druhého stupně mají jednotlivé církve právo operovat s tzv. zvláštními právy¹¹. Ústředí muslimských obcí se neúspěšně snažilo získat registraci 2. stupně v roce 2006. O opětovnou žádost mohli představitelé UMO požádat v roce 2014, museli by ale nashromáždit archy s podpisy přibližně 10 tisíc věřících (1 promile české populace). Z dlouhodobějšího pozorování je patrné, že UMO,

¹¹ Zvláštní práva dle § 7 odst. 1 zákona č. 3/2002 Sb.:

- 1) vyučovat náboženství na státních školách,
- 2) pověřit osoby vykonávající duchovenskou činnost k výkonu duchovenské služby v ozbrojených silách České republiky, v místech, kde se vykonává vazba, trest odnětí svobody, zabezpečovací detence, ochranné léčení a ochranná výchova,
- 3) konat obřady, při nichž jsou uzavírány církevní sňatky,
- 4) zřizovat církevní školy,
- 5) zachovávat povinnost mlčenlivosti duchovními v souvislosti s výkonem zpovědního tajemství nebo s výkonem práva obdobného zpovědnímu tajemství.

nebo jiné islámské společnosti pro muslimy, poskytují široké spektrum služeb, které by mohly spadat do činností ve smyslu privilegií vyplývajících z II. stupně registrace, i navzdory tomu, že touto registrací nedisponují, zatím jsou v tomto ohledu limitovány jak právně, tak i fakticky.¹²

¹² Více k problematice uznání 2. stupně registrace UMO viz Janků 2013a.

5 Rodina a dítě v islámu

Následující text se věnuje pojetí rodiny a dítěte v islámu a přináší typologické rozlišení rodin pro přehlednější práci OSPOD.

5.1 Rodina

Na obecné úrovni existuje nepřehledné množství definic a popisů rodiny, například Ivo Možný říká, že v „nejširším vymezení může být rodina definována jako institucionální zajištění reprodukce, legitimní v dané společnosti“ (Možný 1999: 99). Pro účely této metodiky nám postačí zjednodušující definice, a to, že rodina je lidská společenská skupina, jejíž členové jsou svázáni pokrevními anebo příbuzenskými pouty a plní především reprodukční, výchovnou, vzdělávací a ekonomickou funkci.

5.1.1 Muslimská „tradiční“ rodina

Rodina, na kterou jsme zvyklí ve středoevropském kontextu, je ve srovnání s muslimskou odlišná v několika ohledech. Prvním je pojmání v její šíři. Na rozdíl od českého prostředí, kde je běžná rodina nukleární s určitými přesahy¹³, je muslimská rodina vnímána poměrně široce (vhodnější je hovořit o tzv. velkorodinách). Rodina je v islámské tradici základním článkem obce věřících (*umma*), a je tedy chápána jako výchozí prvek společnosti, zahrnuje širší okruh příbuzenstva v duchu předislámských rodinných tradic (Crofter 2006: 194). Toto propojení dává jeho členům pevné životní jistoty¹⁴ (Kropáček 2002: 121 - 122) a slouží k přerozdělování statků uvnitř rodiny. Muslim je součástí hustého přediva sítě vztahů, které tvoří příbuzenstvo. V mnohých rodinách se snoubí snaha uchovávat tradici dané rodinné vazby s trendem individualizace jejich členů. „V řadě islámských zemí bylo rodinné právo novelizováno, ale zásadním změnám však přikročilo pouze Turecko a Tunisko. Rozpad velkorodiny může působit jako psychické trauma vzhledem k hospodářské nejistotě jejich členů“ (Pavlincová 1994: 620). Rodinných variací ale může být ve skutečnosti mnoho, což platí i pro prostředí, do kterého se muslimské rodiny přemístily. Na některé působí imigrace ve smyslu utužení vztahů, na jiné zase jako jejich narušitel. Tenze v muslimských rodinách je často odrazem migračního stresu a různé schopnosti členů rodiny se na novou situaci adaptovat. Obvykle mají větší prostor

¹³ Nukleární rodina se skládá z manželů a jejich vlastních či adoptovaných dětí žijících ve stejné domácnosti. Pokud v jedné domácnosti žijí kromě obou rodičů a jejich dětí i další blízcí příbuzní, hovoříme o rozšířené rodině.

¹⁴ Běžným výrazem této velkorodinné soudržnosti bývá podpora studujících členů rodiny v zahraničí a naopak, kdy na Západě usazení muslimští imigranti často zasílají značné částky výtěžku do zemí původu za účelem podpory tamního příbuzenstva. Více viz Mendel M. a kol. *Islám - ideál a skutečnost*. Praha: Baset, 2002: 150.

k začlenění do společnosti ti, kteří vstupují do vzdělávacího systému (tedy děti), nebo se zapojují do činnosti na trhu práce (dospělí, často ženy). Okolnosti migrace působí a proměňují rodinné role – nejpatrnější je to v případech dětí, které slouží jako tlumočníci svým rodičům a aktivně se zapojují do činností, jichž bývají obvykle ušetřeny (neměly by u nich mnohdy být přítomny vůbec). V případě žen, které si snadněji naleznou placené zaměstnání a tím pádem se i lépe orientují a adaptují na nové prostředí, působí migrace emancipačně a jejich role se směrem k veřejnosti více otevírá. Tento fakt může způsobovat v rodinách řadu tenzí. Jinou okolností, která rovněž na rodinu působí, je přicestování a připojení se některého z dalších členů velkorodiny, o kterého se rodina imigrantů stará. Tyto okolnosti ale platí obecně pro rodiny imigrantů, nejsou nějakým muslimským specifíkem.

Mnohé rodiny pobývající v ČR mají nukleární charakter, jsou ale v intenzivním spojení s velkorodinami v zemi, ze které pochází. Přestože se navenek jeví rodiny jako stabilizované, ve skutečnosti trvale přehodnocují své rozhodnutí v zemi zůstat nebo se vrátit. Zde je důležité, zda se pro tento krok rozhodne celá rodina, pouze muž, nebo muž s dítětem. Absence velkorodin na našem území je zapříčiněna relativní krátkodobostí migrace, která zatím vedla k usazení se tzv. první generace, ale objevuje se již i generace druhá, ojediněle i další rodinní příslušníci (více kapitola islám v ČR).

Dalším deklarovaným specifíkem muslimské rodiny je silné postavení otce/manžela, vychází z patriarchálního modelu rodiny, kdy *„ještě dnes převládá tradiční představa muže jakožto hlavy rodiny a živitele na straně jedné a ženy jako pečovatelky o rodinný krb na straně druhé.“* (Bezoušková 2013: 147) Toto nadřazené postavení muže nad ženou je zakotveno v Koránu, často citovaným úryvkem je následující pasáž: *„Muži zaujmají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jedněm z vás před druhými, a proto, že muži dávají z majetků svých (ženám). A ctnostné ženy jsou pokorně oddány a střeží skryté kvůli tomu, co Bůh nařídil střežit. A ty, jejichž neposlušnosti se obáváte, varujte a vykažte jim místa na spaní a bijte je! Jestliže vás jsou však poslušny, nevyhledávejte proti nim důvody! A Bůh věru je vznešený, veliký. (Korán 4:34)* To však neznamená, že by toto nerovné postavení platilo i před Bohem. Obě pohlaví jsou si před Bohem rovna, stejně zodpovědná a v obou je stejný podíl lidskosti. Tato skutečnost je podpořena i faktem, že islám ukládá ženám týchž pět základních náboženských povinností jako mužům.¹⁵

¹⁵ Zmíněný citát je zdrojem kritiky pro jeho ospravedlnění domácího násilí. Na druhou stranu platí, že řada náboženských textů odráží tradiční patriarchální model. Také v Bibli se dočteme: „V poddanosti Kristu se podřizujete jedni druhým: ženy svým mužům jako Pánu, protože muž je hlavou ženy, jako Kristus je hlavou církve, těla, které spasil.“ (Ef 5, 21 – 23).

5.1.2 Muslimská „smíšená“ rodina

Výše byla představena muslimská rodina s ohledem na její velikost a hierarchické uspořádání členů. V průběhu svého života jedinec prochází dvěma typy rodin. Rodinou orientační neboli primární, kterou je „rodina, ve které jedinec vyrůstá“ (Jandourek 2007: 207) a ve které dochází k procesu socializace a enkulturace. Na ní navazuje prokreační rodina neboli sekundární, kterou je „rodina, jíž jedinec zakládá v dospělém věku zpravidla uzavřením manželství a ve které se mu narodily děti“ (Jandourek 2007: 207). V ní jedinec vystupuje z role vychovávaného a sám se stává vychovávajícím, přičemž platí, že do prokreační rodiny si jedinec nese návyky a sociální vzory z rodiny orientační. Potíž může nastat, když se jedná o rodinu smíšenou – kulturně či nábožensky. „Pokud se jedná o rodinu vzniklou na základě sňatku partnerů odlišného náboženského vyznání, lze předpokládat, že návyky, kulturní vzorce a modely chování obou partnerů, které si osvojili v orientační rodině, nebudou zcela konsistentní.“ (Drápalová, Kolářová 2003: 8) Kulturní habitus (výbava), který partner či partnerka vnáší do manželství, bývá v případě smíšených manželství velmi různorodý, komunikace tak nemusí být prostředkem kooperativního jednání partnerů, což sebou přináší četná nedorozumění. V tomto kontextu vyvstává především otázka různorodé etnicity, jakož i odlišného náboženského vyznání ve smíšených partnerských vztazích. Jak jsme již uvedli výše, často se u nás jedná o ženy, které se provdávají za muslimy a prochází náboženskou konverzí. Toto smíšené uspořádání přináší k řešení nové otázky: týkají se jak podoby soužití, vyjednávání podoby rolí partnerů a v neposlední řadě i náboženské orientace dětí. Směr výchovy a náboženského vyznání potomků bývá v rodinách vyjednáván a při rozpadu rodiny partneři zvláště silně argumentují právě kulturní a náboženskou odlišností. Do rozvodu rodičů vstupuje soupeření o to, pod jakým kulturním vlivem bude dále dítě vychovááno.

5.1.3 Typologie muslimské rodiny v podmínkách ČR

Vzhledem k variantnosti rodin a různým konstelacím vztahů a rolí, které mohou uvnitř rodin nastat, pro přehlednost uvádíme typologii muslimských rodin, s nimiž se u nás setkáváme. Z daného modelu lze odvodit, jaké možné problémy rodina řeší, případně jakým tenzím je vystavena. Tyto varianty představujeme z perspektivy muže – manžela a ženy – manželky, ukazují, jakých kombinací může soužití s ohledem na etnicitu, náboženské vyznání a pohlaví nabývat.

Tab. č. 1 Varianty soužití z perspektivy muže - muslima

Muž	muslimka cizinka	muslimka Češka (konvertitka)	žena, náboženství knihy, Češka	žena, náboženství Knihy ¹⁶ , cizinka	žena bez vyznání nebo s jiným vyznáním
muslim - cizinec	ANO	ANO	ANO	ANO	NE
muslim - ČR (konvertita)	ANO	ANO	ANO	ANO	NE

Tab. č. 2 Varianty soužití z perspektivy ženy - muslimky

Žena	muslim cizinec	muslim Čech (konvertita)	muž, náboženství knihy, Čech	muž, náboženství Knihy, cizinec	muž bez vyznání nebo s jiným vyznáním
muslimka cizinka	ANO	ANO	NE	NE	NE
muslimka Češka (konvertitka)	ANO	ANO	NE	NE	NE

Výše představené varianty jsou založeny na islámském právu, v praxi řídí sňatkovou politiku, a do určité míry jsou ideálními typy. V praxi se ale setkáváme s výjimkami oproti uvedeným pravidlům. Příkladem jsou situace, kdy Češka konvertovala k islámu, ale setrvala v manželství s mužem bez vyznání, nebo když muslim cizinec pojal za manželku Česku, která byla buddhistkou.

Předešlé tabulky ilustrovaly variabilitu vztahů z perspektivy genderu. Pokud zohledníme možné podoby vztahů mezi nukleární rodinou a velkorodinou, pak je realita ještě pestřejší. Jak jsme již uvedli, i tyto vztahy musíme brát v úvahu. Potom můžeme rozlišit ty podoby:

- Nukleární rodina je součástí velkorodiny v rámci ČR.
- Nukleární rodina není součástí velkorodiny v rámci ČR, ale je s ní v kontaktu.
- Nukleární rodina nemá žádné vazby na ostatní příbuzné, neudrhuje kontakty.

¹⁶ Lidé knihy jsou příslušníci tří monoteistických náboženství – islámu, křesťanství a judaismu.

U nás nejhojněji se vyskytující variantou je druhá zmíněná. Pro sociální práci je tento fakt docela významný, protože před pracovníkem zůstávají utajené faktory, které na rozhodování rodiny a jednání členů působí směrem z nadnárodního prostoru. Jen letmé nahlédnutí na komunikaci na sociálních sítích ukazuje, jak husté předitivo vztahů a vlivů nám zůstává utajeno.

5.1.4 Vznik a zánik rodiny

V islámu je uzavření manželství považováno za velmi vhodnou a doporučenou věc. Každý muslim, který je schopen uzavřít manželství, by tak měl učinit (Korán 24:32). Muslimští odborníci na náboženské texty vykládají manželství v duchu Koránu jako náboženskou a morální povinnost¹⁷ a také jako společenský závazek. Tento svazek nevzniká jen mezi manželi, ale je to i závazek vůči Bohu.

Manželství v islámu je smluvním vztahem mezi snoubenci, jenž se zpravidla uzavírá písemnou smlouvou mezi ženichem a zákonným zástupcem nevěsty (*wáli*)¹⁸ za přítomnosti dvou plnoprávných svědků (muslimů). Nevěsta obdrží od ženicha věno (*mahr*), jehož výše je zanesena do svatební smlouvy.¹⁹ Na ochranu žen před rozvodem se do svatební smlouvy zaznamenává ještě druhý *mahr*, který by byl nevěstě vyplacen při rozvodu. Toto věno se stává výlučně majetkem ženy.

Pokud se jedná o smíšené manželství (muslimů s nemuslimy), platí pravidlo, že muslimka se nesmí provdat za nemuslima a muslim si může vzít nemuslimku z lidu Knihy (křesťanku, či židovku). Křesťanky ani židovky ve svazku nemusí měnit svoji víru a konvertovat k islámu. Protože Ústředí muslimských obcí nedosáhlo na II. stupeň registrace dle zákona č. 3/2002 Sb., čímž by získalo právo konat obřady, při nichž jsou uzavírány církevní sňatky, tak muslimové podstupují civilní sňatek a případně následně absolvuji církevní sňatek v mešitě²⁰ nebo na jiném vhodném místě.

Mohou nastat i případy, kdy se pár rozhodne pouze pro obřad v mešitě bez předešlého civilního sňatku. Přestože snoubenci budou tento krok interpretovat, jako právoplatné uzavření manželství před Bohem, tak před českými úřady budou stále vystupovat jako nesezdaný pár.

¹⁷ V islámu není dovolen pohlavní styk mimo manželství. Pokud by k němu došlo, jedinec by se vystavil nebezpečí přísného trestu.

¹⁸ *Wáli* je velmi důležitou postavou především v řešení rodinných neshod mezi manželi. Pokud dojde v manželství k rozepři, tak by se žena měla nejprve obrátit na *wáliho*, který by se měl pokusit s jejím manželem spor urovnat, aby nemusel být konflikt řešen mezi manželi. V ČR je to komplikace, obzvláště pokud právní zástupci manželky pobývají mimo zemi a nejsou k dispozici.

¹⁹ *Mahr* nemusí představovat pouze finanční obnos, ale také může být příslibem manžela, že manželku naučí arabsky nebo recitovat Korán.

²⁰ V mešitě může být po snoubencích vyžadováno doložit potvrzení o uzavření civilního sňatku, potvrzení o vyznání snoubenců, nebo potvrzení o rozvodu. Tyto podmínky se však odvíjejí od konkrétních situací.

Toto odlišné pojmání církevního a civilního sňatku by mělo být pracovníky OSPOD reflektováno. Některé státy akceptují potvrzení z mešity o uzavření sňatku jako právoplatnou úřední listinu.

V islámu je možné v manželství pojmout za manželky až čtyři ženy, ale je stanoveno, že manžel musí ke všem přistupovat, jak po stránce materiální, tak citové, stejně. Náročnost tohoto závazku v kombinaci s povinnostmi, které mužům z manželství vyplývají, v praxi vede k tomu, že se jedná o okrajový jev. V ČR se setkáme s rodinami, které jsou tvořeny více manželkami, nejčastěji ale u návštěvníků lázní či turistů. Oficiální sňatek je uzavřen mezi mužem a jednou manželkou, s ostatními manželkami uzavírá muž pouze církevní sňatek a tyto manželky nepoživají, s ohledem na zdejší právní systém, obvyklá práva (např. dědické právo). V našem případě se však jedná o ojedinělé případy, jejich výskyt ale nelze vyloučit.

Manželství zaniká v případě úmrtí jednoho z partnerů, rozvodem, vykoupením nebo zneplatněním na základě prohlášení soudce. Rozvod je většinou aktem muže, který jej provede tzv. zapuzením. Formule „zapuzuji tě“ musí být vyslovena třikrát, a to vždy v období mezi dvěma periodami ženy. Po rozvodu je stanovena čekací lhůta, která u těhotných žen trvá do porodu dítěte, jinak tři menstruační cykly (Potměšil 2012a: 130 – 131).

5.1.4.1 Péče o dítě po rozpadu manželství - opatrovnictví

V případě, že dojde k rozvodu rodičů, je dítě svěřeno do tzv. opatrovnictví, jímž se rozumí péče o nezletilé dítě s ohledem na jeho potřeby, výchovu a pomoc v záležitostech, které samo nezvládne. Podle islámského práva se opatrovníkem zpravidla stává osoba ženského pohlaví (nejčastěji matka), která se stará o výchovu dítěte, ale nespravuje jeho majetek. Pokud by matka nesplňovala některou z podmínek péče²¹, přebírá péči o dítě její matka, protože péče o dítě patří v první řadě matce a opatrovnictví jako takové patří do rodiny matky, má přednost před rodinou otce (Al-Sbenaty 1998: 61).

²¹ Osoba opatrovníka, resp. osoba, která se stará o dítě, musí podle islámského zákona splňovat následující kritéria:

1. Právní způsobilost a způsobilost k právním úkonům, protože osoba, která má o dítě pečovat, musí být způsobilá pro právní úkony spojené s touto péčí a s jejím výkonem. Např. osoba opatrovníka nesmí být nositelem vážné duševní poruchy.
2. Zletilost.
3. Způsobilost k výchově. Matka nesmí být např. nemocná, příliš stará, aby nezanedbávala péči o dítě a jeho výchovu atd. Je ale brán zřetel i na chování opatrovníka a na jeho vlastnosti.
4. Aby byla osoba opatrovníka muslimka, je velmi důležité dítě vychovávat v islámském prostředí.
5. Aby nebyla osoba opatrovníka vdaná. To znamená, že matce přísluší výchova dítěte, dokud se nevdá. Tato podmínka je proto, aby se dítě nedostalo do rodiny, v níž by se necítilo dobře nebo v níž by mu bylo ukřivděno na úkor ostatních dětí. Některé islámské školy však nevážou automatický zánik opatrovnictví na vdávání ženy. Podle nich opatrovnictví pokračuje, dokud vůči němu někdo nevznesne námitku.

Stejně jako během manželství, tak i během rozvodu je povinností manžela manželku a děti zaopatřit. To znamená, že otec je povinen zajistit matce i dítěti vhodné obydlí, ošacení, jídlo, atd. až po dobu, dokud opatrovnictví nezanikne. Navíc je matce určena odměna za opatrovnictví nezávisle na povinnosti otce zajistit výživu matky i dítěte. Tato odměna se určuje podle finanční situace otce a na základě dohody mezi otcem a matkou, resp. osobou, která opatruje dítě (osoba opatrující dítě se může této odměny zříci) (Al-Sbenaty 1998: 61).

Na rozdíl od české legislativy, opatrovnictví ze strany matky zaniká v okamžiku, kdy se dítě již dokáže postarat samo o sebe (např. dokáže se samo najíst, obléci, atd.). Některé právní školy islámských zemí vymezují dobu péče dovršením věku 7 až 9 let, přičemž tuto dobu mohou rodiče po dohodě prodloužit nebo ji může v odůvodněných případech soud na základě žádosti některého z rodičů zkrátit či prodloužit. Po skončení opatrovnictví připadá opatrovnictví dítěte otci. Pokud by došlo k neshodě mezi otcem a matkou ohledně toho, u koho dítě zůstane, může se dát možnost dítěti, aby se samo rozhodlo, u koho by chtělo zůstat²² (Al-Sbenaty 1998: 62).

5.1.4.2 Péče o dítě po úmrtí rodičů - adopce

Adopce v islámu vykazuje odlišnosti ve srovnání s adopcí, tak jak je známá české legislativě. Základním rozdílem je, že adopce dítěte nemá žádný právoplatný efekt. Přijetí dítěte je chvályhodným skutkem, ale i když je v určité zemi z legálního hlediska platné, podle šarí'y nemá žádné důsledky (Dvořáková 2008). Jinými slovy, islám zakazuje adopci, tedy připsání dítěte do rodiny, ze které ve skutečnosti nepochází.

éče o sirotka tedy v islámu vypadá tak, že rodina o dítě pečuje a chová se k němu stejně jako k ostatním svým dětem, pokud nějaké má, ale nedává mu své příjmení a není považováno za jejich (Sunna 2014). Konkrétně jde o situace, kdy muž přivede do domu sirotka, aby ho vychoval, vzdělal a staral se o něj jako o vlastní dítě. Nenazývá ho svým jménem a nedává mu práva, které islámské právo vyhrazuje pro vlastní děti, např. dědické právo (Al-Qaradáwí 2004: 159.). Tato skutečnost je zakotvena v Koránu: „...a neučinil (Alláh) z vašich adoptivních dětí vaše syny skutečné. To jsou jen slova vaše, vyřčená ústy vašimi, avšak pouze Bůh mluví pravdu a vede po cestě správné. 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...“ (Korán 33: 3-4). Z uvedeného pak plynou některé další skutečnosti, například že adoptivní syn se může oženit s dcerou adoptivních rodičů, protože není jeho skutečnou sestrou.

²² Hlavní zásada, kterou se mají rodiče nebo soud řídit při určování osoby opatrovníka, je prospěch samotného dítěte.

Podle jednoho právního stanoviska (*fatwá*) lze adopci povolit pouze v naléhavých případech, kdy muslimský sirotek žije v západní zemi, kde péče o něj bez adopce není možná a kde by se jinak dostal do rukou nevěřících. Jako v mnohých jiných případech přináší muslimům život na Západě dříve neznámé situace a právní stanoviska je posuzují (často rozporuplně). Potom třeba platí, že ve zmíněném případě lze učinit výjimku, protože je přednější budoucnost dítěte a adopci je v takovém případě možné provést (Sunna 2014).

5.2 Dítě v islámu

Jedním z nejdůležitějších cílů manželství je zplození dítěte, které manželé budou společně vychovávat. Podle islámského práva jsou práva a povinnosti otce a matky ve vztahu k dítěti odlišné. Jsou rozlišovány práva a povinnosti při faktické péči o nezletilého a zodpovědnost v jeho osobních záležitostech (výchova, vzdělání, správa majetku). „*Podle islámského práva sice může být v prvních letech dítěte matka zodpovědná za péči, otec nicméně zůstává i nadále zákonným zástupcem dítěte. Je na matce, aby se o dítě starala, např. ho ráno poslala do školy a zajistila základní lékařskou péči, otec ale rozhoduje, do jaké školy dítě bude chodit a zda půjde na operaci, či nikoli.*“ (Bezoušková 2013: 148) Velmi zjednodušeně by se dalo říci, že otec dítěte se nalézá v pozici koordinátora a matka se věnuje praxi.

Starost o dítě, jak již bylo řečeno dříve, je v prvních letech života dítěte svěřena matce, případně jiné osobě²³. Jejím úkolem je dítě vychovávat, chránit ho tak, aby mu nebylo ublíženo a dbát jeho zájmů. Toto právo matky je vymezeno v základních náboženských textech islámu (v Koránu a tradici) (Bezoušková 2013: 149).

Dětství je podle islámského práva (*fikh*) vymezeno obdobími narození a puberty. Pravidla ohledně výchovy dětí jsou v islámu poměrně komplexní a důsledná, odráží se na nich Muhammadova zkušenost s osiřením, proto je vztah k dětem a výchově předmětem řady ustanovení. Po narození má být dítě zavinuto do lněného prostěradla či barevné látky s výjimkou žluté. Narození provází oslavy, sedmého dne po narození bývá uspořádána hostina pro přátele a sousedy. Zvyklosti jsou různé v různých islámských kulturách. Nejvýznamnější je dávání jména, se kterým se někdy pojí slavnost oběti. Jinou rozšířenou tradicí je stříhání vlasů – oba rituály zahrnují prvek charity vůči potřebným.

²³ Není-li možné, aby o dítě pečovala matka, právo na péči o dítě přechází na jiné rodinné příslušníky. Obecně mají přednost ostatní ženy v pokrevní linii matky, není-li jich, pak v linii otce.

Dítě je považováno za nejcennější statek a významnou hodnotu. V den posledního soudu budou rodiče dotazováni, jak dítě vychovali. Děti mají být vedeny k poslušnosti vůči rodičům a rodiče je mají postupně vést k náboženským úkonům. Pubertou dětství končí a jedinec se stává plnoprávným členem muslimské obce (Ostřanský 2009: 39-41).

5.2.1 Povinnosti a práva dítěte vůči rodičům a naopak

Povinnosti a práva rodičů a dítěte jsou vzájemná. Rodiče a dítě jsou v islámu svázáni společnými povinnostmi a vzájemnými závazky a islámské právo operuje s ústřední závislostí dítěte na rodičích. Islám přiznává rodičům rozhodující roli při formování dětské osobnosti.

Rodiče mají právo očekávat a vyžadovat od svých dětí poslušnost a děti by měly být zodpovědné za poskytování podpory a výživy rodičům v jejich pozdějším věku: „*Pán tvůj rozhodl, abyste nikoho kromě Něho neuctívali a abyste rodičům dobré prokazovali. A jestliže jeden či oba z nich u tebe zestárnou, neříkej jim 'Fuj!' a neodbývej je stroze, nýbrž mluv s nimi slovem laskavým!*“ (Korán 17:23). Toto pojetí je základním stavebním kamenem mezigenerační solidarity, která současně plní významnou ekonomickou roli.

Základní práva dítěte vůči rodičům jsou zakotvena v Koránu a dají se shrnout do několika zásad. První je, že žádné dítě se nesmí stát příčinou omezení práv (zkrácení) některého z rodičů: *A není nikomu uloženo nad možnosti jeho; nechť matka žádná není zkrácena kvůli dítěti svému a nechť není otec žádný zkrácen kvůli dítěti svému. A dědici připadá stejná povinnost* (Korán 2:233). A to platí i naopak – rodiče by neměli nijak „krátit“ dítě. Jeden z hadíthů říká, že *„nejlepší z mužů je ten, který se nejlépe chová ke své ženě. Nejlepší způsob, jak může muž utratit své peníze, je investovat je do svých dětí“* (Hrdličková 2010).

Za druhé, v Koránu je také zanesena skutečnost, že rodiče se nedokážou vždy vyvarovat nedbalostí při výchově nebo přílišné péči. Proto jsou v Koránu ustanoveny určité zásady a upozornění. Například: *„děti jsou radostí života a zdrojem pýchy, semeny marnosti a falešného bezpečí, prameny zklamání a pokušení“* (Abdalati 2010: 127). V Koránu je samozřejmě zdůrazňována duchovní složka. Tedy, že každý jednotlivec, rodič nebo dítě, má přímý vztah k Bohu a nezávisle na ostatních zodpovídá za své skutky.

Z nejvíce nezcizitelných práv dítěte v islámu je právo na život a na stejné životní šance. Uchování života dítěte je třetí příkázání islámu (Korán 6:151).

5.2.2 Povinnost vyživovat dítě

Jedním z práv nezletilého dítěte je právo na výživné. Toto právo se vztahuje především na otce dítěte, který je odpovědný za finanční zaopatření své rodiny (především své manželky a dětí). Období, po které má otec povinnost vyživovat své potomky, se různí v závislosti na pohlaví dítěte. U chlapců vyživovací povinnost končí ve chvíli, kdy je sám schopen si zajistit (prací) takové finanční prostředky, aby pokryl své životní náklady.²⁴ U dívek je hraničním okamžikem uzavření jejich manželství (Bezoušková 2013: 150 - 151).

²⁴ Pokud je chlapci bráněno vykonávat povolání z důvodu nemoci, či hendikepu, vyživovací povinnost otce přetrvává až do případného zlepšení jeho situace.

6 Jednání pracovníků OSPOD

V tomto oddíle je věnována pozornost otázkám komunikace s muslimským rodinným systémem. Jednotlivé návody a doporučení mají sloužit tomu, aby se předcházelo možným nedorozuměním a konfliktům, jejichž kořeny mají původ v odlišné sociokulturní zkušenosti komunikačních aktérů, tedy i v jejich odlišných očekáváních a naučených vzorcích jednání.

Nejprve se text zaměřuje na přehled profesních kompetencí pracovníků OSPOD a následně uvádí způsoby, jak mohou být jednotlivé kompetence sociálních pracovníků prostřednictvím příslušných znalostí o muslimech rozvíjeny. V této části čtenář nalezne argumentaci, proč by měl být pracovník v rámci svého rozvoje vybaven odpovídajícími vědomostmi. Následuje pasáž věnovaná představení rámcového vztahu mezi muslimským rodinným systémem a sociálním pracovníkem. Uvedená zkušenost tvoří vztahový rámec případné spolupráce zúčastněných stran – sociálního pracovníka a rodiny. V návaznosti na probrané text specifikuje obecné zásady týkající se komunikace s muslimy, a na samotný závěr mají prostor stěžejní problémy, s nimiž se v rámci činnosti pracovníci OSPOD setkávají, jsou aplikovány do prostředí muslimské rodiny a rovněž nastíněny možné postupy, jak by bylo vhodné v uvedených situacích postupovat.

6.1 Kompetence pracovníků OSPOD

Pojem kompetence je v sociální oblasti chápán ve dvou základních významech. Kompetence je jednak vymezována jako pravomoc jedince, která v sobě zahrnuje navazující zodpovědnost za jím učiněná rozhodnutí. Taková kompetence je zpravidla jedinci připsána na základě dosažení požadované pracovní způsobilosti, jejímž předpokladem je zejména získání předepsané kvalifikace. Druhou možností, jak rozumět termínu kompetence, je považovat ho za schopnost vykonávat určité úlohy nebo soubory úloh a dosahovat přitom určité úrovně výkonnosti (Palán 2002: 98). Právě tento výklad pojmu přichází s tím, že se kompetence vždy odrazí v pracovní výkonnosti, ze které může být přímo odvozována.

Zmíněné dvojí chápání pojmu kompetence je možno v mnoha případech vnímat komplementárně, oba koncepty se vzájemně doplňují (Veteška, Tureckiová 2008: 26). Uvedené pozorujeme i v rámci činnosti pracovníků sociálně právní ochrany dětí, kteří v mnoha ohledech vystupují z pozice autority, která disponuje ve vztahu k šetřeným rodinám specifickými právy, současně se u nich očekává „schopnost“ a odbornost řešit problémy, které spadají do jejich gesce.

Míra klasifikačních požadavků vážící se na výkon sociální práce je pregnantně vymezena v rámci zákona č. 108/2006 Sb., o sociálních službách. My budeme sledovat spíše druhé chápání pojmu kompetence ve smyslu schopnosti sociálního pracovníka konat jisté úkoly, které lze klasifikovat rozličným způsobem.

Jako východisko nám slouží pojetí Belze a Siegrista (2001: 166-167), kteří rozlišují kompetence sociální, kompetence ve vztahu k vlastní osobě a kompetence v oblasti metod. Sociální kompetence jsou dovednosti uplatňované v jednání s druhými jedinci, ať se již jedná o klienty, spolupracovníky nebo ostatní pomáhající aktéry, kteří mají co dočinění s klientskými případy. Kompetence ve vztahu k vlastní osobě zahrnují schopnosti regulovat sebe sama, umět získávat zpětnou vazbu plynoucí z vlastního prožívání a chování, motivovat se k dalšímu seberozvoji. Metodické kompetence se týkají schopnosti koncepčně řešit jednotlivé pracovní úkoly v souladu se zájmy organizace i jednotlivých klientů.

Peters-Kühlinger a Friedel (2007: 17) jmenují celkově jedenáct takových dovedností, které lze chápat jako dílčí kompetence. Až na jedinou výjimku se jedná o kompetence, které patří mezi kompetence sociální nebo kompetence ve vztahu k vlastní osobě.

Za dílčí sociální kompetence lze považovat:

- komunikační dovednosti,
- schopnost vcítit se,
- schopnost týmové spolupráce,
- schopnost působit důvěryhodně,
- schopnost zvládat konflikty,
- schopnost prosadit se.

Za dílčí kompetence ve vztahu k vlastní osobě:

- zdravé sebevědomí,
- schopnost přijímat kritiku a účinně kritizovat,
- být disciplinovaný, umět se sebeovládat,
- být zvědavý.

Výše uvedené dílčí kompetence mají spíše nepřímou vazbu na dosaženou úroveň vědomostí, i na znalost kontextu, ve kterém dochází k výkonu činnosti sociální práce. Existují však i výjimky, kupříkladu volba komunikačních strategií, schopnost působit důvěryhodně, také schopnost zvládat konflikty v jednání s muslimskou rodinou, vyžadují jisté znalosti, bez nichž se pracovník neobejde. Pokud má v případech jejich užití zohlednit kulturní odlišnosti, musí mít k dispozici odpovídající znalosti týkající se kontextu, i nácvikem osvojené dovednosti týkající

se účelných strategií vystupování v takovém kontaktu. Většina zmíněných kompetencí je však spíše odrazem sociální zkušenosti, jakož i osobní zralosti sociálních pracovníků. Vzděláváním a výcvikem je lze jen z části utvářet, případně i dále rozvíjet.

Díličními vědomostmi a situačním kontextem jsou více ovlivněny ty kompetence, které byly výše označeny jako kompetence v oblasti metod. V této souvislosti lze hovořit o odborných kompetencích, toto označení přesněji vystihuje jejich povahu. Odborné kompetence se dále člení. Havrdová (1999) je rozděluje do tří skupin, jedná se o kompetence: a) orientovat se a plánovat postup, b) podporovat a pomáhat soběstačnosti a c) zasahovat a poskytovat.

Pokud se poohlédneme blíže po obsahu odborných kompetencí, tak je můžeme podle Zastrowa dále členit na tyto kompetence:

- uplatňovat dovednost kritického myšlení v pracovním kontextu, včetně dovednosti uplatňovat teorii v praxi,
- pracovat v souladu s etickými principy sociální práce a s ohledem na pozitivní význam odlišností,
- rozumět rozličným formám a způsobům utlačování; znát strategie, jimiž se dá dosahovat sociální a ekonomické spravedlnosti,
- uplatňovat své znalosti při práci s cílovými skupinami na všech úrovních,
- uplatňovat své znalosti při práci se specifickými problémy,
- rozumět interakci mezi jednotlivcem a sociálními systémy různých úrovní,
- analyzovat vliv sociální politiky na život klientů, sociálních pracovníků a organizací poskytujících sociální služby (Matoušek a kol. 2003: 15).

Společným jmenovatelem odborných kompetencí je nutnost dosažení jisté úrovně vědomostí, které mají být v reálné praxi rozvinuty v požadované dovednosti. Pro jejich využití je rovněž nutná adekvátní orientace v prostředí sociálního kontaktu. Z uvedeného je zřejmé, že sociální pracovník vychází ze svých znalostí, které jsou nutné k dosažení pracovnímu výkonu, aplikuje je v reálném pracovním kontaktu.

Takovými znalostmi jsou bezesporu vědomosti, které se týkají charakteristik muslimských rodin, tyto pracovníkovi umožní lépe orientovat se v tomto pro nás specifickém prostředí. Uvedené skutečnosti následně determinují volbu jednotlivých strategií jednání s takovou sociální skupinou, aby došlo k dosažení plánovaných cílů sociální intervence. Návodným nástrojem v těchto činnostech je třeba metodika, kterou zrovna čtete.

6.2 Vztah muslimů a nemuslimů, resp. pracovníků OSPOD

V případě, že dojde k osobnímu jednání pracovníka OSPOD s muslimskou rodinou, je vhodné rozumět základním charakteristikám, mezi které patří vůbec skutečnost, jakým způsobem muslimská rodina, resp. muslimové pohlíží na nemuslimy, jakož i na pracovníky OSPOD. Přitom ve většinové společnosti přetrvává vžitý názor, že muslimové jednoznačně nemuslimy odmítají a zauímají k nim negativní postoje.

Co se týče obecného vztahu muslimů k nemuslimům, tak základní směrnice je obsažena v koránském verši: „*Bůh vám nezakazuje, abyste byli dobří a spravedliví vůči těm, kdož bojovali proti vám kvůli náboženství a nevyhnali vás z příbytků vašich, neboť Bůh věru miluje poctivé. Avšak Bůh vám zakazuje brát si za přátele ty, kteří proti vám bojovali kvůli náboženství, a ty, kteří vás vyhnali z příbytků vašich, a ty, kteří pomáhali při vašem vyhánění. A ti, kdož se s nimi budou přátelit, jsou nespravedliví!*“ (Korán 60: 8-9). Z těchto veršů je patrné, že pozice a kompetence pracovníka OSPOD by ve většině případů neměla být v rozporu s těmito verši. Je však důležité, aby pracovník OSPOD primárně nevystupoval jako nástroj restrikce, aby se ve své činnosti jednoznačně nezaštiťoval jen svou formálně přidělenou mocí. Uvedený postup zpravidla vede záhy ke vzájemné konfrontaci.

Důležitá je také znalost perspektivy vidění světa z pozice muslimů. Islám přichází s vlastní topografií světa, který dělí na *dár al-islám* (dům islámu) od *dár al-harb* (dům války). Islámské právo rozlišuje území, kde platí islámské zákony, od území, které je pod nadvládou nevěřících a má být potenciálním cílem *džihádu*. Dnes už ale toto členění muslimové moc neužívají, pro pobyt na našem území třeba označují jako *dár al-'ahd* (dům dohody). První kontakt obvykle poznamenává skutečnost, že zatímco je pro muslimy náboženství směrovníkem jejich života a nerozumí striktnímu oddělení náboženství od státu, tak sociální pracovník přichází se zcela jinou perspektivou: náboženství pokládá za soukromou věc klientů a obvykle s ním odmítá jakkoliv kalkulovat. Přitom platí, že klíčová pravidla a zásady pro svůj život muslimové odvozují z islámu a mají povinnost řídit se vzory duchovního života (Muhammad, sunna, světci, duchovní vůdci) a dodržovat pět pilířů víry (Denny 2003).

Důležitost náboženství se promítá i do klasifikace lidí kolem. Obvykle považují sociální pracovníky za křesťany, monoteisty, jsou pro ně lidmi Knihy, kteří mají dobrou výchozí pozici. Obvykle o společných prvcích křesťanství a islámu mají větší povědomí muslimové. Pro mnohé je překvapivé zjištění, že řada Čechů nevěří v Boha (obdobně jako pro Poláky), což už znamená propadnutí se na samé dno klasifikace lidských bytostí, ale někteří muslimové v tom vidí naději, že se tito nevěřící mohou časem přiklonit k islámu. Takže nad pracovníky nebudou lámat hůl,

ale čas od času zmíní některé přednosti života věřících. S ohledem na pozici pracovníka OSPOD ale mohou očekávat, že bude využívat své postavení k napravování některých problematických a patologických jevů, zejména ve smyslu ochrany dětí před svody společnosti. Přestože je podle islámských etických a náboženských norem nanejvýš žádoucí, aby byli věřící ve všech oblastech života maximálně soběstační, tak zároveň nejsou muslimy negativně nahlíženy situace, kdy věřící hledají pomoc u nemuslimů, na soukromé i veřejné úrovni, v technických, praktických záležitostech, které nemají žádnou spojitost s islámskou vírou (Koudelová 2009: 55-56). Nemuslim není a priori považován za nedůvěryhodného člověka, žádost o pomoc a její přijetí je podmíněno pouze důvěrou v něj (Al-Qaradáwí 2002: 240). Z výše popsaného tedy vyplývá, že muslimové mohou využívat pomoci nemuslimů, aniž by se cítili zahanbení a zároveň jsou motivováni vlastní náboženskou tradicí, aby usilovali o samostatné řešení a tím i dosáhli plné soběstačnosti. Doposud jsme zmiňovali rovinu náboženskou, ale řada muslimů je imigranty, kteří prochází etapou adaptace, jíž mnohdy provází dezorientace, neporozumění pravidlům a nedůvěra v okolní svět (kulturní šok). Tyto projevy, přestože se navenek občas tváří jako související s islámem, s ním nemají ve skutečnosti nic společného.

6.3 Obecná doporučení pro pracovníky OSPOD

6.3.1 Interkulturní komunikace

Interkulturní komunikací rozumíme druh komunikace, které se účastní příslušníci kultur, mezi kterými je pociťována určitá vzdálenost. V přístupu ke klientům by měli mít pracovníci OSPOD na zřeteli, že vstupují do komunikace s klienty, kteří operují s odlišnými druhy vnímání, jejich usuzování je kulturně a nábožensky podmíněno, a v návaznosti na uvedené užívají odlišné komunikačními styly, což se týká i neverbální komunikace. Pro vzájemné porozumění je proto zásadní správná interpretace verbální i neverbální složky komunikace vzhledem k celkovému komunikačnímu kontextu a nikoliv na základě své vlastní kultury. Klíčem ke zvládnutí interkulturních situací je senzitivita k rámci, ve kterém se pohybuje ten druhý, a schopnost citlivě prosadit v cizím pojetí světa svůj pohled. (Morgensternová 2007: 114) Právě proto se dále v textu zaměříme na specifika verbální a neverbální při komunikaci s muslimskými rodinami.

6.3.1.1 Verbální komunikace

Verbální komunikace je v interkulturních situacích častým zdrojem různých nedorozumění. S ohledem na skutečnost, že je muslimská rodina zpravidla tvořena párem cizinců z třetích zemí, tak komunikačním jazykem pracovníka OSPOD s klientem bude nejčastěji angličtina, ale také ruština. Lze také očekávat, že klienti z třetích zemí budou ovládat jeden z jazyků států, které v minulém století byly koloniálními velmocemi (např. Francie). Jak je tomu s arabštinou? V islámu se jedná o cenný jazyk, ve kterém je psaný Korán. Nicméně pro řadu klientů je to jazyk cizí, i v mešitách je slyšet málo – obvykle jen uvádí kázání a potom se přechází k jazyku, který je posluchačům blízký. Ale ani znalost jazyka nezaručuje to, že by se pracovník s klienty domluvil, z muslimů žijících v ČR arabsky hovoří odhadem třetina. Ale díky etnické roztržitosti platí, že většina členů rodin hovoří regionálními hovorovými jazyky (např. tuniský, syrský, egyptský dialekt), které mají odlišnou výslovnost nebo slova, nikoliv spisovnou arabštinou, kterou ovládají obvykle jen členové elit. V případě jazykové bariéry pak nezbyvá nic jiného, než zajistit překladatele, a to buď českého odborníka, nebo rodilého mluvčího. Při výběru rodilého mluvčího je potřeba si dát pozor, aby překladatel vůči klientovi nepocíťoval zášť a nechtěl mu svým špatným či překrouceným překladem uškodit. Tyto situace mohou nastat v případě, že klienti odešli ze země původu z politických nebo náboženských důvodů a překladatel je zastáncem státního režimu nebo jiného náboženského vyznání než klienti (příkladem může být konflikt v Sýrii, který oddělil ještě více různé regionální skupiny). Jinou záležitostí je, že od tlumočení očekáváme, že tlumočník přesně přeloží to, co říkáme. Ale v případě rodilých mluvčích obvykle platí, že tlumočník svou roli vnímá mnohem širěji a aktivně zasahuje do toho, co pracovník říká, nebo co říkají klienti. Tento aktivní překlad se může stát zdrojem dalších nedorozumění a nejasností a obvykle si svými postupy tlumočník upevňuje svou vlastní roli a spíše než tlumočení se dopouští velmi volné mediace.

Ideální je přimět klienty k tomu, aby se snažili vyjadřovat sami, byť s obtížemi. V případě, že se jedná o smíšené manželství, je možné aspoň s jedním z členů domácnosti hovořit česky, ale i v tomto případě je důležité vyslechnout všechny strany konfliktu, aby nedošlo ke zkreslení zapříčiněné upřednostněním výpovědi v českém jazyce. Díky tomu, že děti mají povinnou školní docházku, tak u nich lze očekávat aspoň minimální znalost českého jazyka. Pracovník by měl však vždy zvážit skutečnost, zda řešená témata odpovídají kognitivním kompetencím dítěte. V opačném případě může dojít k narušení vztahu mezi členy systému, jakož i ke zkreslení významu probíraného. Skutečnost, že jsou děti často pro tlumočení „po ruce“, na ně klade

značnou zátěž (často toho využívají lékaři, učitelé, pracovníci úřadů i neziskových organizací), samy mají tendenci překlad ovlivňovat, mnohdy nevědomě.

6.3.1.2 Neverbální komunikace

Pro komunikaci s klientem je také velmi důležitá její neverbální složka, která s sebou často nese silný emoční význam. Neverbální komunikaci můžeme rozřadit do několika oblastí, a to proxemiku, chronemiku, kineziku a haptiku. Všechny tyto složky mohou silně ovlivňovat komunikaci a kooperaci s klientem.

Nejvýznamnějším kulturní rozdíly nalézáme v oblasti proxemiky (dodržování interpersonální vzdálenosti), kdy např. lidé z Blízkého východu dodržují nejmenší vzdálenost, často pouhých 20 cm (Morgensternová 2007: 117). Takto malá vzdálenost od druhého člověka může být pracovníkem vnímána jako nepříjemné narušení osobní či intimní zóny. Výjimečné není také dotýkání se mezi muži, objímání.

Druhou oblastí je chronemika, jedná se o odlišné vnímání času. Západní společnost vnímá čas jako lineární veličinu, která se pohybuje od přítomnosti do budoucnosti. Oproti tomu v islámských zemích má čas spíše cyklický charakter a náboženský ráz. Cyklicita je nejvíce patrná v každodenních modlitbách, kdy se muslimové 5krát denně ve stanovený čas modlí. Zvláštní místo mezi nimi zaujímá modlitba páteční. Chod modliteb určuje celý denní rytmus. Podle Pelikána (2014) je běžné, že se v Arabských zemích schůzky nesjednávají na určitou hodinu, ale na blíže neurčený čas po některé z modliteb během dne (např.: sejdem se po Asru). Tento zvyk koresponduje s označením za polychronickou kulturu (Hall 1976), která vychází z více flexibilnějšího pojetí a vztahu k času – provádí se více činností najednou a méně se časově plánuje. „*Čas je vnímán spíše cyklicky a celostně a přílišný časový nátlak není vnímán pozitivně a může být dokonce chápan jako neochota jednat či jako zlehčování řešeného problému, neboť není-li poskytnut dostatek času, znamená to, že není brán vážně (ani samotný problém, ani komunikační partner) – takové chování může být chybně interpretováno jako výraz neúcty. Následkem toho může být náš komunikační partner logicky méně ochotný ke kompromisům nebo jednání vůbec.*“ (Morgensternová 2007: 127 - 128) Toto má dopad na jednání s klienty ve dvou ohledech. Zaprvé je zde prostor pro jistou časovou „nespolehlivost“, zadruhé je limitující prostor, který lze danému klientovi poskytnout.

Další oblastí, ve které existuje mnoho odlišností, je kinezika. Jedná se o pohyby těla v sociální interakci a jejich koordinaci. Například v rámci výrazu tváře zvednuté obočí často v arabských zemích indikuje záporné stanovisko, intenzivní oční kontakt může být oboustranně mylně interpretován jako určitá forma sexuální výzvy. Z pohybů těla a posturiky by se měl pracovník

při jednání s klientem z muslimské rodiny vyvarovat takové pozice, kdy by mohli klienti spatřit jejich podrážky bot. Toto chování je považováno za velmi nezdvořilé, či dokonce urážlivé, protože podrážky bot jsou v islámské kultuře vnímány jako velice nečisté, protože jsou v neustálém kontaktu se znečištěnou zemí. Do mešit se vchází bez bot a muslimové před modlitbou provádějí očistu nejen rukou, ale i nohou. Házení bot po někom je vážnou urážkou. Z podobného důvodu je nevhodné konzumovat potraviny levou rukou, která je považována za nečistou. Podat jídlo levou rukou nebo jí někoho uchopit, je považováno za hrubou urážku a nesmí se jí uchopit nic, co by se mohlo být jen symbolicky znečistit. Přestože důvod nečistoty (očista po vykonané potřebě) už v řadě zemí vymizel, tak na pozoru by se měli mít obzvláště leváci.

Poslední oblastí je haptika. Obecně platí, že arabsko-islámská kultura je typickou kontaktní kulturou, to však platí pouze mezi příslušníky stejného pohlaví. Velmi důležité jsou muslimské pozdravy doprovázené podáním ruky. Zde se však může vyskytnout komplikace, v podobě odmítnutí podání ruky, kterou pracovník může vnímat negativně. Jedná se o to, že muž muslim obvykle nepodá ruku ženě, pokud to není jeho příbuzná (výjimkou je diplomacie, ale i zde bylo např. v roce 2015 považováno za překvapení, když manželka amerického prezidenta Michelle Obamová při návštěvě Saúdské Arábie ruku sama nenabízela a čekala, jestli jí muži podání ruky nabídnou. Ty, kdo tak neučinili, pouze pozdravila kývnutím hlavy),

Naopak zase platí, že žena muslimka nepodá ruku muži. Podání ruky příslušníkovi jiného pohlaví je v tomto případě nahrazeno položením pravé ruky na srdce.

Z výše představených behaviorálních kompetencí uvádíme následující shrnutí, čeho by se měl pracovník OSPOD vyvarovat, pokud to není v rozporu se zákony ČR, a čeho naopak docílit v komunikaci s muslimským klientem.²⁵

Tab. č. 3.: Nežádoucí a žádoucí postupy v interkulturní komunikaci

Čeho se vyvarovat:	Čeho docílit:
Označovat to, co probíhá v jejich vlastní kultuře, za „přirozené“, a „správné“, a vše, co probíhá v cizích kulturách, za „nepřirozené“ a „nesprávné“	Zvýšení senzitivity vůči jedincům, kteří jsou příslušníky jiné kultury.
Vnímat zvyky vlastní skupiny jako univerzálně platné; to co je dobré pro nás, je dobré pro každého.	Snížení kulturního šoku.
Myslet si, že normy, role a hodnoty vlastní skupiny jsou správné.	Zlepšení interkulturní komunikace.

²⁵ Tento seznam vychází z Interkulturního výcviku.

Věřit, že je přirozené pomoci členům vlastní skupiny a spolupracovat s nimi	Získání komunikačního respektu (verbální a neverbální přenos pozitivního pohledu).
Jednat ve prospěch vlastní skupiny	Nezaujímaní soudů a vyhýbání se moralizujícím a hodnotícím stanoviskům.
Cítit hostilitu (nepřátelství) vůči cizím skupinám	Uvědomění si vlastních hodnotových orientací a vnímání a jejich vlivu na lidskou interakci.
	Prohloubení empatie, flexibility a tolerování odlišnosti.

Zdroj: Morgensternová 2007: 142 – 143.

6.3.2 Strategie jednání a komunikační styly

Při samotném jednání s muslimskou rodinou by měl pracovník brát na zřetel, že obzvláště u arabských kultur se můžeme setkat se dvěma odlišnými komunikačními styly – „diplomatickým“ a „důvěrným“. *„Diplomatické chování znamená korektní, slušný, zábavný a v podstatě neosobní způsob jednání. Je dovoleno lhát, pokud se tím člověk vyhne urážce druhé osoby a nekomunikování ožehavých témat bývá chápáno jako projev slušného chování. Důvěrné chování je užíváno při kontaktu s nejbližšími osobami – rodinou, přáteli. Lhát není dovoleno, dbá se na důvěrnost sdělených informací, které by se neměly dostat mimo jasně ohraničenou skupinu osob“* (Derianová 2002: 42 – 43). Především u diplomatického stylu chování může pracovník narazit na skutečnost, že klient v dané chvíli vše odsouhlasí, ale následně nic z domluveného nevykoná. Cílem sociálního pracovníka by mělo být, aby při komunikaci s takovýmto klientem proniknul do důvěrného komunikačního modu. Jedním z hlavních prostředků je získání si důvěry a respektu.

6.4 Náplň práce oddělení sociálně-právní ochrany dětí s muslimskou rodinou

V další části textu se věnujeme několika situacím, se kterými pracovníci OSPOD přichází do kontaktu a musí se jimi zabývat.

6.4.1 Rodina neplní (nebo z objektivních příčin nemůže plnit) své stěžejní funkce (vč. náhradní rodinné péče)

Jedná se o situace, kdy rodina nebo její náhradní varianta není schopna plnit své stěžejní funkce, kterými jsou funkce biologicko-reprodukční, ekonomická, východně-vzdělávací a emocionální. Jinými slovy se jedná o situace, kdy se dítě nachází bez vlastního rodinného zázemí. Uvedené je způsobeno nezvládnutím výkonu rodičovské role, dále rozpadem rodinného systému, či jeho zánikem vinou úmrtí jednoho nebo obou rodičů. Tematika nezvládnutí rodičovské role bude probrána i v následujícím oddíle (dítě je ohrožováno jednáním ze strany druhých osob). Rovněž

se objevuje v případech, kdy je nutno dítě svěřit do náhradní výchovy. OSPOD pak zprostředkovává osvojení a pěstounskou péči, je v kontaktu s dítětem v rámci ústavní péče. Uvedené se týká i případů úmrtí rodičů dítěte. V případech rozpadu rodinného systému sehraávají pracovníci OSPOD roli „kolizního opatrovníka“, který je ustanoven dítěti soudem, koná se tak s cílem respektovat zájmy a potřeby dítěte v situaci se rozpadající rodiny.

Do této kategorie řadíme především rozvod a svěření dítěte do péče, domácí násilí a účelové sňatky.

6.4.1.1 Rozvod a svěření dítěte do péče

Sňatek může být z pohledu muslima uzavřen dvěma v zásadě rovnocennými způsoby, a to v podobě civilního sňatku podle zákonů ČR nebo v podobě náboženského sňatku podle islámského práva, který nespadá pod českou jurisdikci, v praxi mohou nastat případy, kdy se pár rozhodne pouze pro obřad v mešitě bez předešlého civilního sňatku a jejich manželství je sice z hlediska náboženského legitimní, ale nemá žádný legální základ. V případě rozchodu či rozvodu rodičů řeší svěření dítěte do péče příslušný soud. V těchto souvislostech lze očekávat, že dítě bude svěřeno matce. Jak bylo řečeno výše, podle islámského práva se opatrovníkem dítěte z pravidla stává osoba ženského pohlaví, ale pouze po dobu, kdy se dítě samo o sebe nedokáže postarat a v okamžiku nabytí částečné samostatnosti (mladší školní věk) může o svěření do péče začít usilovat jeho biologický otec. Toto „předání“ péče je jiné ve srovnání s našimi procedurami a vyhrocená podoba takového konfliktu může ústít až v únos dítěte.

6.4.1.2 Domácí násilí

V rámci domácího násilí, můžeme konstatovat, že stejně jako v české společnosti, tak i u migrantů, v našem případě ze třetích zemí, jsou zastoupeny všechny formy domácího násilí, tedy násilí psychické, ekonomické, fyzické a sexuální. Oběťmi domácího násilí mohou být všichni členové domácnosti (muž, žena, děti). Bylo by však chybné na základě výskytu domácího násilí v muslimských rodinách tyto poznatky zevšeobecňovat a plošně vztahovat na všechny příslušníky dané skupiny.

Oproti obětem domácího násilí z majoritní společnosti, u obětí z muslimských rodin se mohou vyskytnout specifické důvody bránící opuštění násilného partnera. Tyto bariéry se zakládají na dvou základních faktorech, a to na statusu oběti, vycházející z pozice imigranta (faktor oslabení) a z náboženských a etnických norem rodiny a komunity (faktor posílení). V případě prvního faktoru překážky vychází především z oslabené pozice imigranta, neznalosti právního řádu ČR, nedůvěry až strachu z okolí a úřadů, dále obav ze ztráty povolení k legálnímu pobytu,

také obavy ze ztráty dětí a rovněž obav existenčních (schopnost uživit se a postarat se o děti v cizím neznámém prostředí).

K těmto faktorům se vážou i specifické spouštěče domácího násilí v rodinách (podobně jako u ostatních imigrantů), kdy se jedná o projev frustrace z obtížných životních podmínek, z nezvládané adaptace, pracovní zátěže nebo její absence (neschopnost zajistit rodinu), proměně tradičních rodinných rolí nebo sociální izolace. Do popředí vystupují zásadní potřeby spojení s přežitím: v důležitosti na první místo kladou imigranti zajištění legálního pobytu, dále otázku finančního zajištění dětí a sebe a až na posledním místě se nalézá otázka domácího násilí, které tak zůstává většinou neřešeno a nepotrestáno (Potměšil 2012a: 40 – 43).

Oproti oslabení způsobenému imigrací, které vytváří příležitost pro vznik domácího násilí, ztěžují situaci i vnitřní normy a tradice uvnitř muslimských rodin, kterými jsme se již zabývali dříve (např. Postavení ženy v islámu). Rodinné uspořádání je patriarchální, tím pádem je dominantním pohledem ten mužský. Žena ve svazku vystupuje především v roli matky a manželky, od které se očekává, že nebude pracovat a spíše se bude věnovat rodině, úkolem muže je naopak rodinu finančně zajistit. V takto nastaveném rodinném uspořádání dochází k domácímu násilí obvykle v případech, kdy je jedna z rolí nebo očekávání nenaplněna nebo se pod vlivem imigrace mění. Při absenci pomoci může domácí násilí eskalovat do odchodu/úniku obětí, které se tak vystavují případnému dalšímu násilí nebo výhružkám pomsty a smrti, a to ze strany své či manželovy rodiny (v zahraničí, např. v Německu, jsou tyto útoky známé jako *vraždy ze cti*), nebo samotného manžela (byl zaznamenán opakovaný výskyt i v ČR). Obvyklá je ale snaha tyto události skrývat před veřejností, a když už je řešit, tak v rámci širší rodiny, nikoliv prostřednictvím veřejné instituce. Jestliže v majoritní společnosti platí, že případy domácího násilí pronikají zpoza zavřených dveří velmi obtížně ven, tak v případě muslimských imigrantů je to ještě obtížnější, protože si ho aktéři spojují se selháním vlastních povinností a zodpovědnosti vůči své roli a okolí. V případě ČR se setkáváme s případy popisovaného domácího násilí v interetnických (smíšených) rodinách, kde obvykle muž začíná třeba i po čase harmonického soužití vyžadovat důslednější plnění očekávání od ženské role, čemuž se žena začne bránit.

Legitimizace domácího násilí se často vztahuje k jednomu z koránských veršů, který se vyjadřuje k postavení žen a jejich případnému trestání: „*A ty, jejichž neposlušnosti se obáváte, varujte a vykažte jim místa na spaní a bijte je! Jestliže vás jsou však poslušny, nevyhledávejte proti nim důvody!*“ (Korán 4:34). Ale – ohledně výkladu tohoto verše panují neshody i mezi muslimy a v komentářích a překladech Koránu jsou vkládány vysvětlivky, které mají tato slova zmírnit (Knotková 2008: 120). Muslimskými exegety (odborníci na náboženské texty) bývá

tento verš vykládán jako souhlas s mírným trestem, který může být pro stabilitu rodiny účinnější než dlouhé, nikam nevedoucí hádky.

Domácí násilí přirozeně nezasahuje jen jeho přímé aktéry (dospělý pachatel, dospělá oběť), ale traumaticky se dotýká i dětí. Uvedené může ústít v různé podoby poruch chování a emocí v dětském věku.

6.4.1.3 Účelové sňatky

Další možné konfliktní situace mohou nastat, pokud partner (cizinec) uzavřel s ženou (Češkou) sňatek za účelem získání legálního pobytu v zemích EU a nikoliv čistě z náklonosti k partnerce. Jedná se o případy, kdy se zvenčí velmi obtížně posuzuje, do jaké míry je vztah účelový nebo ne. Jedná se o fenomén tzv. bezness (v českém prostředí označován jako „dovolenkové lásky“), který většinou označuje aktivity ze strany místních obyvatel vůči turistům, jejichž smyslem je sňatkem získat nějaký statek (povolení k pobytu, peníze, nemovitost atd.). Beznesseři (ti, kdo vykonávají či praktikují bezness) jsou ve většině případů sezónně zaměstnáni v oblasti turistického ruchu a pochází z relativně méně ekonomicky vyspělých regionů dané země. Často nedokončili střední školu, nejsou vyučeni v žádném oboru a je pro ně problematické v regionech s vysokou nezaměstnaností najít dobře placenou práci. Kontakt s turistkami z Evropy v přímořských resortech tak pro některé z nich představuje snadný zdroj příjmů a zlepšení životní úrovně (Možná úskalí ... 2012).

Přestože bychom měli být opatrní při označování účelovosti sňatku a současně i hodnocení, že každé manželství uzavřené jako výsledek dovolené musí tendovat k problému, tak praxe ukazuje, že se jedná o (zne)užívaný způsob legalizace pobytu partnera v zemích Schengenu. Velvyslanectví ČR v Tunisku vydalo k této problematice zprávu (zaměřenou na muže z Tuniska), v níž zazněla informace o průvodních jevech manželství jako: *„vysoká míra rozvodovosti těchto sňatků, doprovázené často problémy souvisejícími s únosy dětí a vymáháním výživného. Přeposílání soudních dokumentů k rozvodu mezi českými a tuniskými soudy může trvat roky, než je manželství skutečně rozvedeno“* (Možná úskalí ... 2012). Případy důsledků těchto sňatků se projevují např. na půdě Center na podporu integrace cizinců, kam se ženy obrací o rady.

Případné potenciální riziko pro dítě (ať vlastní nebo děti z předešlého manželství) spočívá ve dvou faktorech, a to psychickém rozpoložení muže a právních specifikách vztahující se na děti ze smíšených manželství. Příchozí muž do ČR přijíždí bez znalosti místního jazyka a reálií, jeho vazby s domovinou jsou narušené a je pro něj velmi komplikované navazovat nové vztahy

v nové zemi, což vede k jeho izolaci²⁶ a finanční závislosti na manželce, kterou může vnímat jako selhání svých schopností při zabezpečení rodiny. S ohledem na nízké vzdělání příchozího muže nebo neuznání jeho vzdělání ze zahraničí je pro něj velmi složité se uplatnit na trhu práce nebo naleznout odpovídající pracovní pozici, což prohlubuje jeho frustraci, která v některých případech může přerůst v konflikty a domácí násilí.

Druhý faktor, který se již vztahuje přímo k danému dítěti, jsou právní specifika vztahující se na děti ze smíšených manželství v některých muslimských zemích. V případě společných potomků v nich získává dítě automaticky občanství narozením po matce i otci bez ohledu na místo narození. Pokud se přidržíme příkladu Tuniska, tak podle tuniských zákonů a tradic dítě také automaticky přejímá náboženství otce (pozn. toto platí obecně v islámu), včetně obřadů s tím souvisejících, jako je obřízka chlapců. Děti jsou tuniskou stranou brány vždy především za občany Tuniska. Bude se na ně např. vztahovat nutnost písemného souhlasu tuniského otce s jakýmkoliv vycestováním z Tuniska, a to i v případě rozvodu manželství a svěření dítěte do péče české matky, či v případě, že dítě bude držitelem českého cestovního dokladu, ale celní kontrola zjistí, že dítě má arabské jméno a příjmení (Možná úskalí ... 2012).

Z toho vyplývá, že se dítě může stát buď obětí týrání, nebo únosu otcem, resp. neudělení písemného souhlasu otce s vycestováním dítěte. V případě únosů je vždy třeba zjistit, zda daná země je smluvní stranou Úmluvy o občanskoprávních aspektech mezinárodních únosů dětí.

Jak uvádí Chima Youssef (2011: 48-50) při sňatku ženy z ČR s muslimem z arabského světa by se měly ženy řídit několika základními pravidly, aby předešly neúspěšnému manželství a případně domácímu násilí:

- Česká žena by měla před sňatkem lépe poznat rodinu muže, aby viděla, jak se k sobě členové rodiny chovají, jaké mají vzdělání, jaké je jejich společenské postavení, zda jsou konzervativní, či ne, z jaké jsou země a jaké tradice dodržují a v neposlední řadě, jestli je muž na svůj vztah před rodinou hrdý a jestli rodina bude akceptovat děti z tohoto manželství.
- Sexuální vztahy bez uzavření manželství nejsou v arabském světě obvyklé. V případě předmanželských vztahů je přirozeným vývojem uzavření manželství. Pokud muž nepožádá ženu o ruku, znamená to, že nerespektuje jejich vztah a nebere jej vážně.
- Pokud žena ví, že její partner chce manželstvím získat především vízum či trvalý pobyt v dané zemi, neměla by očekávat, že muž bude později dobrým partnerem, naopak by měla počítat s nižší úrovní chování.

²⁶ Tento problém se například pro občany Maroka snaží řešit Občanské sdružení marockých občanů v České republice.

- Žena by v hádkách nikdy neměla manželovi vyhrožovat vyhoštěním ze země.
- Je dobré si uvědomit, že není obvyklé dělat věci, se kterými manžel nesouhlasí a zároveň očekávat, že on její chování bude tolerovat. Je lepší se na případných problematických věcech domluvit předem. Pro arabského muže je důležitý pocit, že on je hlavou rodiny.
- Pro Araba je velmi těžké a nepříjemné se cítit slabý nebo méně schopný než jeho manželka/partnerka.
- Při uzavírání sňatků v arabské kultuře je muž obvykle starší než žena. Pokud se tedy muž ožení s výrazně starší ženou, může to zapříčinit další vnitřní konflikt, kdy muž bude pojmát manželství více jako sňatek z rozumu.
- Muž, který pije alkohol nebo užívá jiné návykové látky, je všude na světě stejný. To, že je někdo muslimem tedy neznamená, že se bude chovat více či méně agresivně.

6.4.2 Dítě je ohrožováno jednáním ze strany druhých osob

Nyní se přeneseme k situacím, kdy je dítě zanedbáváno, týráno nebo zneužíváno. Zanedbávání se vyznačuje absencí adekvátních aktivit ve vztahu k dítěti. K zanedbávání může docházet na úrovni biologické, psychické a sociální. Na rovině fyzické se jedná o nedostatky v oblasti výživy, zdravotní péče, dosažení hmotných standardů platných ve společnosti. Na rovině psychické se jedná o nevytvoření podmínek nutných k dalšímu rozvoji dítěte, rodina selhává především v procesech personalizace dítěte, jejich výsledkem má být vychování dítěte v autonomní bytost. Sociální rovina se projevuje nedostatečným zapojením a provázením dítěte do existujících sociálních sítí. Vinou uvedeného hrozí dítěti nebezpečí sociální izolace a exkluze, kdy se dítěti nedostává obvyklých práv platných ve společnosti. Týrání má podobu akce vůči dítěti, kdy je atakována fyzická nebo psychická integrita dítěte, čímž je narušován jeho plynulý vývoj. Jednou z podob týrání jsou situace domácího násilí, které mohou mířit přímo na dítě nebo kterých je dítě svědkem. Situace zneužívání se týkají především zneužívání sexuální povahy, kdy je dítě tlačeno do rolí, které neodpovídají věku dítěte. Ve zvláštních případech se však jedná rovněž o zneužívání k práci nebo navádění k deviantním formám obživy jako je žebrání nebo kradení.

V daných oblastech existuje řada sociokulturních vzorců, které v muslimských rodinách regulují péči a výchovu dítěte, a z naší perspektivy mohou být považovány za projevy syndromu CAN. Kupříkladu se jedná o poměrně ochranný postoj k dospívajícím dívkám, který v našich poměrech může být hodnocen jako tlak k sociální izolaci. V případě řešení jednotlivých obtíží je nutno zohlednit sklon muslimských rodin k celkové sociální izolaci (liší se ale co do intenzity a podoby v jednotlivých případech a to podle zastoupení etnické,

náboženské a kulturní identity), jakož i způsoby řešení nastalých obtíží. Rodina obvykle neventiluje své obtíže na venek a aktivně nevyhledává pomoc mimo rodinný systém a vlastní komunitu. Často se tak děje díky tomu, že rodina nezná, a tím i nedůvěřuje zdrojům vnější pomoci. Úkolem pracovníků OSPOD by mělo být přiblížit zdroje vnější pomoci rodině a zároveň komunikovat s pracovníky z neziskových organizací pracujících s cizinci, kteří obvykle znají rodiny dlouhodoběji a asistují jim v adaptaci. Problematické v tomto ohledu ale je, že pokrytí území ČR sociálními službami pro cizince vykazuje značné rezervy a není rovnoměrné (Baláž, Topinka 2014), takže někde může být obtížné vůbec takového partnera nalézt.

V určitých případech lze navázat spolupráci s jednotlivými muslimskými organizacemi na území ČR, které mohou poskytnout krátkodobou formu pomoci, případně distribuovat potřebné informace. Uvedené lze využít, pokud je daná rodina součástí jedné z mnohých muslimských komunit (např. marocké, turecké, arabské).

6.4.2.1 Vyčleňování muslimských dětí z veřejného prostoru (ve školách a dalších institucích)

Mezikulturní napětí ve vztahu k dítěti poměrně výrazně vystupuje v případech, kdy dítě navštěvuje výchovně-vzdělávací instituce, které jsou sekulárně orientované. Muslimské děti nebo celý rodinný systém, do kterého dítě náleží, mohou přicházet se specifickými a na zdejší poměry mnohdy neobvyklými požadavky, které se týkají podob a průběhu výchovně vzdělávacího procesu.

Můžeme identifikovat několik druhů takových požadavků, ke kterým se lze stavět více či méně vstřícně a respektovat je nebo je odmítat, jako cizorodý element, který nemá své místo v místní kultuře. Pracovníci školských zařízení, kteří zvolili spíše tolerantní přístupy k muslimům, uvádí, že toto nijak nenarušilo obvyklý chod organizace, naopak daný přístup vedl k rozvoji tolerance na straně všech zúčastněných aktérů. Odmítavý přístup vedl obvykle ke vzniku pnutí v rámci interpersonálních vztahů, v konečném důsledku posiloval xenofobní postoje zúčastněných aktérů.

Obvykle bývají v rámci školství tematizovány následující okruhy. V našich podmínkách se neobjevil požadavek týkající se oddělené výuky chlapců a dívek, muslimové v tomto případě respektují místní zvyklosti týkající se společné výuky s ohledem na genderové hledisko.

Požadavky týkající se zohlednění stravovacích návyků muslimských dětí jsou v našich podmínkách jen okrajově zmiňovány. Rodiče muslimských dětí většinou upozorní učitele na skutečnost, že jejich děti nesmí konzumovat výrobky z vepřového masa. Většinou si muslimské děti přinášejí stravu ze svých domovů, kterou v době obědových přestávek konzumují buď

odděleně, nebo společně s ostatními dětmi. Někdy se počítá i s eventualitou, že se muslimské dítě bude v polední přestávce chodit stravovat domů, řeší se ale otázka možných pozdějších příchodů do odpolední výuky, protože by nemělo k dispozici dostatek času na přesuny. Problémy týkající se stravování na školských akcích typu výletů nebo lyžařských kurzů se neobjevují, muslimští rodiče na tyto akce obvykle děti nepouštějí s odkazem na finanční náročnost akce.

Muslimské děti nevyslovují požadavky týkající se modliteb v průběhu výukového dne, nežádají ani zvláštní prostory určené k modlitbám. Žádné požadavky od muslimů nezazněly ani ve směru celkového uspořádání a výzdoby školy. Rodiče muslimských dětí nepožadují zvláštní úlevy pro své děti v době probíhajícího ramadánu (postního měsíce), kdy zejména děti na druhém stupni základní školy (věk mezi desíti až patnácti roky věku) dodržují předepsaný půst. Má smysl tyto skutečnosti zohledňovat, protože děti bývají s přibývajícimi hodinami vyčerpané. V několika málo případech své děti na konci postního měsíce neposlali rodiče s omluvou do školy, aby mohli v rodinném kruhu oslavit tento významný svátek.

Někdy bývají muslimy vznášeny požadavky týkající se tělesné výchovy. Tyto se však nevztahují na oddělený průběh tělesné výchovy u dívek a chlapců, protože výuka tělesné výchovy od druhého stupně odděleně probíhá. V několika málo případech trvaly dívky na nošení šátků i v průběhu tělesné výchovy, v čemž někteří vyučující spatřovali potenciální riziko způsobení úrazu (zachycení šátku o tělocvičné náradí). Daná skutečnost byla s jejich rodiči diskutována, tito své děti instruovali, jaké šátky mají nosit a jak je mají uvažovat, aby ke zmíněným potížím nedocházelo. Přes počáteční údiv vyučujících i spolužáků byla tato zvláštnost zúčastněnými stranami brzy akceptována a přestala vyvolávat zvláštní pozornost.

Největší pnutí vyvolávaly požadavky muslimů adresované učitelům týkající se výtvarné a hudební výchovy. Uvedené se týkalo především žadatelů o azyl, kteří na našem území v době nástupu svých dětí do zdejších školních zařízení pobývali jen krátce, a současně jim chyběla bližší zkušenost s průběhem výuky v rámci těchto předmětů (nebo vůbec povědomí o tom, co znamenají). Rodiče se opakovaně a důrazně zasazovali o to, aby jejich děti byly z těchto předmětů uvolněny s poukazem na to, že je to v rozporu s jejich vírou. Argumenty vyučujících, že daný postup neumožňují platné školní osnovy, se mívaly účinkem. Učitelé proto volili cestu vyjednávání, která se týkala podob výuky, rodiče byli přizýváni do hodin. V rámci výtvarné výchovy v případě kresby živých figur byla muslimských dětem zadávána nefigurální témata. V případě zpěvu pak tyto děti dostávaly úkoly z teorie hudby, bez nutnosti aktivně se podílet na zpěvu. Uvedené bez výrazných potíží akceptovali jak rodiče muslimských dětí, tak i samotné děti. Touto cestou se zažehnila potenciálně konfliktní situace.

Co se týče sexuální výchovy, která je rovněž součástí osnov a která probíhá odděleně dle pohlaví žáků, se neobjevily žádné zvláštní požadavky, které by se týkaly účasti dětí na daném typu výuky.

Medializovaný konflikt související s nošením šátků vzniknul v září 2013. Dvě studentky Střední zdravotnické školy ukončily studium poté, co jim vedení školy nepovolilo chodit do výuky v *hidžábu*. Celý případ byl složitější, ale jádro problému tkvělo především v nesouladu mezi školním řádem, Listinou základních práv a svobod, a antidiskriminačním zákonem. Celou kauzu uzavřelo prohlášení Veřejného ochránce práv takto: „*V českém právním řádu neexistuje zákonné omezení náboženských symbolů v systému vzdělávání, ani ve veřejném prostoru obecně. Danou problematiku upravuje v obecné rovině antidiskriminační zákon, který v ustanovení § 7 rozdílné zacházení z důvodu náboženského vyznání a víry připouští pouze, je-li odůvodněno legitimním cílem a prostředky k jeho dosažení jsou přiměřené a nezbytné. Pokud podmínka legitimního cíle není naplněna, ředitel/ka školy nejen, že nemůže užívání náboženských symbolů omezit školním řádem, ale nemůže ani rozhodovat, zda náboženský symbol povolí či nikoliv, neboť k tomu není zákonem zmocněn/a.*“ (Zpráva o šetření ... 2014: 15).

Je zřejmé, že k případným konfliktům vznikajícím mezi zažitými sociokulturními vzorci regulujícími podoby výchovně vzdělávacích interakcí a reálným chováním muslimských dětí docházelo často v případech, kdy se děti eventuálně jejich rodiče adaptovali v novém kulturním prostředí. Jiným případem je odchod studentek střední školy ze vzdělávacího procesu. V praxi se ukazuje, že řada muslimů nevznáší ultimativní požadavky, často nejmenují žádné potíže při vzdělávání dětí. Nastávají i situace, kdy okolí, spolužáci, učitelé očekávají, že se bude muslimské dítě chovat „jinak“, a ono žádné zvláštnosti či požadavky nevznáší. Jindy stížnosti na kulturní odlišnosti zastírají docela obyčejné projevy něčeho jiného (např. šikana). Jednotlivé rozpory a situace, jak ukazují zkušenosti, je možné překonat vyjednáváním a objasňováním zvolených postupů, což vede k zažehnání blížících se konfliktů.

6.4.3 Dítě je nositelem nežádoucích projevů

Především z důvodů disharmonického vývoje dítěte v neuspokojivých výchovných podmínkách se u něj mohou rozvinout nežádoucí formy chování, které jsou zaměřeny proti obvyklým společenským funkcím. Jedná se o situace, kdy děti vedou nemravný nebo zahálčivý život, který se projevuje odmítáním školní docházky, odmítáním nalezení si zaměstnání jako zdroje obživy, zneužíváním psychoaktivních látek, prostitucí, páchání přestupků nebo i trestné činnosti (činy jinak trestné, provinění). Do této kategorie spadají rovněž útky od rodičů nebo

osob odpovědných za výchovu dítěte, čímž je narušen žádoucí proces socializace dítěte. Tyto děti jsou pak v péči kurátorů pro děti a mládež, kteří jsou v kontaktu s dítětem i v situacích, pokud se toto nachází v zařízení ústavní výchovy.

Tyto obtíže zpravidla pramení z disharmonického rodinného prostředí, kterého je dítě členem. S ohledem na těsné vazby v rámci rodinného systému je vhodné tyto problémy řešit v těsné součinnosti se sledovaným systémem a v jeho kontextu. Zde se jako stěžejní technika sociální práce nabízí využití rodinných konferencí, kdy jejich součástí může být i představitel muslimské komunity (pokud je rodina součástí této komunity), který se zpravidla těší značné autoritě.

Specifickým příkladem, se kterým se může pracovník setkat, jsou mezigenerační spory a tenze. Jejich zdroj lze spatřovat v rozporu mezi kulturní identitou rodičů a kulturní identitou dětí. Kulturní identita rodičů spíše vychází ze země původu a jejich náboženského přesvědčení a kulturní identita dítěte je utvářena společností, do které se přistěhovalo nebo narodilo a vyrůstá v ní. Z toho vyplývá, že rodiče mohou klást nároky a určovat pravidla, které mohou být v rozporu s kulturní identitou dítěte, což vede ke konfliktu. Opačným případem může být větší příklon dítěte ke kulturním tradicím jednoho z rodičů, kdy ve srovnání s rodiči je ve svém vztahu k víře více ortodoxním, což může vést k postojovým sporům s rodiči. Oba tyto případy jsou známy ze zahraničí. U nás zaznamenáváme u dětí muslimů (druhá generace), které dochází do škol, že vyrůstají v rozpolceném světě, kde mezi sebou soupeří tlak na vykonávání tradiční role a školní výchova k individuálním hodnotám. Také v rodinách smíšených pozorujeme, že identitní napětí může končit buď úplným odmítnutím náboženství, nebo jeho vášnivou obhajobou.

6.4.4 Dítě se nachází v zařízení zajišťující nepřetržitou péči, včetně žadatelů o azyl nebo azylantů

Jedná se o zařízení, ve kterém mohou být saturovány potřeby dítěte, pokud k onomu uspokojení nemůže docházet v přirozeném výchovném prostředí. Příkladem takového zařízení jsou zařízení pro děti vyžadující okamžitou pomoc, střediska výchovné péče, školská zařízení pro výkon ústavní výchovy a případně i domovy pro osoby se zdravotním postižením. Rovněž se jedná o zařízení, ve kterých pobývají osoby, které ještě nedosáhly věku zletilosti a žádají na zdejším území o udělení azylu a jsou zde bez svého zákonného zástupce, díky čemuž lze na ně nahlížet jako na osoby výrazně zranitelné.

V rámci organizace je třeba, aby byly respektovány zvyklosti plynoucí z náboženského cítění jedince, které byly probírány v předchozích kapitolách.

Pokud je nezletilé dítě žadatelem o udělení mezinárodní právní ochrany bez doprovodu rodičů či blízkých, tak pracovníci OSPOD mohou být ustanoveni opatrovníky těchto dětí. Takovýto žadatel býval umístován do *Zařízení pro děti – cizince*, sídlícího v Praze, které mělo charakter školního zařízení pro výkon ústavní nebo ochranné výchovy. Od roku 2012 platí, že je těmto dětem – cizincům poskytována péče jako českým dětem a otevřela se cesta k zohlednění zájmů konkrétního dítěte a možnost využít náhradní rodinnou péči.

6.5 Komunikační partneři

Při jednání s rodinou, ve které je aspoň jeden z členů vyznavač islámu je v některých případech žádoucí obracet se o pomoc na organizace, kterých je členem, nebo které pracují s cizinci, jedná se o tzv. zdroje vnitřní pomoci. Spolky lze rozdělit na organizace orientované etnicky a organizace orientované nábožensky. Do spolků a organizací orientovaných etnicky řadíme jednotlivá velvyslanectví zemí, které jsou reprezentanty území, kde je islám státním náboženstvím, nebo vyznavači islámu tvoří většinu populace a pro občany své země mohou zajišťovat určité služby na území ČR., dále pak se jedná o národnostní spolky. Do spolků a organizací orientovaných nábožensky řadíme všechny islámské organizace, které buď spravují mešity a modlitebny nebo sdružují své členy na základě náboženského klíče a poskytují jim náboženské a sociální služby. V rámci zdrojů vnější pomoci řadíme jednotlivé neziskové organizace, které se věnují problematice migrace a práci s cizinci.

Tabulka č. 4.: Seznam vybraných velvyslanectví v ČR

Stát:	Zastupitelský úřad, adresa:	Kontakt:
Afghánistán	Komornická 1852/25, Praha 6 – Dejvice	Tel.: 233 544 228, Email: afg.prague@centrum.cz
Alžírsko	V Tišíně 483/10, Praha 6 – Bubeneč	Tel.: 233 371 142, Email: ambalger@mbox.vol.cz, Web: www.algerie.cz
Ázerbájdžán	Na Zátorce 783/17, Praha 6 – Bubeneč	Tel.: 246 032 422
Egypt	Pelléova 13/14, Praha 6 – Bubeneč	Tel.: 224 311 506, Email: embassyegypt@centrum.cz, Web: www.mfa.gov.eg/missions/czech/prague/embassy/en-GB
Indonésie	Nad Budňankami II 1944/7, Praha 5 – Smíchov	Tel.: 257 214 388, Email: embassy@indonesia.cz, Web: www.indonesia.cz
Irák	Mongolská 607/3, Praha 6 – Bubeneč	Tel.: 224 326 976, Email: iraqembassy@post.cz
Írán	Na Zátorce 669/18, Praha 6 – Bubeneč	Tel.: +420 220 570 454, Email: info@iranemb.cz, Web: www.iranemb.cz
Jemen	Pod Hradbami 664/5, Praha 6 – Střešovice	Tel.: 233 331 568, 233 331 598, Email: Yemen-embassy@seznam.cz
Kazachstán	Romaina Rollanda 621/12, Praha 6 – Bubeneč	Tel.: 233 375 642, Email: kzembas@bon.cz, Web: www.kazembassy.cz
Kosovo	Tržiště 366/13, Praha 1 – Malá Strana	Tel.: 257 217 775, Email: embassy.cz.republic@rks-gov.net
Kuvajt	Na Zátorce 673/26, Praha 6 – Bubeneč	Tel.: 220 570 781, 782, 783, Email: kuwaiti@volny.cz
Libanon	Lazarská 11/6, Praha 1 – Nové Město	Tel.: 224 930 495, Email: czklebemb@iol.cz
Libye	Nad Šárkou 781/56, Praha 6 – Dejvice	Tel.: 220 515 979, 220 515 838, Email: embassylibyaprg@gmail.com
Maroko	Na Zátorce 339/10, Praha 6 – Bubeneč	Tel.: 233 325 656, Email: sifamapragu@iol.cz
Pákistán	U Páté baterie 761/7, Praha 6 – Střešovice	Tel.: 233 312 868, Email: parepprague@gmail.com
Palestina	Internacionální 1307/12, Praha 6 – Suchdol	Tel.: 233 544 224, Email: Palestcz@mbox.vol.cz, Web: www.palestine.cz
Saúdská Arábie	Korunovační 622/35, Praha 6 – Bubeneč	Tel.: 257 316 606, Email: resa@saudiembassy.cz
Sýrie	Českomalínská 7/20, Praha 6 – Bubeneč	Tel.: 224 310 952, Email: souria@volny.cz
Tunisko	Nad Kostelem 725/8, Praha 4 – Braník	Tel.: 244 460 652
Turecko	Na Ořechovce 733/69, Praha 6 – Střešovice	Tel.: 224 311 402, Email: TR1@telecom.cz
Bosna a Hercegovina	Opletalova 958/27, Praha 1 – Nové Město	Tel.: 224 422 510, 224 422 511, email: embbh@iol.cz

Tab. č. 5.: Seznam krajanských spolků.

Název:	Adresa/kontakt:
OSMO - Občanské sdružení marockých občanů v ČR	https://www.facebook.com/pages/OSMO-Ob%C4%8Dansk%C3%A9-Sdru%C5%BEn%C3%AD-Marock%C3%BDch-Ob%C4%8Dan%C5%AF/192679827454735
TATAŘI V ČECHÁCH A NA MORAVĚ	http://www.tatar.cz/cexca/index.php
LIBANONSKÝ KLUB V ČR	http://libanonsky.klub.sweb.cz/
ČESKO-IRÁCKÉ SDRUŽENÍ	P. O. Box 6, Českobrodská 46, 190 12 Praha 912, Tel.: 602 287 830, fax: 281 930 815, e-mail: cisdruzeni@cisdruzeni.com Předseda: Ing. Faisal Ismail CSC., Internetová stránka: www.cisdruzeni.com
PAGUYUBAN INDONESIA CEKO (PIC)	Společnost přátelství s Indonésií i sdružení Indonésanů v ČR Rembrandtova 2191, 100 00 Praha 10, Tel.: 227 816 796, Předseda: Ing. Bismo Gondokusumo, tel.: 241 492 613, Kontaktní osoba: Ing. Sarodjo Siswartono, tel.: 224 251 792, 607 962 246
ČESKO-ÍRÁNSKÁ SPOLEČNOST (zaměřena na Írán, Tádžikistán a Afghánistán)	Senovážné nám. 23, P.O.Box 55, 160 00 Praha 6, Předseda: Mgr. Zdeněk Cvrkal, nám. Svobody 1188, 565 01, Choceň, kontakt: zdenek.c@seznam.cz
SPOLEČNOST ČESKO-KYRGYZSKÉHO PŘÁTELSTVÍ	Předseda Abdužapar Tagajev, tel. +996/611 122, mobil +996/700 012
ČESKO-UZBECKÁ SPOLEČNOST PŘÁTEL	Rýmařovská 431, 199 00 Praha 9, Kontakty: info@czeuzb.eu , info@barar.cz , Vedení společnosti: Ing. P. Hájek, Ph.D., Mgr. A. Lesník, Internetové stránka: www.CzeUzb.eu

Tab. č. 6.: Seznam vybraných islámských organizací v ČR

Název	Místo
Sunnitský islám	
Ústředí muslimských obcí	
Pražská mešita (Mešita na Černém mostě)	Praha
Mešita u Václavského náměstí	Praha
Informační kancelář a modlitebna, pasáž J. Grossmanna (u Václav. nám.)	Praha
Brněnská mešita	Brno
Alfirdaus	
Islámské kulturní centrum a modlitebna Na Košince	Praha
Modlitebna Al-Firdaus Olomouc	Olomouc
Turecká modlitebna	
Prag Merkez Cami	Praha
Ostatní	
Školící středisko a modlitebna	Karlovy Vary
Teplická mešita	Teplice
Al Medina	Kolová
Islámské centrum Hradec Králové	Hradec Králové
Modlitebna Karviná - Darkov	Karviná
Modlitebna - Studentská kolej Trója	Praha
Modlitebna Lázeňská 21/3 (pro turisty) Tereziny lázně	Dubí

Modlitebna Bolevecká (studentské koleje) blok L3, 6. patro	Plzeň
Modlitebna Harcov (studentské koleje)	Liberec
Modlitebna Boskovice	Boskovice
Šířitský islám	
Ahlulbayt centrum Kuřim	Kuřim

Tab. č. 7.: Seznam vybraných neziskových organizací zaměřených na práci s cizinci v ČR

Organizace	adresa	www stránky	email	telefon
Organizace pro pomoc uprchlíkům (OPU)	Kovářská 4, 190 00 Praha 9	www.opu.cz	opu@opu.cz	+420 284 683 545, +420 739 413 983
Sdružení pro integraci a migraci (SIMI)	Barranova 33, 130 00 Praha 3	www.migrace.com	poradna@refug.cz	+420 224 224 379, +420 603 547 450
Poradna pro integraci (PPI)	Opletalova 6, 110 00 Praha 1	www.p-p-i.cz	praha@p-p-i.cz	+420 224 216 758, +420 603 281 269
InBáze	Legerova 50, 120 00 Praha 2	www.inbaze.cz	info@inbaze.cz	+420 224 941 415, +420 739 037 353
Multikulturní centrum Praha (MKC Praha)	Náplavní 1, 120 00 Praha 2	www.mkc.cz, www.migraceonline.cz	infocentrum@mkc.cz	+420 296 325 345
Člověk v tísni, o. p. s.	Šafaříkova 635/24, 120 00 Praha 2	www.clovekvtisni.cz	migrace@clovekvtisni.cz	+420 226 200 400
Sdružení občanů zabývajících se emigranty (SOZE)	Mostecká 5, 614 00 Brno	www.soze.cz	soze@soze.cz	+420 545 213 643
META, o.p.s. - Sdružení pro příležitosti mladých migrantů	Ječná 17, 120 00 Praha 2	www.meta-os.cz	info@meta-os.cz	+420 222 521 446, +420 773 304 464
Centrum pro integraci cizinců, z.s. (CIC)	Kubelíkova 827/55, 130 00 Praha - Žižkov	www.cicpraha.org	info@cicpraha.org	+420 222 360 452
Evropská kontaktní skupina o.s. (EKS)	Dejvická 267/28, 160 00 Praha - Dejvice	www.ekscr.cz	info@ekscr.cz	+420 222 221 799
MOST PRO, o.p.s.	17. listopadu 216, 530 02 Pardubice - Zelené Předměstí	www.mostlp.eu	info@mostlp.eu	+420 467 771 170, +420 773 223 453
Charita Česká republika	Vladislavova 12, 110 00 Praha 1	www.charita.cz	sekretariat@charita.cz	+420 296 243 330
NESEHNUTÍ (NEzávislé Sociálně Ekologické HNUTÍ)	třída Kpt. Jaroše 18, 602 00 Brno	www.nesehnuti.cz	brno@nesehnuti.cz	+420 543 245 342, +420 605 239 579
La Strada CR, o.p.s.	P.O.Box 305, 111 21 Praha 1	www.strada.cz	lastrada@strada.cz	+420 222 721 810
Poradna pro občanství, občanská a lidská práva	Ječná 7, 120 00 Praha 2	www.poradna-prava.cz	poradna@poradna-prava.cz	+420 270 003 280

7 Srovnání „novosti postupu“

Česká republika prochází od roku 1989 dynamickým vývojem, jehož součástí jsou významné společenské změny a společenské problémy. Socioekonomická transformace, kterou vyvolal přechod od socialistického ke kapitalistickému společenskému uspořádání, současné otevření se vůči světu a začlenění se státu do nadnárodních struktur, vedly k novým jevům, procesům a sociálním rizikům, pro které stále hledáme řešení. Jedním z nových procesů byla pozvolná proměna společnosti ve společnost imigrační. Imigrace jiných státních příslušníků na území ČR se stala viditelným důsledkem otevření se národně státního prostoru vůči vnějším vlivům a procesům, které ve svých důsledcích ústily ve zcela nové sociální problémy. Počet „cizinců“ v populaci výrazně stoupl, zatímco v roce 1990 činil podíl migrujících na celkové populaci pouhých 0,3%, v současné době činí již 4,2% a podle posledních dat Eurostatu (2012) se ČR řadí k zemím, jako jsou Nizozemí, Slovinsko nebo Portugalsko. Vývoj ČR z „předlistopadové“ země emigrační, k „polistopadové“ zemi tranzitní až k dnešní zemi imigrační přináší výzvy spojené s narušením téměř sto let budované etnické homogenity společnosti nebo s integrací migrujících na území ČR.

Předložená metodika se zaměřuje na jedno ze zcela nových témat a přibližuje zvláštní typ rodinného systému, kterým je muslimská rodina. Daný systém je výrazným způsobem determinován náboženskými a kulturními zvyklostmi, které se promítají v jisté míře do její celkové podoby, do její ohraničenosti a vztahů mezi prvky jednotlivých systémů. Metodika představuje specifika této rodiny, která ovlivňují postavení dítěte v rámci rodinného systému a která vyžadují zvláštní přístup ze strany pracovníků OSPOD vůči takovému dítěti a jeho rodině. Novost přístupu spočívá v nastínění témat, která jsou zasazena do reálného prostředí rodiny, z čehož pak plynou specifická doporučení týkající se jednání se sledovaným uskupením. Téma bylo uchopováno s perspektivy stávajícího právního systému, náboženských textů, z perspektivy odborníků pracujících se sledovanou skupinou osob, jakož i z poznatků poskytnutých jednotlivými členy muslimské komunity. V konečném důsledku se jedná o průnik teoretických a praktických poznatků, které v našich podmínkách dosud nebyly zpracovány.

Metodika podporuje a dále rozvíjí proces naplňování standardů kvality sociálně právně ochrany dětí zejména v oblasti vyhodnocování potřeb dítěte (Standard 9c) – zohlednění kulturního, náboženského a etnického zázemí, dále strukturovaného vyhodnocování potřeb dítěte a situace rodiny a tvorbu individuálního plánu ochrany dítěte (IPOD). Zaměřuje se na oblast zohlednění

kulturního, náboženského a etnického zázemí dítěte v prostředí rodin pocházejících z tzv. třetích zemí. Dosavadní manuály (Vyhodnocování situace dítěte a rodiny a tvorby individuálního plánu ochrany dítěte pro orgány sociálně-právní ochrany, Manuál implementace Standardů kvality sociálně-právní ochrany pro orgány sociálně-právní ochrany) reflektují potřebu působení řady proměnných na práci s ohroženým dítětem, nicméně se nevěnují tomu, jak má být naplněn moment zohlednění kulturního, náboženského a etnického zázemí dítěte. Sociální pracovníci si v těchto případech nevystačí se souborem svých znalostí a dovedností, určení nejlepšího zájmu dítěte se vymyká běžným postupům a normám. Metodika ukazuje, jaké okolnosti je potřeba zohledňovat v rámci strukturované práce s rodinou. Reaguje na nedostatečně rozvinuté kompetence pracovníků a identifikovanou absenci návodů a pravidel pro vyhodnocování situací v jednotlivých fázích.

8 Popis uplatnění metodiky

Metodika je určena nejen pracovníkům OSPOD, ale také pověřeným osobám podle § 48 odst. 2 písm. d) až f) zákona č. 359/1999 Sb., o sociálně-právní ochraně dětí, které poskytují sociálně-právní ochranu.

Metodika bude využita dvojitým způsobem:

- a) Metodika bude k dispozici pracovníkům OSPOD a pověřeným osobám – zajištěna distribuce.
- b) Metodika bude využita jako podpůrný text při realizaci vzdělávacího programu *Vyhodnocování potřeb dítěte a situace rodiny z tzv. třetích zemí.*

Vzdělávací program nabídce SocioFactor s.r.o. pracovníkům MPSV, OSPOD a pověřeným osobám. Bude se jednat o 8 hodinové vzdělávání ve dvou bžích, které bude nabízeno po dobu tří let od ukončení projektu. Vzdělávání se bude skládat ze dvou částí: a) teoretické části, b) praktické části (návik tvorby vyhodnocování situace dítěte a rodiny a tvorby individuálního plánu ochrany dítěte). K dispozici budou studijní materiály v e-learningovém prostředí (aplikace Moodle). Účastníci obdrží potvrzení o účasti.

Časová dotace kurzu: 8 vyučovacích hodin
Termín realizace: 2krát / rok
Počet účastníků: maximálně 15
Výukové metody: přednáška, diskuse, nácvik dovedností, analýza kazuistiky, tvorba IPOD

9 Seznam použité literatury

1. Abdalati, H. (2010). *Zaostřeno na islám*. Ústředí muslimských obcí.
2. Al-Qaradáwí, J. (2004). *Povolené a zakázané v Islámu*. Praha: Islámská nadace v Praze.
3. Al-Sbenaty, A. (1998). *Manželstvo v Islame*. Bratislava: ALJA s.r.o.
4. Baláž, R., Topinka, D. (2014) Analysis of the Regional Distribution of Social Services for Migrants. *Czech and Slovak Social Work*, Special English Issue 2014, Vol. 14, 5, Pp. 74-93.
5. Belz, H., Siegrist, M. (2001). *Klíčové kompetence a jejich rozvíjení: východiska, metody, cvičení a hry*. Praha: Portál.
6. Bezoušková, L. (2013). *Islámské rodinné právo se zaměřením na právo manželské*. Praha: Leges.
7. Crofter, W. (2006). *Velká kniha islámu*. Čechtice: BVD, 2006.
8. Denny, F.M. (2003). *Islám a muslimská obec*. Praha: Prostor.
9. Derianová, L. (2002). *Arabové v Plzni*. Diplomová práce. Západočeská univerzita v Plzni. Dostupné online: <http://migraceonline.cz/cz/e-knihovna/arabov-v-plzni> (cit. 1. 6. 2014).
10. Drápalová, B., Kolářová, I. (2003). *Manželství s cizincem (cizinkou) muslimského vyznání*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2003. Dostupné online: http://www.cizinci.cz/images/pdfka/publikace/Manzelstvi_muslim.pdf (cit. 1. 8. 2015).
11. Dvořáková, M. (2008). *Rodina v islámské tradici*. In: Padideia: philosophical e-journal of Charles university, 3-4, V.
12. Eurostat (2012) *Foreign citizens and foreign-born population, STAT/12/105*. Eurostat Press Office. Dostupné online: http://europa.eu/rapid/press-release_STAT-12-105_en.htm?locale=en. (cit. 24. 6. 2014).
13. Fujda, M., eds. (2011). *Identita v konfrontaci: multikulturní výchova pro učitele/učitelky SŠ a ZŠ*. Brno: Masarykova univerzita.
14. Hall, E. T. (1976) *Beyond Culture*. New York: Doubleday.
15. Havrdová, Z. (1999). *Kompetence v sociální práci: Metodická příručka pro učitele a supervizory v sociální práci*. Praha: Osmium.
16. Hrdličková, I. (2010). *Rozvod manželství a výchova nezletilých dětí v islámském právním řádu. Mýty a skutečnosti*. Dostupné online: <http://hrdlickova.com/files/2010-rozvod-manzelstvi-a-vychova-nezletilych-deti-v-islamskem-pravnim-radu.pdf> (cit. 1. 8. 2015).
17. Hull, E. T. (1976). *Beyond Cultures*. New York: Doubleday, 1976.
18. Infomuslim (2014). *Zápis jména dítěte do matriky*. Dostupné on-line: <http://www.infomuslim.cz/obrady-a-urady/zapis-jmena-ditete-do-matriky/> (cit. 5. 9. 2014).
19. Jandourek, J. (2007). *Sociologický slovník*. Praha: Portál.
20. Janků, L., a kol. (2013b). *Rasismus a diskriminace v České republice - Stínová zpráva 2011 – 2012*. Centrum pro lidská práva a demokratizaci.

21. Janků, T. (2013a). Analýza přiznání (zvláštních) práv muslimské náboženské obci v ČR. In: Benák, J. *Církev a stát: sborník příspěvků z 19. ročníku konference*. Brno: Masarykova univerzita.
22. Knotková, B. (2008). *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Paseka, 2008.
23. *Korán* (1991). Praha: Odeon.
24. Koudelová, J. (2009). *Integrace imigrantů z Arabských zemí dlouhodobě nebo trvale usazených v Praze*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze.
25. Kropáček, L. (1993, 2003). *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad.
26. Kropáček, L. (2002). *Islám a Západ: historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad.
27. Křikavová, A., Mendel, M., Müller, Z. (1990). *Islám: ideál a skutečnost*. Praha: Panorama.
28. Lužný, D. (1997). *Nová náboženská hnutí*, Masarykova univerzita, Brno.
29. *Manuál implementace Standardů kvality sociálně-právní ochrany pro orgány sociálně-právní ochrany* (2014). Praha: MPSV. Dostupné online: http://www.mpsv.cz/files/clanky/18313/manual_OSPOD.pdf (cit. 1. 8. 2015).
30. *Manuál implementace Vyhodnocování situace dítěte a rodiny a tvorby individuálního plánu ochrany dítěte pro orgány sociálně-právní ochrany* (2014). Praha: MPSV, 2014. Dostupné online: http://www.mpsv.cz/files/clanky/18887/manual_010415.pdf (cit. 1. 8. 2015).
31. Matoušek, O. a kol. (2003). *Metody a řízení sociální práce*. Praha: Portál.
32. Melichárek, T. (2011). *Islám v Brně: muslimská komunita očima médií a Brňanů*. Brno: Lukáš Lhořan v Pstruží.
33. Mendel, M. a kol. (2002) *Islám: ideál a skutečnost*. Praha: Baset, 2002.
34. Morgensternová, M. (2007). *Interkulturní psychologie: rozvoj interkulturní senzitivity*. Praha: Karolinum.
35. *Možná úskalí smíšených manželství (2012)*. Velvyslanectví ČR v Tunisku. Dostupné online: http://www.mzv.cz/tunis/cz/viza_a_konzularni_informace/informace_k_uzavreni_manzelstvi/smisena_manzelstvi.html (cit. 5. 9. 2014).
36. Možný, I. (1999). *Sociologie rodiny*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999.
37. Nešporová, O. (2005). Rodina a rodičovství v křesťanství a islámu. In *Gender, rovné příležitosti, výzkum*. 2005. Roč. 6, č. 1, s. 3 – 7.
38. Ostřanský, B. (2009) *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri.
39. Palán, Z. (2002). *Lidské zdroje. Výkladový slovník*. Praha: Academia.
40. Pavlincová, H. a kol. (1994). *Slovník: Judaismus – křesťanství – islám*. Praha: Mladá fronta.
41. Pelikán, P. (2014). *Seminář: Interkulturní komunikace – arabský svět*. Praha, MZV ČR, 19. 6. 2014.
42. Peters-Kühlinger, G., Friedel, J. (2007). *Komunikační a jiné „měkké“ dovednosti. Využijte svůj potenciál, rozvíňte své soft skills a staňte se úspěšnějšími*. Praha: Grada.
43. Potměšil, J. (2012a). „Problematika domácího násilí u menšin v České republice.“ In Lhořan, L. *Rozmanitost proti předsudkům*. Brno: Lukáš Lhořan v Pstružích.
44. Potměšil, J. (2012b). *Šaría - úvod do islámského práva*. Praha: Grada.
45. Sunna (2014). *Adopce*. Dostupné online: http://sunna.cz/index.php?menu=fatwabanka&page=1&fatwa_id=558&o558=1, (cit. 1. 8. 2015).
46. Topinka, D. (2010). Integrace muslimů / imigrantů do „české“ společnosti. In Lužný, D.; Václavík, D. *Individualizace, náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern, s. 253-301.

47. Topinka, D. (2015) Role religiozity a etnicity v procesu integrace muslimů - imigrantů do české společnosti. In Černý, Karel. *Nad Evropou půlměsíc I: Muslimové v Česku a západních společnostech*. Praha: Karolinum, s. 24 - 63.
48. Topinka, D. (ed.). (2007). *Integrační proces muslimů v České republice - pilotní projekt Ostrava* Dostupný online: http://www.inkluzivniskola.cz/sites/default/files/uploaded/integrace_muslimu.pdf (cit. 1. 7. 2015).
49. Topinka, D., Šotola, J. (2015). Konceptualizace islámu a muslimů v ČR: perspektiva aktérů státní správy, samosprávy a neziskových organizací. *Pantheon*, 2015, v tisku.
50. Veteška, J., Tureckiová, M. (2008). *Kompetence ve vzdělávání*. Praha: Grada.
51. Virágová, J. (2013). *Tradice spjaté s narozením, svatbou a pohřbem v islámské kultuře na příkladu syrských, jordánských, palestinských a českých sunnitských muslimů*. (disertační práce). Brno: Masarykova univerzita.
52. Vyhláška č. 473/2012 Sb., o provedení některých ustanovení zákona o SPOD.
53. Youssef, Ch. (2011) *Domácí násilí v arabském světě*. In Migranti a domácí násilí. Praha: Centrum sociálních služeb Praha.
54. Zákon č. 108/2006 Sb., o sociálních službách. In: ASPI (právní informační systém). Wolters Kluwer ČR (cit. 28. 11. 2014).
55. Zákon č. 246/1992 Sb., na ochranu zvířat proti týrání. In: ASPI (právní informační systém). Wolters Kluwer ČR (cit. 28. 11. 2014).
56. Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností. In: ASPI (právní informační systém). Wolters Kluwer ČR (cit. 28. 11. 2014).
57. Zákon č. 301/2000 Sb., o matrikách, jménu a příjmení. In: ASPI (právní informační systém). Wolters Kluwer ČR (cit. 28. 11. 2014).
58. Zákon č. 359/1999 Sb., o sociálně-právní ochraně dětí. In: ASPI (právní informační systém). Wolters Kluwer ČR (cit. 28. 11. 2014).
59. Zpráva z šetření zákazu nošení pokrývek hlavy na střední zdravotnické škole (2014). Sp. zn.: 173/2013/DIS/EN. Veřejný ochránce práv, 6. října 2014. Dostupné online: <http://www.ochrance.cz/aktualne/tiskove-zpravy-2014/zprava-z-setreni-zakazu-noseni-pokryvek-hlavy-na-stredni-zdravotnicke-skole/> (cit. 1. 8. 2015).

10 Seznam publikací, které předcházely metodice

1. Čermáková, E., Linhartová, L., Topinka, D. (2015) Reprezentace muslimské ženy v populární literatuře a její vliv na českou veřejnost. In *Anthrologia integra*, 6 (1), s. 51-56.
2. Janků, T. (2013). Analýza přiznání (zvláštních) práv muslimské náboženské obci v ČR. In: Benák, J. *Církev a stát: sborník příspěvků z 19. ročníku konference*. Brno: Masarykova univerzita.
3. Linhartová, L., Janků, T., Topinka, D. (2014). Muslimská klientela v českých lázních: specifika ošetřování a pobytu“. In *Florence: odborný časopis pro ošetrovatelství a ostatní zdravotnické profese*, X. ročník, 11/14, s. 21 – 23.
4. Topinka, D. (2015). Muslim Immigrants in the Czech Republic: Changing Practices. In Swadźba, U. Pactwa, B., Żak, M. *PRACA — WIĘŻ — INTEGRACJA. Wartości i więzi społeczne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Pp. 163 – 176.
5. Topinka, D. (2010). Integrace muslimů / imigrantů do „české“ společnosti. In Lužný, D.; Václavík, D. *Individualizace, náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern, s. 253-301.

6. Topinka, D. (2015) Role religiozity a etnicity v procesu integrace muslimů - imigrantů do české společnosti. In Černý, Karel. *Nad Evropou půlměsíc I: Muslimové v Česku a západních společnostech*. Praha: Karolinum, s. 24 - 63.
7. Topinka, D. (ed.). (2007). *Integrační proces muslimů v České republice - pilotní projekt*. Ostrava. Dostupný online:
http://www.inkluzivniskola.cz/sites/default/files/uploaded/integrace_muslimu.pdf.
8. Topinka, D., Šotola, J. (2015). Konceptualizace islámu a muslimů v ČR: perspektiva aktérů státní správy, samosprávy a neziskových organizací. *Pantheon*, v tisku.
9. Topinka, D. (2015). Muslimové a islám: hrozba v perspektivě veřejného mínění. *Pantheon*, v tisku.
10. Zadina, J, Topinka, D., Janků, T., Linhartová, L. (2013). Muslimové imigranti v České republice: etablování na veřejnosti. In Bomba, L., Kövérová, E., Smrek, M. *Fenomén moci a sociálně nerovnosti*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislavě, s. 238-273.
11. Kliment, P, Šotola, J. (2014). Muslim Children in Czech Schools [online]. *E-pedagogium*, 4/2014, Pp. 52-63.

AUTORSKÝ TÝM:

PhDr. Daniel Topinka, Ph.D.

PhDr. Pavel Kliment, Ph.D.

Mgr. Tomáš Janků

ODBORNÍ OPONENTI:

PhDr. Kateřina Thelenová, Ph.D.

PhDr. Miloslav Macela

SocioFactor s.r.o.

V Ostravě, 2015

Metodika vznikla v rámci projektu *Islám v ČR: etablování muslimů ve veřejném prostoru* (VG20132015113), který je realizovaný v rámci Programu bezpečnostního výzkumu České republiky v letech 2010-2015.