

Oponentský posudek:

Hodnocená bakalářská práce: Josef Kubec: *Koncept tawhídu u Ibn Tajmíji a jeho vliv na současné islámské proudy*, 2023, rkp 47 stran

Univerzita, fakulta, institut: Katedra filosofie a religionistiky, FF UPCE

Studijní obor: Religionistika

Vedoucí práce: ThDr. Jan Rokyta, Ph.D.

Oponent práce: Lukáš de la Vega Nosek, Ph.D.

Hodnocení oponenta práce:

Originálnost a vhodnost tématu: D

Myšlenkové zpracování, invence: D

Metoda práce: E

Formální zpracování práce: B

Stylistické a gramatické zpracování práce: C

Návrh na výsledné hodnocení: ...

Otázka k obhajobě: *Ve vaši práci absentuje téma zvolené metody. Proto se na to nyní chci zeptat konkrétně. Nejprve mi zařad'te vámi zpracovanou práci do religionistického bádání (kam ji zařadíte, jaké metody jste zvolil, jak k tématu přistupujete, jaké teorie náboženství užíváte, jaké témata jsou klíčová pro tento přístup...). Předložte mi dva až tři jiné možné metodologické přístupy k tématu.*

Podrobně:

I) Originálnost a vhodnost tématu (navržené hodnocení: D)

Téma předkládané bakalářské práce je zajímavé, ovšem pro bakalářskou práci snad příliš náročné a obšírné. Bibliografie k Ibn Tajmíjovi dnes čítá na stovky knih v arabštině, angličtině, němčině, francouzštině. Zmapovat vliv Ibn Tajmíjova myšlení na současnost je opět záležitostí nesmírně obšírnou a hlavně hermeneuticky obtížnou. Jak k tématu přistoupím? Komparací textů, sémantickou analýzou, analýzou rétoriky? Kvalitativními metodami, tedy pozorováním, rozhovory, dotazníky? Jaké měřítko a jaká kritéria zvolím pro studium vlivu středověkého autora na současné myšlení? Co znamená „vliv na současné myšlení“? Jak určím vliv? Co již je vliv, a co ještě je ne-vliv? Zde je téma natolik spleťtité, že se dotýká i filosofie dějin.

Každopádně Ibn Tajmíja je českému čtenáři přístupný v překladu primárního textu (Wásitské vyznání), tedy téma je pro bakalářskou práci zpracovatelné. Ovšem klíčová je pak otázka, jak autor metodologicky uchopí „současné islámské proudy“.

Zkráceně a shrnutě k předkládané práci: je metodologicky slabě, místy chybně zpracovaná. Užité metodologie není jasně vymezena, apriorně vypracovaná struktura práce není podchycena a vyargumentována. Analytické pasáže nejsou opřeny o přímé citace – i třeba jen sekundární literatury, natož pak pramenů. Heuristika je zcela vynechána. Terminologie, se kterou autor pracuje, není vysvětlena. V řadě míst jde spíše o koláž vět ze sekundární literatury (viz bibliografie Ibn Tajmíji).

II) Myšlenkové zpracování, invence (navržené hodnocení D)

Aspirant rozdělil svou práci do čtyř kapitol, kterým předepsal úvod (s. 9-10) a doplnil závěr (s. 42-43). Nejprve se zabývá současnou situací islamismu (1. *Problematika současného islamismu*, s. 11-15), poté přidává kontext a biografii studovaného autora Ibn Tajmíji (2. *Historický kontext a život Ibn Tajmíji*, 16-24). V třetí kapitole analyzuje Tajmíjovo pojetí tawhídu a jeho dopad (3. *Ibn Tajmíjovo pojetí tawhídu a dopad*, s. 25-29), v poslední čtvrté kapitole se úzce ptá po jednom z možných dopadů, tedy po argumentech ve prospěch násilí (4. *Argumenty ve prospěch násilí a využití Ibn Tajmíji v současnosti*, s. 30-41).

Struktura je k účelu takto postavené práce vhodná, i když obsahově problematičtější. Vedle stylistických neobratností (viz „*pojetí tawhídu a dopad*“, „*využití Ibn Tajmíji v současnosti*“) je obsahově nejasné, proč koncept monoteismu apriorně kontextuje a konceptuje islamismem (viz 1. kapitola), a proč koncept monoteismu tak přímočaře autor propojuje s argumenty pro násilí (viz 4. kapitola).

K podrobnějšímu myšlenkovému trustu autora:

Již jsem naznačil, že v úvodu absentuje představení metodologie, klíčové a výzkumné otázky, ospravedlnění struktury. Z jakých pramenů bude autor vycházet? Kde je kritika těchto pramenů? Autor zde pouze zmiňuje cíl práce („*Předkládaná bakalářská práce si klade za cíl zmapovat, jakým způsobem teologicky přistupuje Ibn Tajmíja k otázce tawhídu, společenského řádu a do jisté míry i k legitimizaci násilí, s čímž souvisí i pojetí nepřítele.*“), a následně deskribuje strukturu a uvádí poznámku o způsobu přepisu z arabštiny. Proč autor neodůvodnil užitou strukturu, a v ní problematičtější body (islamismus, násilí)? Jak ještě uvidíme, transkripce arabských termínů do češtiny je nejednotná, často chybná.

První kapitola je změtí názorů bez jednotné linie. Autor nedefinuje co je *politika, kultura, náboženství, teologie* a tím pádem ani nevyjasňuje, jak se mohou prolínat. Měl se zde zásadněji opřít o Čejkovu habilitaci. Je to rozbředlé, nejasné, stylisticky neobratné. V druhé podkapitole je to podobné. Čtenář neustále tápe, proč autor píše o wahhábismu a novodobém salafismu, když pointou práce má být středověký autor Ibn Tajmíja. Opětovně, autor měl zcela jistě předložit vhodnou argumentaci své struktury.

Druhá kapitola zabývající se kontextem doby a životem Ibn Tajmíji je znovu velkou změtí důležitých a méně důležitých informací. Autor nerozlišuje klíčové kontexty pro život a názory Ibn Tajmíji, z toho nejasně dedukuje jeho pojetí teologie. Odborníci se dnes shodují na tom, že je třeba Ibn Tajmíju číst v kontextu krize tehdejších muslimských prostor. Z radikální chutě vyřešit tyto krize, je pak čtenařem pohled na tawhíd (důraz na čistotu poselství, na čistotu monoteismu). Autor neuměle analyzuje tawhíd středověkého velikána pohledem na Tajmíjovu nedůvěru k jinověrcům. Klíčovou fatwu z Mardinu však vůbec autor nezmiňuje a přitom je naprosto pro tento pohled klíčová. Ibn Tajmíja v ní připouští tzv. *dár al-murakkab*, tedy *místo smlouvy*, kde poprvé v dějinách tematizuje možnost života muslimů, jako menšiny. Proč si tohoto autor nevěnuje?

Třetí kapitola je titulována nezvykle a stylisticky neobratně. Jedná se o klíčovou kapitolu, protože právě zde má autor ukázat své analytické schopnosti. Bohužel zde analýza chybí, argumentační schopnosti autora se zde téměř nevyskytují. Již například terminologické vymezení zde také chybí: co je vlastně *teologie*? Co je *islámská teologie*? Jak teologii vnímal Ibn Tajmíja, pokud by ji vůbec připustil. Autor zde jen suše konstatuje, že spousta teologických argumentů čtenář nalezl v českém překladu Wásitského vyznání. Jediné co zde předkládá je rozlišení *tawhídu ar-rubúbíja* a *al-ulúhíja*. Chybně či zmátceně sem přidává *tawhíd al-ibáda*, jako kdyby šlo o třetí pojetí. Nejednoznačně a argumentačně velmi slabě zde propojuje *tawhíd* a pojetí čistoty islámu, resp. pojetí salafismu, jako dokonalé předlohy života islámu a jeho propojení s neduhy doby. Také zde autor často *z komára dělá velblouda* – nedostatečně se orientuje v kontextu islámské teologie (viz *takfírismus* na s. 34, proč ho nepropojuje s *chárídžity*? ze 7. stol?).

Čtvrtá kapitola je nejdelší. Opětovně připomínám, že mi není jasné propojení pointy práce s násilím. Marně jsem očekával autorovu argumentaci, která by to ospravedlnila. Autor zde začíná s citací Koránu, ale zásadně to nekontextuje. O džihádu zde mluví výhradně ve smyslu synonyma pro válku a boj. Pokud na toto přistoupíme, proč se aspirant nepokusil džihád konfrontovat komparací s teorií spravedlivé války v křesťanské teologii (*ius in bello, ius ad bellum*)? O právu a islámské jurisprudenci autor také ví velmi málo (viz zmátcené informace o uzavření bran *idžtihádu*). O pramenech práva hovoří jako o *způsobech poznání božích zákonů* (sic!). Autorova komparace se současností: „*Ibn Tajmíja byli zastáncem vynucování si přiznání pomocí násilí, což bylo, dle Ibn Tajmíji, v souladu s posvátnými zvyky. Sám Ibn Tajmíja*

ospravedlňoval tuto metodu jako přípustnou. Bití zajatců holemi, jak je možné vidět u Islámského státu, je v chápání salafistů v souladu s tradicí.“ je vsutku dost přitažena za vlasy. Nelze přece srovnávat na základě vnějších podobností. Kde je komparace argumentací, opřená o slova Tajmíji a slova příslušníků ISIS? Metodologicky závažné se také zdá být, že analýzu nestaví na primárních pramenech, ale na sekundárních. Podobně metodologicky slabé je analýza netových periodik ISIS *Dabiqu* a *Rumíje*. Autor vůbec neodkazuje na paginace, na autory článků, na anonymní autory, na konkrétní číslo. Není zde ani jedna přímá citace. Navíc tento klíčový pramen odbude v jednom (sic!) odstavci!

Závěr práce je oproti všemu předchozímu, poměrně dobře postavenou syntézou předešlého výkladu. Absentuje snad jen výhled po možném dalším směru bádání.

Ke zhodnocení práce patří také pohled na zdroje. Autor užívá 33 knih a 2 články, což je na bakalářskou práci dostatečné.

Nyní podrobněji k problematickým pasážím, co se týče obsahu:

s. 9 – *Ibn Tajmíja je do značné míry inspirací a podkladem pro interpretace u některých fundamentálních islámských proudů*: toto závažné konstatování je třeba dokázat

s. 11 - *Vzhledem k chápání fundamentalismu a pojetí výjimečnosti Boha je součástí tématu této práce i otázka islamismu.*: nerozumím, proč? Proč fundamentalismus (oč vlastně jde?), pojetí výjimečnosti Boha a islamismus spolu souvisejí?

s. 12 - *Po tomto období lze sledovat v zásadě dva faktory, které jsou vnější. Prvním faktorem je reakce a střet islámu s podobou koloniální vlády. Druhým faktorem je pak vstup islámu do evropské politické scény. Zde je třeba si uvědomit, že evropská politická scéna je veřejná, což znamená, že zde bude i určitá reakce.*: argumentaci autora nerozumím. Jednak jeho premisy jsou zavádějící (střet islámu s podobou koloniální vlády, evropská politická scéna?), jednak termín *veřejné* není vyjasněn. Následně závěr, že bude následovat mezi islámem a evropskou politickou scénou jistá reakce je konstatování natolik vágní, že je takřikajíc nic neříkajíc.

s. 15 - kritika myšlenek Karla Černého je nemístná. Černý používá přirovnání Ibn Tajmíji a Jana Husa nikoliv jako precizní komparativní konstatování, ale jako jistou rétorickou figuru. On netvrdí, že Ibn Tajmíja je syrský Jan Hus. On tvrdí, že Hus a Tajmíja jsou *vzory hodné následování*, pro tu či onu oblast (s. 74, 410, chybně aspirant uvádí odkaz na s. 336-337), jinde zase Černý tvrdí, že Hus a Tajmíja jsou *náboženští rebelanti vůči zkorumpované moci a rozvolněným sociálním poměrům* (s. 374, chybně aspirant uvádí odkaz na s. 336-337). Ještě jednou a důrazně: v obou případech nejde o nijak hlubokou komparaci, je unfair jej za to tak nemístně kritizovat.

s. 17 – otcem Ibn Tajmíji nebyl Šamsuddín, ale Šiháb ad-Dín Abd al-Halím Abd Alláh al-Harání ibn Tajmíja!!!

s. 17 - *o kontroverzním teologickém tématu, o Božích přívlastcích*: na teologii božích přívlastků není nic kontroverzního, kontroverzní jsou možná řešení (např. antropomorfismus, obecně představa tělesného Boha).

s. 17 – *Je důležité zmínit, že Ibn Tajmíja v takovém případě přesně rozlišoval tuto praxi ve dvou rovinách. V první rovině byla tato praxe a návštěva hrobu Proroka Muhammada legitimní ve druhé rovině byla taková praxe nelegitimní. Díky takovému rozlišování byl později osouzen, že znevažuje význam Proroka Muhammada*: nerozumím tomu, jak se rozlišuje legitimní a nelegitimní rovina, autor zde zcela opomíjí Ibn Tajmíjovo pojetí.

s. 18 - *Přikazování dobrého a zakazování špatného. Tato povinnost je povinností kolektivní, nejenom individuální, stejně jako džihád*: to je zkratkovitá teze; v islámu platí, že Korán je de facto cestou *přikazování dobrého a zakazování špatného*; potažmo celý islám je *přikazováním dobrého a zakazováním špatného*; teologická škola mu‘tazila měla jeden ze svých pěti principů *přikazování dobrého a zakazování špatného*; zkratka *přikazování* nebo *zakazování* není povinností jednotlivce či komunity

s. 27 - koncept, tedy *tawhid al-asma wa as-sifat*, rozděluje sunnity v zásadě do dvou skupin, tedy na salafisty a Ašárity: toto konstatování je zcela chybné a zavádějící, komentář jen poznámkou: měřítkem není *tawhíd al-asmá*, ale de facto aplikace Aristotelových, novoplatónských a Platónových myšlenek o filosofii jme n, stejně jako myšlenek židovství a křesťanské christologie; zkrátka jde o rozlišení mezi lidskou řečí, slovem a boží esencí, o které slovo něco vypovídá

s. 28 - *Ibn Tajmíja dokonce říká, že až sociální prostředí udělá z člověka Žida nebo křesťana*: toto neříká Ibn Tajmíja, ale již sám Muhammad, jde o slavný hadíth

s. 30 - *V průběhu 11. a 12. století se objevují odborníci na šarí'u, tzv. 'ulama*: dějiny recepce islámské šaríje, tak jako jurisprudence začínají mnohem dříve než v 11. století. Viz vznik čtyř sunnitských právních škol (*hanafíja, málikíja, šáfí'íja, hanbalíja*, všechny vznikly díky odborníkům / 'ulamá na právo mezi 8.-9. stoletím!)

s. 34 - *Wahhábismus se snaží, ve své čisté podobě, očistit islám od přínosu klasické městské vzdělanosti*: opět zavádějící konstatování; např. 'Abd al-Wahháb v 18. stol. kritizoval spíše venkovské praktiky; nemyslí tedy zde autor současný wahhábismus? Ovšem nepropojuje to spíše s pojetím Boko Haram, kteří – jak ukazuje název – spíše brojí proti městské, či západní vzdělanosti?

III) Metoda práce (navržené hodnocení E)

Metoda práce není vůbec zmíněna! Pouze v úvodu na s. 9 autor píše: *Předkládaná bakalářská práce si klade za cíl zmapovat, jakým způsobem teologicky přistupuje Ibn Tajmíja k otázce tawhidu, společenského řádu a do jisté míry i k legitimizaci násilí, s čímž souvisí i pojetí nepřítel.* Jak autor bude *mapovat*? Jak autor definuje *teologický přístup* Ibn Tajmíji k tawhídu? Jak autor definuje *tawhíd*? Půjde o emické či etické hledisko? Předloží analýzu Ibn Tajmíjových slov?... pro návaznou otázku o vlivu Ibn Tajmíji na současné islámské myšlení se pak nabízejí otázky: Bude autor užívat komparaci textů? Nebo textů a vizuálních propagandistických videí ISIS? Jaká bude při té, či oné odpovědi jeho metoda? Jak autor zasadí své téma do religionistického bádání? Otázky nejsou vůbec zodpovězeny, což je bezesporu veliká chyba.

Dalším metodologicky závažným problémem je absence vyjasněné terminologie. Autor užívá problematické termíny, z nichž drtivou většinu vůbec nedefinuje (kromě islamismu, což je ovšem výklad velmi chabý a převážně nejasný): fundamentalismus, teologie, tawhíd, salafismus, násilí, křížáci, džihád...

IV) Formální zpracování práce (navržené hodnocení B)

Formálně je práce zpracována bez větších chyb. Poznámky pod čarou jsou jednotné, logické a přehledné.

Snad jen, že v celé práci chybí biografická data u předkládaných sekundárních autorů (Ahmad b. Hanbal, al-Farábí, al-Mawardí, Ibn Arabí...)

Na s. 13, v pozn. 15 je chybně uveden Čejka, místo G. Kepela.

Na hranicích formální a obsahové stránky práce je neadekvátní formulace a citace na s. 26. Zde autor hovoří o antických filosofech, *kteří předpokládají, že „v kauzalitě musí existovat prvotní příčina“*. S poznámkou č. 82, kde je citace O. Beránka a P. Ťupka, islamologů a arabistů. K tomu je třeba říci, že formulace je nepřesná. Nikoliv *v kauzalitě musí existovat prvotní příčina*. To nedává smysl. Spíše např. samotná *kauzalita* odkazuje na *příčinnost*, nebo z poznané kauzality se dedukuje na příčinu, apod.... Za druhé, Beránek a Ťupek nejsou znalci antické ani středověké filosofie, natož pak teologie (viz Beránkův úvod k překladu Ibn Rušda). Autor zde měl sáhnout po filosofických klasicích, kteří hovoří o příčinnosti (Aristoteles, Liber de causis, Tomáš Akvinský...), nebo historických filosofie.

Shrnutě tedy: co se týče formálního zpracování práce, tak odpovídá požadavkům kladených na bakalářskou práci. Několik detailů jdou spíše na vrub nezkušenosti autora se sepisováním odborného textu.

V) Stylistické a gramatické zpracování práce (navržené hodnocení C)

Stylistická a gramatická stránka práce je průměrná. Podléhá obecně rozšířené neschopnosti VŠ studentů napsat odborný text. To jistě souvisí s absencí stále a průběžné četby odborných knih a periodik.

Gramatických chyb moc v práci není, za to se to zde hemží nepřesnými transkripcemi arabských termínů.

Každopádně i toto hledisko práce je akceptovatelné a k obhajobě doporučeníhodné.

Za všechny nejasnosti stylistiky předkládám výběr:

V celé práci v poznámkách pod čarou s odkazem na Āupkūv překlad Wástiského vyznání - *Ibn Tajmīja*ːt: naprosto chybný přepis Āupkovy knihy!!!

s. 9 - Islámský stát: v pasáži autor užívá přítomného času? Neměl by užívat minulého? ISIS je již rozprášen, pouze jeho pohrobci v různých částech světa se k němu hrdě hlásí. Ovšem autor nepracuje s těmito pohrobky, ale s původním ISIS.

s. 12 - Al-Farábí / Al-Máwardí: proč velké „a“ u určitého člene? Dále: proč ne přesněji: al-Farábí?

s. 12 - džahilije: má být džáhilíja

s. 13 - šarí˘u: má být šarí˘u / šaríju

s. 16 - Harrárí: má být Harrání

s. 18 - V této souvislosti je důležité zmínit fakt, že Ibn Tajmīja odmítl titul šajch aš-šujchún, což byl titul udělovaný vůdcům súfitských šejchů: nejprve je závažná chyba v tom, že autor chybně přepisuje Āupkūv správný výraz (šajch aš-šujúch) na šajch aš-šujchún! Dále bych se přimlouval za adjektivum súfijské, nikoliv súfitské. Āupek užívá súfitské, ale zásadnější česká arabistika (Kropáček, Ostřanský...) užívá adjektivum súfijské.

s. 19 - Mongolských skupinách: proč adjektivum s velkým M?

s. 30 - Mohammed: autor má většinou správnou transkripci Muhammad, ovšem zde je chybná

s. 31 - křižákům: termín křižák je v arabské terminologii absentující cca do 19. století. Ve středověku se hovoří o *ifranží* (o Francích). Termín *sálibíjún* je „mnohem pozdější“.

s. 33 - al-Kájda, nebo s. 37: al-Káidy: při transkripci z cizích jazyků je klíčová konzistence přepisu; proč si autor neotevřel např. Ostřanského slovník, kde předkládá český užívaný přepis: al-Qá˘ida / al-Ká˘ida / al-Káida

s. 33 - hrobek, i té Prorocké v Medíně: proč adjektivum prorocká hrobka autor píše s velkým P?

s. 34 - itžtihad: v žádné z českých odborných transkripcí není varianta právního rozumového dokazování sepsáno takto, jde o derovat, přesněji o VIII. slovesnou formu od kořene dž-h-d; tedy správně má být idžtihá

s. 37 - Abú Musab az-Zarkávi: správně má být Abú Mus˘ab az-Zarqáwí

Souhrnné hodnocení:

Předkládaná bakalářská práce splňuje základní a bazální kritéria pro její obhájení. Největší chybou je absence metodologie a nijaké zakontextování do religionistického bádání, potažmo metodologická změť, bez jasných kritérií a postupů.

Pokud se však aspirant zhostí výše předložené otázky k obhajobě poctivě. Navrhuji práci k obhajobě.

V Uhlířských Janovicích

Dne 31. 7. 2023

Lukáš de la Vega Nosek