

## Oponentský posudek na doktorskou disertační práci

PhDr. Zdeněk Cvrkal

### *Chomejního koncepcce Velájat-e faqíh v zrcadle ší'itské teologie*

Problematika íránské islámské revoluce a jejích ideových souvislostí je jedním z klíčových témat pro studium dějin a kultury Blízkého a Středního východu ve 20. století. Samy události let 1978–1979, které z hlediska historického bádání lze v pravém smyslu považovat za sociální revoluci, jsou dostatečně popsány v řadě monografií a článků různé kvality. Hlavní důraz část této produkce nekladla ani tak na deskripci a analýze íránských událostí a jejich historických předpokladů, jako spíše na často povrchní hledání odpovědí na to, „jak se to mohlo stát“, že v éře západního sekularismu a (zdánlivě) zřetelné tendenci k sekularizaci asijských a afrických států v 50.–70. letech povstala společnost napříč svým sociálním, etnickým a politickým spektrem a svrhla jeden z nejambicióznějších sekularistických režimů v Asii – a to ve jménu ryze náboženské ideologie.

Jednou z možností, jak se pokusit na tuto otázku odpovědět, je analýza ideologického rámce islámské revoluce, jehož podstatou je politická teorie ší'itského islámu, jak se po staletí formovala v procesu konfrontace ší'y s většinovou sunnou a v procesu vnitřního sociálního vývoje ší'itských komunit a jejich politických reprezentací od počátku 16. století především v safíjovském Íránu. Zdeněk Cvrkal učinil předmětem své disertační práce především analýzu stěžejního principu ší'itské politické teorie, *velájate faqíh*, který ve své teoretické práci dovedl k praktickému uplatnění imám Rúholláh Chomejní, duchovní vůdce a ideolog íránské revoluce.

Celá studie je postavena především na autorově kvalitní znalosti perského jazyka a skutečnosti, že v Íránu strávil relativně dlouhou dobu. Osobní zkušenost, autopsie, může mít jistě zásadní pozitivní vliv na výsledek badatelského úsilí, zejména při studiu společností Asie a Afriky. V případě Cvrkalovy práce však nebylo její využití provázeno zcela ideálním zasazením analyzovaného tématu do širšího historického kontextu s využitím dostupné historiografické a religionistické literatury. Jako absolvent orientalistických oborů autor především poněkud podcenil tu část heuristické přípravy, která má prokázat, že doktorand je důkladně obeznámen s dosavadním stavem studia dané problematiky. Zároveň tu chybí i některé základní zběhlost ve sféře běžného badatelského diskurzu, ať už v oblasti historiografie, religionistiky nebo islamologie. Tato skutečnost se promítla do celkového pojetí tématu – jak v podobě autorovy dikce, která na některých místech prozrazuje jeho osobní zaujetí a nedostatek odstupu, tak někdy nahodilého používání pojmů a termínů, které ve výše uvedených společenskovedních disciplínách mají svůj nezpochybnitelný sémantický význam. Autor zde používá některé termíny s lehkostí, jaké se dopouštějí neznalí žurnalisté ve svých povrchních člancích. Zdůrazňuji, že autora tím nepodezírám z povrchnosti, jen je znát, že se běžně nepohybuje v akademickém prostředí a ne vždy zvládá historickou či religionistickou „hantýrku“. Říká například, že „v rámci ší'y vzniklo mnoho sekt“, podle toho, „který imám byl považován za mahdího (spasitele)“. Používání pojmu *sekta* je diskutabilní. Islámský termín *mahdí* není identický s křesťanským nebo židovským eschatologickým pojetím spasitele. Některá tvrzení jsou fakticky nepřesná: „ší'a je silně zastoupena v jižním Íráku“, „její stoupenci jsou roztroušeni po islámských zemích“, „pouze v Íránu je ší'a oficiálním náboženstvím“.

Za klíčový handicap celé práce však považuji tezi, že „znalost ší'itského islámu je mezi českou veřejností mizivá“ (s.1 – teze) není pro odbornou práci na úrovni doktorské disertace vůbec relevantní. Následná replika o tom, že „sdělovací prostředky neodborně, zkresleně a neobjektivně informují veřejnost o islámu...“, do této studie nepatří, polemika s medií není jejím předmětem. Především ovšem nesouhlasím s tvrzením, že „v rámci světové orientalistiky je ší'itskému islámu věnována malá pozornost“, a že „většina prací se omezuje na opakování historických fakt, jež vedly k formování ší'y, nicméně skutečné rozborů této větve islámu jsou opomíjeny“ (s. 4). Kdyby byl autor formuloval svou tezi tak, že není dostatek solidních a zevrubných monografií a studií o teorii *velájat-e faqíh*, dalo by se s tím snad souhlasit, avšak uvedená formulace je v rozporu se skutečností. Navíc autor měl jak v bibliografii samé, tak v kapitole o dosavadním stavu studia a jeho kritickém rozboru prokázat znalost dosavadních studií a podrobit je kritice nebo komentáři, což se nestalo. Monografií a odborných studií je řada, jen namátkou zmiňuji Hamid Enayat: *Politics in Islam. Shi'i Political and Legal Theory*, Berkeley 1988; Heinz Halm: *Die Schia*, Darmstadt 1988; Chibli Mallat: *The Renewal of Islamic Law*, Cambridge 1993, monografie a sborníky editované prof. Nikki Keddieovou, Keddourim a další. Jinak zahraničních prací, jež se ší'itskému islámu a ideologii íránské revoluce věnují v rozsahu českých monografií, na něž Cvrkal odkazuje (Gombár, Kropáček), je opravdu velké množství. Navíc autor měl zřejmě na mysli Gombárovu studii *Dramatický půlměsíc*, kde je asi 50stránková zevrubná studie o politické struktuře soudobého Íránu, a nikoli *Kmeny a klany v arabské politice*, kde není o ší'e a Íránu ani slovo. Dorošenkova monografie, kterou autor nabízí z ruské produkce, je pozoruhodná, ale v míře, jakou autor požaduje, se koncepcí *velájat-e faqíh* rovněž nezabývá. Naproti tomu Tabatabá'ího zásadní monografie má jistě svou hodnotu, ale nelze než připomenout, že jde o knihu z pera významného ší'itského myslitele a faqíha, což samo o sobě musí nutit nezávislého badatele k obezřetnosti a kritickému přístupu.

Výše zmíněný nedostatečný vhléd autora do orientalistické a historiografické produkce se logicky odráží i v úvodních kapitolách, které mají vytvářet přirozený a důležitý kontext samého jádra práce. Chybí tu bohatší poznámkový aparát a vysvětlivky některých ší'itských reálií „pod čarou“ (*mut'a, taqíja*). Jinak je v textu popisujícím základní charakteristiky ší'y a jejího věroučného a právního systému několik chybných či diskutabilních tvrzení: s. 2 – „Islám odmítá zákony vytvořené lidmi... Islámská společnost se tudíž musí řídit zákony seslanými Bohem ...“. To je nepřesné, dokonce i pro ší'itský islám; s. 5, 11 – nahodilé a nepřesné používání termínu *sekta*. Anglosaská odborná literatura (a publicistika) termín sice používá, ale s odlišnou sémantikou (hovoří se dokonce o „sektářském násilí“ v souvislosti s Irákem). Připouštím rovněž, že se autor mohl inspirovat i Kropáčkovými *Duchovními cestami islámu*, kde autor považuje *ithná ašaríju* – druhý nejdůležitější věroučný a právní proud v dějinách islámu – za pouze jednu se ší'itských sekt nebo islámských sekt obecně. Termínu *sekta* se ve středoevropském religionistickém diskurzu používá mnohem opatrněji. Není např. korektní stavět vedle sebe cháridžovské bojovné hnutí a „sekty na základě kalámu – mu'tazila, džabríja“ apod. Na s. 15 považuji za zcela nepřipustné hovořit o sektách v případě náboženskoprávních ritů (*madhhabů*). Ší'a dvanácti imámů, zajdovci nebo ismá'ílíja – pokud je vůbec označíme za sekty – nemají své sunnitské ekvivalenty v sunnitských právních *madhhabech*, ale ani v ší'itském právním směru *dža'farí*. Dělení na *madhhaby* se mi nejeví korektní – hanífovský *madhhab* není v sunně jediný a nedá se jako takový stavět do opozice vůči stoupcům kalámu, zatímco jiné rity nikoliv. Kalám přece neřešil otázky legislativní praxe.

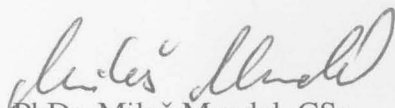
Několik dotazů a připomínek mám k bibliografickým údajům. U většiny knih z perské produkce je vročení v letopočtu hidžry, které odpovídá gregor. kalendáři, u některých však nikoli – např. Chomejní – datace 1378/1999, jinde 1379/1999. Rok 1378 totiž odpovídá roku 1421 hidžry, ale možná, že se zde jedná o vročení podle klasického perského kalendáře –

prosím vysvětlit. Někde jsou bibliogr. údaje pouze v perštině, v alespoň jednom případě i s překladem. Bylo by dobré sjednotit – uvítal bych překlad v závorce.

Poznámka k transkripci: Panuje v ní určitá nejednotnost, která neodpovídá autorem deklarovanému transkripčnímu klíči (*imámat al-kubrā – al-imáma al-kubrā* nebo *emámate kobrā*) apod. Osobně bych se nebránil zásadnímu užití perské transkripce i u zavedených „islámských“ termínů (*eslám, mot'e, mardža'e taklíd, fakíh*– tedy nikoli *faqíh*) apod. Jde jen o to, aby to bylo v celém textu jednotné.

Přes všechny poznámky a kritické připomínky chci jako oponent konstatovat, že jádro práce tvoří kapitoly 3 – 7, které se opírají o autorovu zevrubnou znalost persky psané literatury (komentářů a polemik) k problematice principu *velájat-e faqíh*. Zde také spočívá zásadní pozitivní hodnota celé disertační práce, jakožto přínosu pro historická a islamologická bádání. O obsahu a vnitřním členění těchto kapitol tudíž nehodlám s autorem polemizovat, snad jen v tom smyslu, že – ačkoli neznám obsah persky psaných knih či brožurek, o které se autor opíral (viz bibliografie) – vznáším na autora nesmělý dotaz, zda některé z těchto titulů nepatří spíše do kategorie pramenů, jakožto předmět kritického analytického rozboru, než jako zdroj nezávislého studia problému.

Práce jako celek je přínosná pro „české“ poznání soudobého islámského reformistického myšlení ší'itského typu, k čemuž dodávám, že je mi znám Cvrkalův kvalitní komentovaný překlad Chomejního díla *Velájat-e faqíh*, který autor deklaruje jako součást své disertace. Dané téma jako takové by bylo jistě užitečné publikovat, předložený text by však bylo rozhodně třeba doplnit a jazykově upravit v souladu s mými připomínkami. Práci však celkově hodnotím pozitivně a doporučuji ji k obhajobě.



Doc. PhDr. Miloš Mendel, CSc.  
Orientální ústav, v. v. i, AV ČR

v Praze dne 14. května 2007