

Posudek oponenta k disertační práci

Název práce: České konvertitky k islámu

Autor práce: Michaela Davidová

Rok odevzdání: 2019-2020

Za první cíl své disertační práce si autorka stanovila v *Úvodu* na str. 8 zabývat se českými konvertitkami k islámu, jejich životními příběhy s důrazem na reflexi (blíže autorkou nespécifikovaných) sociálních změn ve společnosti v posledních letech. Druhým cílem je *„přinést příběhy konverze a po-konverzní životní příběhy“*, strukturované do daných témat práce. Michaela Davidová zde uvádí výsledky bádání, k nimž dospěla v rámci své bakalářské a magisterské práce. Autorka uvádí, že výzkumné otázky byly sestaveny tak, aby obsahově pokryly témata, jimž se práce věnuje, a zároveň byly vybrány na základě autorkou deklarovaných dlouholetých zkušeností s danou problematikou.

Druhá kapitola *Islám a muslimové v České republice* (str. 10-21) je uvedena stručným historickým přehledem přítomnosti islámu v Čechách a na Moravě od počátku 20. století až po současnost. V podkapitole 2.1 *Muslimové v České republice v číslech* autorka poukazuje na heterogenní charakter muslimů žijících v ČR a uvádí jejich počet podle výsledků ze sčítání lidu, domů a bytů se v roce 1996 a 2011 a odhad počtu muslimů z roku 2013, který udává 22 280 osob. Autorka dále uvádí, že se jí nepodařilo potvrdit hypotézu nárůstu počtu konvertitů v souvislosti s negativním mediálním obrazem islámu v ČR, na Slovensku, ve Švédsku a v Německu.

V podkapitole *Mediální obraz islámu v České republice* jsou představeny nejčastější stereotypy, s nimiž pracují česká média. V podkapitole 2.4 *Politická rétorika* se autorka věnuje rozpravě českých islamoskeptiků IVČRN, Blok proti islámu, Úsvit přímé demokracie Tomia Okamury a dalších. V podkapitole 2.5 *Průzkum veřejného mínění* autorka představila průzkum agentury MEDIAN z roku 2018, jehož cílem byl vztah a znalosti Čechů k muslimské minoritě. Na str. 21-26 je představena literatura, z níž bude autorka ve své práci čerpat. Čtvrtá kapitola je věnována metodice výzkumu, v první podkapitole je představena skupina dvanácti českých konvertitek k islámu. Hlavním kritériem výběru byl pro autorku akt konverze a místo, kde ženy vyrůstaly (Česká republika). Respondentky autorka získala prostřednictvím sociálních sítí. V podkapitole 4.2 jsou blíže představeny konvertitky, jejich předchozí náboženské vyznání autorka vyhodnotila jako nesměrodatné pro konverzi k islámu. Mezi jejími hlavními respondentkami bylo sedm žen, které samy sebe nazvaly ateistkami, tři byly před konverzí křesťankami a dvě respondentky se přiklonily k víře v boha bez předchozí náboženské příslušnosti.

V podkapitole 4.3 *Sběr dat* autorka charakterizuje svůj kvalitativní výzkum se zaměřením na polo strukturované rozhovory (prostřednictvím videohovorů vzniklo 11 rozhovorů, 2 byly realizovány při osobním setkání). V dalších dvou podkapitolách autorka reflektuje své postavení výzkumníka a etické aspekty svého výzkumu. Pátá kapitola je nazvána *Interpretace výzkumu*. V první podkapitole autorka na několika řádcích charakterizuje fenomén konverze jako změnu náboženského vyznání. Pro účely své práce vypůjčila charakteristiku Lewise Ramboa, dále v práci ovšem jeho koncept konverze aplikován není.

Pro popis islámské konverze si autorka zvolila charakteristiku Aliho Köse, podle něhož konverze není pouze jednorázovým aktem, spočívajícím ve vyslovení *šahády*, ale jedná se o dlouhodobý proces, který započal již při zájmu o islám, pokračuje přes vyjádření víry a pokračuje i po konverzi. Způsob, jakým probíhá konverze v podmínkách české obce muslimů, zmíněn není. V podkapitole 5.2 *Obecné rysy přitahující ženy k islámu* autorka z odborné literatury a ze svého výzkumu dovozuje aspekty, které mohou Evropanky a Američanky k islámu inspirovat. V kapitole je deklarováno, že autorčina kategorizace motivů ke konverzi bude vycházet z Loflanda a Skonvda, poslední motiv si autorka definovala sama (str. 41), jedná se o misi konanou prostřednictvím sociálních sítí: arab.- *da'wa iliktrúnija*, kterou autorka nesprávně označuje jako ‚moderní formu džihádu‘.)

V kapitole 5.4 *Jednotlivé příběhy konverze u hlavních respondentek* se autorka zaměřila na dovození motivů ke konverzi, výpovědi respondentek nepodléhají další analýze. V kapitole 5.5 *Přijetí nové víry* autorka uvádí příklady tří fází přijetí nového náboženství podle Anne Sofie Roald plus fází sekularizační. Charakteristika dané fáze je vždy opatřena příkladem z výpovědí autorčiných respondentek. Kapitola 5.6 *Partnerský a rodinný život* je věnována popisu strategií volených při hledání muslimského partnera v ČR, způsobu, jímž byl sňatek respondentek realizován, rozvodu a okolnostem výchovy dětí v nemuslimské společnosti. Charakteristika uvedených jevů je vždy doložena příkladem z výpovědí respondentek. Komparace s mnohdy zcela odlišnou žitou praxí v majoritně muslimské společnosti uvedena není. V kapitole 5.6.5 *Vztah s muži ve společnosti v souvislosti s manželstvím* je popsáno a na výpovědích respondentek doloženo, jakým způsobem tyto realizují či nerealizují běžný styk s muži. Nalezneme zde kvantifikaci sňatků respondentek v mešitě a na městském úřadě, z výpovědí autorka dovozuje, že její respondentky uplatňují západní model výchovy. Autorka uvádí, že na výchově dětí může mít podíl i muslimská komunita v ČR, způsob, jakým by mohly být děti v rámci komunity socializovány jako muslimové, uveden není.

V podkapitole nazvané 5.7.2 *Zahalování jako mocenský nástroj* se autorka věnuje postojům muslimských feministických autorek (zejm. Hody Ša'ráwí) k otázce domněle podřízeného postavení muslimských žen, které na sebe v těchto interpretacích bere podobu povinnosti se

zahalovat. Je zde uveden rovněž způsob, jakým je legislativně ošetřeno nošení šátku, popř. jeho zákaz ve Francii, Belgii a v Dánsku. Zvyšující se počet zahalených žen v Egyptě autorka dává do souvislosti s ‚*nárůstem nacionalismu, politického islámu a návratem ke zbožnosti*‘. Vyvrcholení reislamizace v Egyptě autorka spatřuje bez jakékoli další specifikace v událostech tzv. Arabského jara. Daná tematika je ilustrována na výpovědi několika respondentek, nicméně rozdíl mezi zahalováním se jako společenským pravidlem v mnoha muslimských zemí a dobrovolným rozhodnutím se pro nošení či nenošení šátku konvertitek v Evropě není tematizován. Autorka si všímá vztahu mezi prosazováním arabského a tureckého nacionalismu, jakož i Pahlavího sekularizačních snah v souvislosti s upouštěním od zahalování.

V podkapitole 5.7.4 *Zahalování jako tlak vedený ze strany muslimského partnera* jsou uvedeny postoje manželů respondentek, zřejmě rodilých muslimů k zahalování. Zde je pozoruhodné, že manželům (zřejmě rodilým muslimům) se nejeví na rozdíl od jejich manželék-konvertitek nošení hidžábu jako významná složka náboženské praxe. Autorka připouští možnost, že partnerem vynucené nošení šátku by respondentky nemusely přiznat, protože jim záleží na tom, aby pokud jde o vlastní náboženskou praxi, byly vnímány jako na partnerovi nezávislé.

V další podkapitole se autorka snaží reflektovat vztah muslimského oděvu k módě a módnosti.

Autorka uvádí: ‚*V roce 2015 jsem zaznamenala vzrůstající globální trend takzvané „modest dress“, termín autorka překládá jako „skromná móda“ (Vhodnější by byl ale překlad ‚decentní‘ či ‚neokázalý‘, neboť dané oděvy by si při vší skromnosti většina muslimských žen dovolit nemohla).* Dle popisu autorky jde o módní trend inspirovaný muslimským oděvem v pojetí značek H&M a Dolce&Gabbana. Následně je uvedeno, že i další evropské módní domy produkují muslimské oděvy pro muslimskou klientelu. Téma evropských módních domů ve vztahu k jejich obchodním strategiím na Blízkém východě, v severozápadní Africe, v Indonésii, Indii a dalších muslimských zemích shledávám za hranici rozpravy o českých konvertitkách k islámu. Dále jsou uvedeny výpovědi respondentek ve vztahu k reakcím okolí na zahalenou ženu. (Některé od nošení upustily, jiné vytrvaly či volí méně nápadnou formu zahalení).

V kapitole 5.8.3 *Rodina* je poprvé naznačeno, že konverze je změnou identity jedince. Vztah původní rodiny ke konverzi je kategorizován podle Khaleda Esseissaha. Uvedené výpovědi respondentek o jejich vztazích v původních rodinách nejsou dále analyzovány. Kapitola 5.8.4 *Zaměstnání* je věnována opět hidžábu, tentokrát ovšem k pracovnímu uplatnění jeho nositelek a reakcím spolupracovníků na zahalování. V závěrečném *Shrnutí* je konstatováno, že (zahalené?) konvertitky jsou zde vnímány spíše jako cizinky, je pro ně obtížné najít místo ve společnosti.

V následující kapitole autorka popisuje experiment, v jehož rámci se převlékla za muslimku a nosila v pardubickém kraji nárazově šátek. Jako zahalená absolvovala tři pracovní pohovory. Výsledkem je zjištění, že ‚*muslimská žena není v naší společnosti neviditelná a její kroky a pohyb*

ve veřejném prostoru neujdou cizím pohledům a častým projevům opovržení'. V kapitole 6 Závěr autorka zopakovala jednotlivé dílčí závěry z uvedených kapitol.

Hodnocení

K hodnocení práce přistupuji z hlediska islamologie a religionistiky, zejména pak sociologie náboženství.

Metodologie

1. Není jasný cíl práce ani pracovní hypotéza. Autorka sice deklaruje, že chce *„...zabývat se českými konvertitkami k islámu, jejich životními příběhy s důrazem na reflexi sociálních změn ve společnosti v posledních letech. Zabývání se čímkoli, aniž by bylo jasné, proč se tím zabývám, popř. co tím chci ukázat, není možno považovat za dostačující cíl jakéhokoli smysluplného počínání. Zmíněné „sociální změny ve společnosti“ nejsou dále v práci rozvedeny. Možná má autorka na mysli vyhraněně negativní postoje části veřejnosti k islámu v souvislosti s migrační krizí. Zároveň zde chybí být zmínka o zásahu tehdejšího ÚOOZ v dubnu 2014 v mešitě v Praze - Kyjích, který chod obce i život muslimů v ČR bezesporu negativně zasáhl.*

2. Vyhodnocování získaných dat utrpělo absencí teoretických východisek pro daný výzkum. Není jasné, z jakých pozic autorka přistupuje k fenoménu náboženské konverze a jaké znaky tento jev vykazuje. Na základě jakých kritérií autorka usoudila, že její respondentky jsou skutečně konvertitkami? Na str. 53 je pouze zmíněno, že konverze je *„změnou identity“*, nikde jinde ovšem tento koncept reflektován není. Na str. 32 je uvedená definice konverze z pera R. Ramboa, která ovšem vůbec nepřiléhá ke způsobu, jakým (pravděpodobně) proběhla konverze u značné části respondentek. R. Rambo konverzi definuje jako *„přechod skupiny nebo jednotlivce od jedné velké náboženské tradice k druhé. Jde o přechod z jednoho pohledu na svět na jiný rituální systém a jinou symboliku vesmíru, zahrnující také změnu stylu života“*. Je možné sem tedy zahrnout respondentky, které se před k konverzí k žádnému náboženství nehlásily?

Na str. 27 navíc autorka předchozí náboženskou příslušnost prezentuje jako nesměrodatnou pro konverzi k islámu. Z jakého důvodu je zde tedy uvedena Ramboova definice konverze?

3. Není dostatečně charakterizován způsob, jakým zpravidla konverze k sunnitskému islámu probíhá. Na základě jakých kritérií je konvertita svými souvěrci považován za muslima? Stručná charakteristika konverze k islámu uvedená na str. 32-33 nemůže být považována za dostačující. Není vůbec objasněno, jak tento proces probíhá v podmínkách české muslimské obce.

Naopak na str. 54 se setkáváme se snahou považovat arabské označení procesu přijímání víry (přesvědčování arab. *iqtana'a*) za jakýsi specifický koncept konverze: „*Etymologicky se v mém výzkumu potvrdilo, že nejvíce termínově konverzi mých respondentek odpovídá výraz iqtan c a (sic), tedy že se mé respondentky staly muslimkami ze svého vnitřního přesvědčení, nikoli kvůli vnějším důvodům.*“ Etymologie neobjasní víc, než původ slova a jejím prostřednictvím nelze nic potvrdit ani vyvrátit. Sloveso *iqtana'a* se v kontextu misie užívá nejčastěji ve tvaru *muqtani'*-přesvědčený, muslim, nebo *ghajr muqtani'* nepřesvědčený. Konverze jako taková bývá označována jako *tahawwul*-změna, transformace. Tolik k arabské terminologii, která nám ale mnoho neosvětlí a už vůbec neukáže, jaký proces představuje konverze v islámském pojetí a zda, popř. jaká jsou pro konverzi stanovená kritéria. Chybí zde i zmínění a ideálně rozvedení ‚zbožného záměru‘ (arab. *nija*) provést jakýkoli náboženský úkon.

4. Ačkoli je fenomén konverze bezesporu fenoménem náboženským, není vůbec objasněno, z jakých teoretických pozic autorka k náboženství přistupuje. Na str. 53 je uvedeno: „*Někteří konvertité nepřijímají pouze muslimské ideje týkající se samotné víry, ale přejímají velmi komplexní kulturní vzorce svých partnerů, tedy způsob oblékání, stravování či rozdílnost ve způsobech slavení jednotlivých muslimských svátků.*“ Náboženství je vždy nositelem kultury a zmíněné prvky (způsob odívání, slavení svátků) není možné od náboženství (zde islámu) oddělovat. V rámci sunnitského islámu existují různé právní školy, některé svátky a způsob jejich oslavy se mohou lišit, vždy jsou však projevem interpretace islámu.

5. Za hranicí, kterou unese odborná terminologie, je přisouzení konceptu „osvícení“, spjatému se studiem buddhismu, náboženskému prožitku v křesťanství. (Str. 33: „*Podobně se vyjadřuje také křesťanství, ve smyslu prozření a osvícení.*“)

6. Rovněž není možno souhlasit s charakterizací české společnosti jako ‚silně ateistické.‘ (Str. 114: „*Přesto v kontextu české silně ateistické společnosti je tento motiv konverze spíše nepravděpodobný.*“) Skutečnost, že v ČR můžeme pozorovat dlouhodobý trend odklonu od institucionálních forem náboženství, zejména v podobě církevní příslušnosti, nemůžeme tento proces hodnotit jako „ateizaci“. Viz zejména výzkum Zdeňka Vojtíška k tématu religiozity a jejích podob v Čechách.

5. Zvolená metodologie výzkumu nezahrnuje kontext (prostředí islámské obce) zkoumaného fenoménu (konverze žen k islámu). Je tedy vůbec pro věřícího kontakt s dalšími věřícími v rámci téže tradice podstatný? Je v českých podmínkách rozdíl, pokud jde o kontakt se souvěrci (popř. jeho

formu), ve srovnání s majoritně muslimskými společnostmi? Vykazují české konvertitky rozdíl ve způsobu, jakým recipují a praktikují islám ve srovnání s rodilými muslimkami? Jak vypadá myšlenkové zázemí české muslimské obce? Jakým způsobem a zda dochází k jednotné výuce islámské doktríny a praxe? Jsou čeští muslimové ve své praxi jednotní? Probíhá v českých podmínkách institucionální ukotvení konverze k islámu? Na základě čeho je, popř. není možné proces institucionalizace považovat za nezbytnou součást náboženské konverze?

Islámský náboženský kontext

1. Skutečnost, že do výzkumu nebyl zahrnut život české muslimské obce, vede k zavádějícím konstatováním, např. na str. 66: „*Dalším aktérem zasahujícím do výchovy je samotná komunita v České republice. Ta vzhledem ke své velikosti nemůže být příliš nápomocná při sdílení vzorců výchovy.*“ V Praze i v Brně muslimská obec nabízí celou škálu nábožensky-vzdělávacích činností, včetně kurzů pro děti (výuka doktríny, ortopraxe, arabštiny atd.), nabízeny jsou i kurzy arabštiny pro veřejnost. viz rovněž <http://praha.muslim.cz/about.html> (aktualizováno 11. 11. 2019)

2. Na str. 80-81 autorka konstatuje, že zahalené muslimky považují muslimky bez šátku za ne dostatečně zbožné. Dále sama autorka tento postoj hodnotí jako „...*pokrytecký, jelikož samotný oděv nespadá do pěti základních pilířů islámu, a pokud by žena například chodila zahalená v burce, ale v jiných oblastech by byla liknavá, nebude lepší muslimkou než ta, co se nezahaluje, nebo zahaluje jen v malé míře, ale žije dle dalších pravidel islámu.*“

a) Islám, tak jako jakékoli jiné náboženství, je sepětí pravé doktríny a pravé praxe. Praxe proto musí být vždy v souladu s doktrínou, jestliže věřím v Boha podle islámských kritérií, musí i má praxe těmto kritériím odpovídat. Pro M. Davidovou toto kritérium představuje pět pilířů islámu, které ovšem otázku zahalování neřeší, ortopraxe (kam je řazeno veškeré lidské počínání) je totiž součástí šarí‘y, kam se řadí i pět pilířů jako oblast vztahu k Bohu. V rámci šarí‘y pak existuje řada variant, na základě nichž je možno oděv modifikovat.

b) Je třeba předpokládat, že každý věřící si míru, s jakou bude náboženská omezení dodržovat, do jisté míry určuje sám. Určující roli zde hraje tlak okolní společnosti, výhody, které pro člověka plynou z dodržování pravidel, nevýhody, které plynou z jejich opomíjení. Zda a jakým způsobem je fenomén zahalování se tradován a vyžadován v české muslimské obci autorka ponechává bez odpovědi.

3. Není přípustné libovolně měnit jasně dané sunnitské nábožensko-právní kategorie tak, jak to učinila M. Davidová v případě „*moderní formy džihádu*“ (str. 5, 41, 42, 47, 48 -zde dokonce jako „*mnou definovaná moderní forma džihádu*“). Fenomén, který takto autorka „objevila“ se nazývá

elektronická misie (arab. *da'wa iliktrúníja*) a muslimské i odborné veřejnosti je znám od počátku masovějšího rozšíření výpočetní techniky. Ačkoli je že misie v rámci šarí'y konceptualizována jako kategorie spadající pod džihád, ve smyslu úsilí o to, být dobrým muslimem (*džihád fí sabíli lláh-džihád na stezce Boží*), není možné označit misi jako „moderní formou džihádu“. Naopak je možné konstatovat pouze to, že misie je řazena pod kategorii úsilí o to, jak být dobrým muslimem, které je v arabštině označeno a dále konceptualizováno jako džihád.

I kdybychom termín ‚moderní formy džihádu‘ nahradili termínem misie, je velice sporné, jaký závěr o povaze tohoto fenoménu můžeme učinit z výpovědí respondentek. V případě Zdeny, str. 49 šlo o „*seznámení se s muslimy na seznamce*“, což představovalo jeden z podnětů k její konverzi. Jak ale víme, že oni ‚muslimové ze seznamky‘ konali misi, nechtěli se jen seznámit a během bližší komunikace svou víru (jakožto nedílnou součást své identity) tematizovali, ovšem nikoli nutně s touhou konat misi? U Ireny nevíme nic jiného než to, že na facebooku se začala s jedním Alžířanem bavit o islámu. Stejně v případě Ivety nemuselo jít nutně o misi: „...*tak jsem jednou měla zprávu na facebooku od někoho ve francouzštině, a bylo tam napsané jako na rovinu, že nechce žádné velké seznamování, ale že hledá někoho, s kým si bude moct nezávazně povídat o čemkoli v angličtině nebo ve francouzštině. Tak jsme si chvíli psali a mě to zaujalo, psali jsme si o světě, o různých přáních, o fantazii, ale i o náboženstvích o kulturách o aktuálních problémech a bylo to hrozně fajn. Přestože jsme se pak posléze stali v podstatě hodně dobrými přáteli na té síti, tak jsem ho nikdy neviděla a nevím, jak vypadá. O víře, jako o islámu konkrétně jsme se ještě nebavili. Ono z něj pak vylezlo, že je teda z Alžírska a že je muslim...*“

Byla cílem těchto osob skutečně misie, nebo šlo jen o snahu seznámit se a islám pak byl v rozhovoru tematizován, protože představuje nedílnou součást identity muslima?

4. Nelze souhlasit ani s konstatováním, že sňatek mezi muslimy je obchodem. Z hlediska islámského práva se jedná nejčastěji o smlouvu mezi ženichem a právním zástupcem nevěsty. (Str. 57: „*Tradiční muslimská manželství se zakládají především na základě vzájemné dohody a obchodu.*“)

5. V kapitole 5.6.1 *Strategie používané při hledání muslimského manžela* postrádám komparaci s daným jevem v majoritně muslimských společnostech (např. z odborné literatury), kde se seznamování značně liší od zde uvedené praxe. Na str. 59 autorka uvádí, že existuje „...*shoda mezi muslimskými náboženskými vůdci, že západní styl „randění“ je zakázaný*“. Náboženských vůdců v muslimském světě je tak velké množství, že shoda mezi nimi může existovat (a zdaleka ne vždy) z hlediska sdílené interpretace islámu v rámci dané právní školy, dále v rámci příslušnosti k jednomu

z mnoha islamistických hnutí, reformních proudů atd. Pakliže autorka své tvrzení blíže nespecifikovala, není možno je pokládat za pravdivé, či alespoň pravděpodobné.

6. K reislamizačním faktorům v Egyptě 70.-80. let 20. století autorka na str. 77 chybně řadí ryze sekulární nacionalismus. Arabský nacionalismus islám představuje jako projev arabské kultury, proroka Muhammada jako arabského národního hrdinu. Náboženské symboly jsou reinterpretovány jako symboly výhradně kulturní a národní.

7. Na straně 88 nacházím nepravdivé konstatování: „*Výnucování zahalení u ženy je výsledkem kultury a patriarchální tradice nikoli islámu jako náboženství.*“ Jedná se patrně o dojem, jehož autorka nabyla z rozhovorů s respondentkami, které islám takto vnímají. Muslimské společnosti, ať už tradiční, či nikoli, jsou patriarchální, neboť:

a) odrážejí předislámský kmenový a striktně patriarchální model společnosti a patriarchální model předislámských monoteismů, křesťanství a židovství a variant z nich vzešlých.

b) odrážejí patriarchální koncept načrtnutý v Koránu a v sunně, tedy v základních stavebních kamenech islámu. (viz např. Korán 4:34 „*Muži zaujímají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jednom 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...“), v Koránu 2:282 je jasně řečeno, že svědectví muže se rovná svědectví dvou žen, ženy dědí v poměru o polovinu méně než muž atd.*

8. Na str. 90 autorka interpretuje negativní vztah svých respondentek k fenoménu ‚zdobení se‘ jako důsledek malého počtu muslimů v ČR a snahou působit spíše nenápadně. Taková interpretace by mohla být přijatelná, pokud by tyto ženy nenosily šátek či jinou složku muslimského oděvu, jímž na sebe pozornost rozhodně poutají. V případě, že tyto ženy šátek nosí a „zdobení se“ je pro ně nepřijatelné, ač se před konverzí zdobily, bylo by bývalo vhodné zjistit jaké myšlenkové proudy a interpretace islámu se na tomto postoji podílely vzhledem k tomu, že v majoritně muslimských společnostech není tento postoj běžný.

Z výpovědí respondentek na str. 81-96 se dozvídáme, že nosí či nenosí šátek (popř. dodržují další formu zahalení) podle toho, jakou mají představu o tom, zda se jedná o náboženskou povinnost a zda mají odvahu takto oděny chodit veřejně. O tom, zda a jakým způsobem jednotlivé postoje formovala muslimská komunita v ČR (osobnosti, studijní materiály, kurzy pro konvertity) či v zahraničí se v textu nepíše. Autorka pouze na str. 80 konstatuje, že pro české muslimky neplatí, že *„ženy se velmi často zahalují do té míry a tak striktně, jak se zahaluje jejich okolí a ženy v komunitě...“*

Práce s pramennou literaturou

1. Z tohoto hlediska je nejlépe zpracována kapitola *Zahalování* 72-97, kde autorka pracuje s pramennými texty a jejich interpretacemi. V první podkapitole autorka nastínila možný historický původ zahalování, způsob zahalování v židovství a v Novém zákoně. Autorka pasáže, které se zahalování věnují, pečlivě opatřila kanonickou exegezí a dodala rovněž ukázky z *hadíthů*. Ukazuje, že míra a způsob zahalování žen se různí podle právních výkladů jednotlivých škol-*madhabů* (ty jsou zde ne zcela správně označeny jako teologické, chybně jsou uvedeny i názvy madhabů: Mališský místo *málikovský*, Shafijský místo *šáfi'ovský*).

Hodnocení formálních aspektů práce

Autorka řádně cituje zdroje, z nichž čerpá, v poznámkovém aparátu jsem nenašla nesrovnalosti.

Někde je možno najít formulace, které jsou zcela nesrozumitelné. (str. 155: „*Kamal a Fayyaz uvádí, že hidžáb zastává kontrolu chování a odolnost vůči sexuální objektivizaci.*“ str. 76: „*Žena v České republice jde v otázce zahalení proti hlavnímu oděvnímu proudu.*“ str. 77: „*Odhalování ženy tak bylo v rukách nejvyšších představitelů společnosti s příklonem ke koloniální době a zhlédnutí se v západním světě, vnímáno jako pokrokovost a modernizace.*“)

Chyby jsou rovněž v transkripcích arabských slov: (str. 32-*iqtan'a* místo *iqтана'a*, *i'taniqa* místo *i'tanaqa*). Transkripce arabských termínů navíc není jednotná. (*hadíth* např. str. 63, *hadís* např. str. 68)

Závěrečné hodnocení, vlastní přínos práce

Interpretace výzkumu byla narušena absencí teoretických východisek, metodologií výzkumu zaměřenou na jednotlivce bez zkoumání kontextu, v němž se tyto (pravděpodobně) pohybují. Autorka si je těchto nedostatků sama vědoma, v samém závěru práce, na str. 126 najdeme následující konstatování: „*Až téměř na konci mého výzkumu jsem si uvědomila terminologický nonsense (sic), a to tedy to, jak bychom mohli nazývat a smýšlet o konvertujících ženách. Vždy je nazýváme a pojímáme jako ženy, které konvertovaly k islámu. Ovšem konverze byla aktem, který tyto ženy učinily v minulosti. Je na zvážení například dalších výzkumníků si definovat, zda právě konverze je to, co tyto ženy určuje, nebo zda bychom je například neměli nazývat muslimkami či dle britského konceptu novými muslimkami.*“

Vzhledem k tomu, že i sama autorka pochybuje o předmětu svého bádání (jsou jím konvertitky či nikoli), je pro mne velmi obtížné zhodnotit přínos práce jako celku. Přínos práce je diskutabilní, protože interpretovaná data:

- a) nejsou zasazeny do konextu českého žitého islámu (života české muslimské obce).
- b) nejsou jasně určena teoretická východiska pro fenomén náboženské konverze a konverze k islámu.
- c) Neadekvátní znalost právně-teologického kontextu sunnitského islámu vedla mnohdy k dezinterpretacím (konkrétněji viz výše).

Práci doporučuji přijmout k obhajobě.

V Praze 15. 11. 2019

Mgr. Viola Pargačová, Ph.D.