

II. O „střetu civilizací“ – ale bez Huntingtona

Středověká Evropa a územní zisky muslimů

Vzhledem k povaze svého raného historického vývoje byl islám téměř od počátku nejen souborem věroučných, kultovních a etických zásad, nýbrž i stále podrobněji rozpracovávanou státoprávní doktrínou a ideologií. Obsahoval také zřetelnou politickou teorii, která mj. vymezovala postavení islámské obce (později státu – chalífátu) vůči neislámskému okolí. Základní tezí této teorie bylo dělení světa na „příbytek islámu“ (*dár al-islám*) a „příbytek války“ (*dár al-harb*). Prvním se rozuměly oblasti, kde se již uplatňuje šarí'a (Boží zákon). V druhém dosud panovaly poměry, které byly tím či oním způsobem v nesouladu s Božím zákonem – nebyly pod nadvládou muslimů.

Z nábožensko-právního hlediska bylo tedy území Evropy, jež nespadlo pod správu muslimského chalífátu, chápáno jako *dár al-harb*. V souladu s tímto výkladem muslimové nahlíželi na prostor, který tehdy jen tušili za severními a západními obzory Středozemního moře. Rané středověká Evropa byla v období územního rozmachu islámu dějištěm celkového hospodářského a kulturního úpadku, který nastal po rozkladu západorímské říše a pokračoval mimořádně složitým a historicky poněkud nepřehledným procesem známým jako „stěhování národů“. Bylo to období expanze převážně germánských kmenů všemi směry, příchodu Slovanů odkudsi z východních plání do střední a jihovýchodní Evropy i období ničivých nájezdů kočovných etnik (Hunů či Avarů), původem ze středoasijských stepí.

V ovzduší loupežných nájezdů, kmenových válek a formování nových, zprvu politicky a civilizačně „neusazených“ státních útvarů neexistoval žádný obecně prožívaný pocit „evropanství“ a z něj vyplývající potřeba vymezovat evropský prostor vůči nějakému společnému vnějšmu nepříteli. Christianizace Evropy byl dlouhodobý proces, který kupříkladu naše území ovlivňoval až od druhé poloviny 9. století, jiná území ještě o poznání později. Evropa tedy v ohledu duchovním i obecně politickém vlastně přestala existovat – alespoň v tom smyslu, jak ji chápalo kdysi mocné římské impérium, jehož území značná část Evropy v té či oné době tvořila.

V době územního rozmachu islámu toho Arabové a jejich noví souvěrci o Evropě příliš mnoho nevěděli, ani si tento prostor výrazněji nespojovali s křesťanstvím. A tehdejší, částečně barbarská a pohanská, Evropa se zase o islámskou expanzi zajímala jen do té míry, v jaké se jednotlivá evropská etnika a říše s muslimy dostaly do styku. Jako první se s nimi seznámila byzantská říše, v níž již křesťanství po více než tři století tvořilo základní duchovní nástroj ideologické, státní a kulturní sebeidentifikace. Vždyť vládcové z Konstantinopole spravovali v době raného islámu nejen oblasti jihovýchodní Evropy, kam se křesťanství z oblasti Sýrie přenášelo už v prvních staletích po Kristu, ale součástí Byzance byla i sama Sýrie a Palestina – tedy oblasti, kde se křesťanství zrodilo.

Po několika vojensky nevýznamných šarvátkách muslimové zvítězili **20. srpna roku 636 v bitvě u řeky Jarmúk** (levý přítok Jordánu) nad silnou byzantskou armádou a v následujících dvou letech ovládli Damašek, Jeruzalém a celou syrsko-palestinskou oblast. Ani byzantský císař Herakleios, ani jeho následovníci už neměli dost sil a zájmu na „vysvobození Božího hrobu z rukou pohanů“. Arabským muslimům se zase nepochybně nechtělo zlézat svahy anatolských hor a z množství slané vody, na kterou narazili na břehu Středozemního moře, měli tehdy ještě hrůzu. Své zájmy ve Středomoří obrátili směrem k Egyptu a severní Africe. Podél jejího pobřeží v příštích desetiletích postupovali až na území dnešního Maroka. Jinak se pozornost muslimů upírala spíše východním směrem – do Íránu, Střední Asie a nížin Paňdžábu.

Když muslimská noha poprvé vstoupila na evropskou pevninu, vládla už islámské říši (chalífátu) padesát let dynastie Umajjovců, která ze svého hlavního města Damašku řídila chod stále ještě jednotného státního útvaru, v jehož jednotlivých oblastech se zvolna, ale nezadržitelně utvářelo předivo kvalitativně nové islámské civilizace, která se měla pro několik příštích století stát nejdynamičtější silou světových dějin. Bylo to na jaře roku 711, kdy umajjovský místodržící Músá Ibn Nusajr poslal na evropský břeh průzkumný oddíl, kterému velel Tárik Ibn Zijád. Vylodil se u mysu, kde se nacházelo skalisko zvláštního tvaru, které bylo pojmenováno **Džabal Tárik (Tárikova hora – odtud španělská zkomolenina Gibraltar)**. V červenci téhož roku muslimové porazili morálně rozložené vojsko vizigótského krále Rodericha (špaň. Rodriga) a do pěti let získali pro chalífát prakticky celý Pyrenejský poloostrov (viz samostatná kapitola).

Stalo se tak díky podobným okolnostem, za jakých muslimové vítězně postupovali ve východních provinciích Byzance i v sásánovském Íránu. Místním obyvatelstvem byli totiž do značné míry přijímáni jako osvoboditelé, nebo alespoň jako menší zlo. Na Pyrenejském poloostrově se tamější románské iberské obyvatelstvo rádo zbavilo útlaku germánských Gótů a dvojnásob to platilo o místních Židech, kteří s postupujícími muslimy aktivně spolupracovali. Tak byl položen základ příští osm set let trvající přítomnosti islámu na území dnešního Španělska. Tato oblast vešla v obecnou známost pod názvem Andalusie (z arab. *al-Andalus* – země Vandalů) a na několik století se stala vůbec nejvyšší částí evropského kontinentu.

Okrajově je třeba se zmínit o dalším průniku muslimů do nitra Evropy. Jejich předsunuté oddíly postupovaly podél katalánského pobřeží a jižních svahů Pyrenejí a v souladu s dosavadní severoafrickou praxí zakládaly garnizónní města či pevnosti, z nichž ovládaly okolí a pořádaly výpady do dalších, dosud „neobjevených“ míst. Až do gymnazijních učebnic dějepisu se dostaly názvy měst Tours a Poitiers ležící hluboko ve francouzském vnitrozemí, kde **franký majordomus Karel Martell zastavil roku 732** muslimské průzkumné oddíly. Někteří historikové 19. a 20. století tyto dvě šarvátky poněkud přeceňovali a dramatizovali. Například britský historik Edward Gibbon napsal, že „nikoli kříže, nýbrž muslimské pŕlměsíce by se dnes skvěly na štíhlých věžích Oxfordu, nebýt bitvy u Tours“.

Podle současných historických výzkumů, které si nelibují v efektních ideologicky podbarvených hyperbolách, však nelze průniky muslimů do nitra francké říše v 8. století přeceňovat. Daleko blíže realitě je názor, že právě do dnešní západní Francie andaluští vládci rutinně vysílali své předsunuté jednotky – před bitvou u Tours i po ní – a že z klimatických i geopolitických důvodů se přirozenou psychologickou i faktickou hranicí chalífátu stal právě pyrenejský masiv. Daleko od pravdy není ani názor, že smyslem výprav bylo (kromě drobného kořistění) zjišťovat ochotu místního obyvatelstva k přestupu na islám. Muslimové zřejmě dobře věděli, že francká říše je vnitřně nejednotná, přesto se ji však nepokusili ráznou vojenskou výpravou rozvrátit.

Teprve v období tzv. „umajjovského Španělska“, v 9.–11. století, muslimové v kontextu soupeření s Normany posílili svou námořní moc v západním Středomoří a zásadněji pronikli do jižní Francie, odtud až na území dnešního Švýcarska. Roku 891 obsadili záliv a hory v oblasti Saint Tropol, kde se na delší dobu usídlili v **pevnosti Fraxinet (dnes Garde de Frainet)**. Z ní podnikali své „spanilé jízdy“ do celé Provence a Languedocu, načas obsadili dokonce alpské průsmyky sv. Bernarda a sv. Mořice, kde přepadávali poutníky ubírající se do Říma. Během let se „alpská tykadla“ muslimské Andalusie zcela zpronevěřila svému původnímu poslání – ať jím bylo šíření víry nebo příprava předpolí pro další výboje. Stále častěji byli najímáni vzájemně znešvařenými vládci křesťanských států jako „ochránci“ průsmyků a žoldnéři na věčně nestabilních pomezích. Teprve když svévolné muslimské přepady křesťanských klášterů a poutnických karavan vyvrcholily zajetím clunyského opata a muslimové podnikali nepřijemné nájezdy až k St. Galenu a do oblasti pohoří Jura, vyzval Řím k odvetě a roku 973 normanská knížata Fraxinet dobyla.

Kromě Pyrenejského poloostrova muslimští Arabové dlouhodoběji obsadili jen nejjižnější výběžky evropského kontinentu. Když roku 641 dobyli Egypt, seznámili se v Alexandrii poprvé s válečným uměním na moři. Vzhledem k tomu, že vnitrozemští pouštní Arabové měli k moři dosti nedůvěřivý vztah, podařilo se Byzantincům slavné město dobýt zpět. Tehdejší schopný vojevůdce a pozdější zakladatel umajjovské dynastie **Mu'áwija** však prostřednictvím řeckých konvertitů zajistil, že strach z moře záhy zmizel. Arabové se stali zkušenými mořeplavci a vítězi námořních bitev. Už roku 649 obsadili Kypr, po něm Krétu a počátkem 8. století též Sardinii a Maltu, kde se živé vlivy arabsko-islámské civilizace udržely dodnes v maltském jazyce a zdejších toponymech.

Nejvýznamnější muslimskou državou v oblasti Středomoří však byla Sicílie a Kalábrie – jižní část Apeninského poloostrova. Sicílie byla nejprve v 9. století důležitým strategickým předmostím **aghabovského státu (zhruba dnešní Tunisko)** a po jeho vyvrácení **ší'itským hnutím Fátimovců roku 909** odtud ovládala nová dynastie obchod ve značné části Středomoří. Teprve v 11. století nastal úpadek muslimského panství na Sicílii. Bylo to v době, kdy Fátimovci, vládnoucí tehdy již z egyptské Káhiry, věnovali veškerý zbytek sil bojům o nadvládu nad Sýrií s tureckými Seldžuky a o území v severní Africe, odkud původně vyšli. Postupně pak ztráceli ve prospěch nových místních vládců. Sicílie sama se však vzhledem k slábnoucí moci a soukromým válkám místních muslimských rodin stávala stále zranitelnější. V téže době narůstala otrěsená moc Byzance a italských městských států – Janova, Benátek, Amalfi, Ragusy (Dubrovník) a dalších. Kontrolu nad ostrovem nakonec po vleklém soupeření v letech 1060–1091 získali Normané, v jejichž čele stál slavný kníže **Roger II. (it. Ruggero il Secondo)**, symbol osvobození Sicílie od Saracénů.

Období vzájemného respektu

Po zhruba jednom století dobovačných válek a utváření nového státoprávního uspořádání na obsazených územích se islámský chalífát někdy v polovině 8. století přestal teritoriálně rozšiřovat. Bylo to období dramatické změny v samém politickém a duchovním centru říše, když vzpoura odpůrců umajjovské dynastie, jež vyšla z východoiránské oblasti Chorásánu, vedla roku 749 k dobytí Damašku a vyvraždění téměř všech příslušníků umajjovského rodu.

Moc nad chalífátem převzala dynastie Abbásovců, odvozující svůj původ od Proroka strýce Abú'l-Abbáse. Zahájila období počátků postupné eroze politické jednoty impéria, jejímž důsledkem bylo vydělování jednotlivých provincií, které sice většinou formálně uznávaly duchovní autoritu abbásovských chalífů sídlících od roku 755 v novém hlavním městě Bagdádu, ale ve smyslu politickém se stávaly de facto nezávislými státními útvary. Stalo se to v době, kdy **Arabové – původní šířitelé islámu – předali tento duchovní odkaz mnoha jiným etnikům či národům, často kulturně vyspělejšími a zvyklým na mnohem propracovanější a náročnější formy státního uspořádání, než jaké mohli sami v 7. století nabídnout. Arabové – původní nositelé víry – rezignovali ve jménu islámského univerzalizmu a pod tlakem abbásovské revolty na svou etnicitu.** Jejich arabství již nebylo v období islámského středověku žádným významným ukazatelem společenského postavení.

Od okolních vyspělejších civilizací v Sýrii, Íránu či Egyptě Arabové převzali nové způsoby života, správy, obchodu či materiální kultury, ale sami tyto oblasti natrvalo poznamenali v kulturně duchovním smyslu a do značné míry i jazykově a etnicky. Arabština se

stala jazykem, v němž Bůh (*Alláh*) hovořil k proroku Muhammadovi. Proto se na všech islamizovaných územích stala přinejmenším jakýmsi „liturgickým“ jazykem, v němž je zjeven a sepsán Korán, jazykem, jímž muezzin (*mu'adhhdhin*) svolává věřící k arabsky pronášené modlitbě a jímž byla ve „zlatém věku“ islámské říše napsána převážná většina duchovní literatury, filozofických spisů i světově uznávaných děl z oblasti matematiky, geografie nebo přírodních věd. V některých oblastech chalífátu se arabština prosadila i jako jazyk každodenního života (zhruba dnešní arabský svět), což zdaleka nemuselo znamenat okamžitou etnickou arabizaci nebo islamizaci. Arabsky hovořili a psali i arabští a řečtí (původně byzantští) křesťané a židé. Arabsky dnes hovoří i ti křesťané v Libanonu, kteří se programově nepovažují za Araby, nýbrž za potomky starší, foinické civilizace.

V době, kdy se křesťanská Evropa začala s islámským světem seznamovat soustavněji, nešlo už zdaleka o „civilizační střet“ s beduínskými Araby na velbloudech, nýbrž s představiteli stále vyspělejší civilizace, jejíž příslušníci byli (bez ohledu na etnický původ) vyznačiči islámu (nezapomeňme však na význam židů a křesťanů žijících v chalífátu) a jejímž jazykem v oblasti kultu, státní správy, vědy, kultury, politiky i obchodu byla arabština. Evropa tak měla co do činění se sebevědomou, kulturně i hospodářsky dynamickou synkretickou civilizací, která v sobě shromažďovala to nejlepší, co do ní jednotlivé části chalífátu přinesly.

Spolu s tím, jak se prohlubovala hospodářská, společenská a kulturní struktura islámské říše, jak se „zjemňoval“ její celkový civilizační projev, mizel i sklon k další územní expanzi. Snaha islámu po dalším získávání pozic nikdy docela neochabla, ale jeho šíření se už někdy během 9. století přesouvalo z roviny vojenského obsazování nových území silou spíše do roviny misijní činnosti přicházející převážně na palubách obchodních korábů, v sedlech velbloudů suchozemských obchodních karavan či nanejvýš prostřednictvím místních reformačních hnutí, jejichž cílem ovšem nebyla ani tak Evropa, jako slabě islamizované kočovnické populace na Sahaře a jinde v Africe.

Vojenská konfrontace světa islámu s Evropou nikdy docela neustala, ale v 9. století se mezi oběma civilizacemi vytvořila jakási nepsaná rovnováha sil a ovzduší vzájemného respektu. Teze o „džihádu mečem“, jenž byl jednou z několika podob právního termínu *džihád* (usilování o upevňování a šíření víry), přestala být pro chalífát zajímavá a stala se jen jednou z možných variant daného teologicko-právního termínu. Dokonce téměř zmizela i z dobových traktátů a úvah muslimských učenců (*ulamá*).

Západní Evropa se smířila se ztrátou Pyrenejského poloostrova (my víme, že jen dočasnou), soupeřila s muslimy o kontrolu obchodních tras ve Středomoří, ale zároveň stále více chápala smysl a výhody obchodních, a tedy i politických vztahů s chalífátem. Nábožensky motivované výtky západního křesťanstva na adresu islámu se octly poněkud v pozadí, o osud křesťanů na muslimy obsazených územích, včetně osudu „Božího hrobu“ v Jeruzalémě se Řím v podstatě přestal zajímat. To však neznamenalo, že by svůj postoj k Muhammadově profecii zásadně změnil.

Pokud jde o východní křesťanstvo, pak jeho církevní hierarchové i „zbožštění“ císařové v Konstantinopoli si uvědomovali, že postavení jejich souvěrců v Sýrii, Egyptě či Palestině zdaleka není tragické a že z dobrých vztahů tamějších křesťanských pospolitostí k vládnoucí muslimské moci lze těžit nejen při rozvoji obchodních styků, nýbrž i při utváření společných politických svazků v boji proti tradičním konkurentům hlásícím se k římské církvi. Byzanc si také jistě uvědomovala, že egyptští monofyzitští koptové či syrští nestoriáni, které byzantská ortodoxie před příchodem Arabů pronásledovala jako schizmatiky, budou sotva ochotni tvořit v chalífátu jakousi pátou kolonu ve prospěch východního křesťanstva.

A tak se někdy v průběhu 9. století začal měnit i pohled Evropanů na svět islámu a na jeho protagonisty, na které se do té doby pohlíželo především jako na nositele nebetyčné úchytky, hanobitele Kristova hrobu a vyslance ďábla. Přestože Evropa neměla smysl pro shromažďování ucelených a objektivních informací, styky se rozhojňovaly a oboustranně výhodná hospodářská spolupráce byla důležitější než ideologické překrucování. Nové zprávy o situaci v chalífátu přinášeli jednak poutníci do Sváté země, jimž muslimské úřady (až na drobné výjimky) nekladly překážky a v souladu s ustanoveními Božího zákona (*šarí'a*) o statutu jinověrců a cizinců na území islámu jim dokonce zaručovaly osobní ochranu i nedotknutelnost majetku, a to i v případech, kdy během jejich návštěvy došlo k vojenskému střetnutí s jinověreckým vládcem, jehož byli poddanými. Další a snad i užitečnější zprávy přinášeli obchodníci (převážně z italských přístavů), kteří navštěvovali muslimské přístavy a vnitrozemská obchodní centra. Rozhodně se dá říci, že představy Evropanů o světě islámu se vymanily z pout nejhrubší ideologicko-náboženské zaujatosti a zvolna se podřizovaly potřebám praktické politiky a ekonomiky.

Nelze však tvrdit, že by na obou březích středomořského prostoru zavládla jakási duchovní idylka či ochota k ideovému sblížení. Vždyť náboženská doktrinární schémata tehdy do značné míry spoluutvářela podoby praktické politiky – včetně koncepce ozbrojeného džihádu za Boha na straně muslimů nebo koncepce „spravedlivé války“ (*bellum iustum*) za téhož Boha (!) na straně křesťanů. Jestliže z nábožensko-právního hlediska byla Evropa pro muslimy stále „příbytkem války“, s nímž je pouze dočasně uzavřeno výhodné příměří, pro západní křesťanstvo byla zase nepřijatelná skutečnost, že Jeruzalém je trvale v rukou pohanů. Nervozitu papežské kurie ještě násobily zprávy poutníků a kupců o prosperitě křesťanských obcí v Levantě, o vzájemně výhodném sblížení chalífátu s byzantskou říší a o náboženské toleranci muslimů vůči židům, které křesťané činili odpovědnými za Kristovu smrt na kříži.

Hospodářských styků se však občasné ideologické měření sil nedotklo. Janované, Benátčané a obyvatelé dalších měst v jižní Evropě prožívali konjunkturu, arabští kupci křížovali Evropu, kupovali zdejší zboží, za něž nabízeli vzácné látky, koření a kvalitní zbraně. Od francké říše až po Kyjevskou Rus zakládali opěrné body příští, ještě hustší obchodní sítě.

Jednu z hlavních „komodit“ ve vzájemném obchodu tvořili otroci. Ačkoli otroctví v islámu bylo povoleno a do značné míry i uplatňováno v praxi, šlo o společenský jev, který rozhodně neměl mnoho společného s postavením otroků v antickém světě. Postavení otroků v islámu bylo stanoveno pevným souborem právních norem a rozhodně se nevymykalo z běžných zvyklostí raného a vrcholného středověku v křesťanské Evropě. Jedním ze smutných paradoxů dějin je to, že islámská humanitární reforma dosavadní otrokářské praxe vedla při obchodu s Evropou k nebývalému rozšíření obchodu otroky právě vně islámského území. V západní a jižní Evropě se otroci získávali zvenčí pouze tehdy, když bylo dobyté nové území nebo odražena invaze nějakého „barbarského“ etnika, avšak většina otroků pocházela z vlastních zdrojů. Taková praxe byla na území islámu vyloučena, neboť – ačkoli otrokářství bylo šaríou uzákoněno – zotročování obyvatel chalífátu bylo přísně zakázáno. Díky rozdílnému postoji k otrokářství arabský obchod s otroky vzkvétal, neboť Evropa se v tomto smyslu přímo vnucovala. Nakonec docházelo mnohdy k tomu, že „živé zboží“ na tržištích evropských měst (přemyslovská Praha nebyla výjimkou) v prodeji některému arabskému kupci vidělo naději na přežití, nebo dokonce vysvobození, protože šarífa mj. zakazovala mrzačení a zabíjení otroků, a naopak považovala za bohubilé jejich propouštění v případě, že jsou ochotni přijmout islám nebo jako etické zbožné gesto jejich pána. A to se v praxi chalífátu běžně dělo. Otroci nebo bývalí otroci dosahovali v islámské společnosti často významného postavení a nejednou se uplatnili i ve vysoké politice.

Otroci ze střední a východní Evropy byli v chalífátu žádaným artiklem pro svou odolnost a houževnatost. Arabové jim obecně říkali *sakáliba* (sg. *saklabí*), což je arabská zkomolenina. Vznikla z původně řeckého (byzantského) *sklabénoi* – názvu pro Slované, což se v raně křesťanských, latinsky psaných textech převádělo jako *Sclavini* či *Sclavi*. Z toho vznikl hornoněmecký název *Schlavonien* nebo *Sklavonien*, což znamenalo „země Slovanů“, „Slovan“, ale později také „nevolník“, „otrok“ (srov. dnešní franc. *esclave*, angl. *slave*). Arabové nakupovali slovanské otroky převážně ve francké říši a italských přístavech, kde také Evropané s úspěchem provozovali „továrny“ na eunuchy. Kastrace původně vůbec nebyla vynálezem islámské civilizace, stejně jako jím nebyla ani instituce sultánského harému. S tím vším se muslimové seznámili až při bližším styku s byzantskou říší a brutálními praktikami Západoevropanů. Islámská právní věda dokonce kastraci zakazuje jako odporný akt hanobení a mrzačení lidské bytosti. To ovšem muslimům nikterak nebránilo v tom, aby od křesťanů nakupovali již „hotové eunuchy“ do svých domácností a harémů, které – jako nedílná součást života vyšších společenských vrstev – dosáhly své dokonalosti až v osmanské říši.

Sakáliba byli na území islámu dováženi dvěma způsoby: a) především po souši z francké říše (nebo přes ni) do Andalusie; b) z velkých tržišť s otroky ve středomořských přístavech, mezi nimiž prosluly zejména Pisa, Benátky a Ragusa. Některé z nich Arabové nakupovali přímo v Evropě, jiné zase převáželi křesťanští kupci do přístavů muslimského Španělska a severní Afriky. „Bílí“ slovanští otroci sehráli nezanedbatelnou úlohu

zejména ve středověkých dějinách Egypta a Andalusie, mnohem méně se o nich vědělo na muslimském Východě, kam se sice po obchodních trasách přes Krym a Malou Asii dostávalo „zboží“ z Ruska, ale převažovali tam otroci tureckého a kavkazského původu. V období hospodářského a kulturního rozmachu Evropy ve 13.–14. století zájem o vývoz otroků ustoupil a muslimské státy musely postupně hledat jiné zdroje. Změnu přinesl teprve zábor Slovy osídlených oblastí Balkánu osmanskými Turky, který probíhal od druhé poloviny 14. století (viz samostatná kapitola).

Osudové rozkoly v islámské říši

Abychom lépe pochopili vnitřní napětí v islámské říši, jež mělo po celý středověk povahu politickou i doktrinální a o němž dobová Evropa téměř nic nevěděla a ani nechtěla vědět, musíme se vrátit do let 632–661, tedy do období **vlády čtyř „správně vedených“ chalífů** (*al-chulafá' ar-rášidún*), jak je nazývá klasická islámská historiografie.

Je zdánlivě paradoxní, že v době, kdy se uskutečňovaly nejefektivnější územní zábory na úkor tehdejších velmocí (východní provincie Byzance, sásánovská středoperská říše, případně Jemen), v samém mocenském jádru rodící se arabsko-islámské říše se odehrával chronický a nesmlouvavý střet mezi pretendenty na „legitimní“ vedení chalífátu. Na „civilizační střet“ mezi islámem a Evropou to v prvních stoletích nemělo zásadní vliv, ale již přinejmenším od počátku 10. století bylo zcela zjevné, že mocenské spory uvnitř drolicího se chalífátu, jež měly prazáklad ve zcela prozaickém konkurenčním střetu rodin a kmenů o legitimitu moci, se promítly do ideového a náboženského (doktrinálního) kvasu, jež zásadně ovlivnil jak rozpad chalífátu, tak tvorbu jeho ideologických antagonismů. Bez tohoto kontextu prostě nelze pochopit ani další vývoj „střetu civilizací“ mezi (post)křesťanskou Evropou a islámskými státy v období vrcholného středověku a raného novověku.

V oné latentní „občanské válce“ mezi tábory jednotlivých zájemců o vládu nad **obci věřících** (*umma*) je třeba hledat především odpovědi na podstatu „osudového“ rozkolu, jakéhosi islámského schizmatu, jež dodnes rozděluje muslimy na **sunnity** (stoupence představitelů kmene Kurajš) a š'ity (stoupence nároku rodiny chalífy Alího a jeho ženy Fátimy na legitimitu moci). Třetí trend představovali stoupenci myšlenky, že chalífa Alí v bitvě u Siffínu roku 657 nejen lehkovážně a naivně prohazardoval, nýbrž přímo zradil ideály, pro něž ho podporovali, a chtěli se vrátit ke starému beduínskému principu kmenové demokracie, založenému na shodě rady starších a „vyzvižení“ (*tas'íd*) toho nejmoudřejšího, nejzbožnějšího a nejstatečnějšího ze svých řad. Tuto tendenci představovala první odštěpenecká odnož islámu – **cháridža**. Další rozkol se pak odehrál mezi „nedostatečně zbožnými“ Umajjovci (vládli 661–750) a stoupenci „abbásovské

revoluce“, kteří sice umajjovskou dynastií vyvrátili z nábožensko-ideologických pozic, ale stále v rámci sunnitského principu legitimacy moci. Jejich původní ideová zásadovost a věrnost Muhammadovu ideálu náboženské obce se však ukázaly jako marné tváří v tvář tlaku socio-kulturní reality impéria.

Jak víme, muslimové po Muhammadově smrti roku 632 pod nesporným vlivem Kurajšovců vyřešili otázku nástupnictví poměrně rychle, avšak ne zcela spolehlivě, když po staroarabském způsobu složili **přísahu věrnosti** (*baja*) Muhammadovu tchánu a blízkému druhu Abú Bakrovi. Nakrátko se tak splnila zásada, že **světským i duchovním vůdcem obce** (*chalífa*) má být Kurajšovec zvolený muslimskými stařešiny a zasloužilými členy obce. Zásada dědičnosti, kterou razili příznivci Muhammadova bratrance a zetě Alího, byla tehdy pro Araby dost nezvyklá. Mnohem bližší jim byla ona stará praxe „beduínské demokracie“. A podle beduínského či rodového vidění situace nebyla muslimská obec vlastně ničím jiným než kmenem svého druhu. Mekkáncí rovněž znali instituci **rady starších** (*šúrá*), což byla sice kultivovanější forma vlády, ale přesto nezajišťovala žádnému z členů rady doživotní výhody, o výhodách pro jeho potomky ani nemluvě. Přitom se zdálo, že nastává doba, kdy o politické a materiální výhody půjde především. Navíc – prorok Muhammad nezanechal mužského potomka, čímž se otázka nazrávající dynastické moci stala o to složitější. Právě proto se muslimové v oné dramatické chvíli dohodli na volbě chalífy z příslušníků kurajšovského kmene, a oddálili tak zásadní spor o legitimitu moci.

Od samého počátku se ovšem o svá práva hlásil Muhammadův bratranec a zeť **Alí Ibn Abí Tálib** (vládl 656–661). Nejenže byl manželem **Fátimy**, dcery Muhammada s **Chadídžou**, ale zároveň také jedním z prvních stoupců Muhammadova učení, který – podle tradice – riskoval život, když v roce 622 kryl Muhammadův odchod z Mekky do Jathribu (*hidžra*). Svou zbožnost osvědčil nejen při dramatickém odchodu Proroka, ale rovněž při aktivním získávání nových členů ummy. Chyběla mu však rozhodnost v klíčových situacích. V bitvách a taktických úvahách se nemohl rovnat jiným předním muslimům, jakými byli třeba druhý chalífa **Umar Ibn al-Chattáb** (vládl 634–644), který byl patrně otráven, anebo příští vojevůdci a místodržící získaných provincií **Amr Ibn al-Ás** v Egyptě nebo **Hadždžádž Ibn Júsuf** v Iráku.

Kromě toho si Alí ještě za Prorokova života vysloužil nenávisť nejoblíbenější Muhammadovy ženy po Chadídžině smrti – **Á'iši Bint Abí Bakr**. Naléhal totiž na Muhammada, aby si na svou příliš ambiciózní mladou ženu dával větší pozor, nebo aby se s ní rovnou rozvedl. Za záminku si vzal příhodu, která se odehrála na jedné z vojenských výprav. Prorok si na ně rád brával některou ze svých žen nebo konkubín. Jednou se stalo, že Á'iša zůstala pozadu, protože ztratila náhrdelník. Členové karavany nic nezpozorovali, protože předpokládali, že sedí ukryta za závěsem svých nosítek na hřbetě velblouda. Jeden z bojovníků ji však našel a neprodleně odvezl do Medíny. Na Proroka a jeho rodinu však padl stín možné nevěry a hrozil skandál.

Muhammad po několikadenním přemítání dostal od Boha zjevení, v němž se Nejvyšší jeho ženy zastal: „Věřu ti, kdož přišli s pomluvou, jsou jen malou skupinou mezi vámi, však nepokládejte to za něco zlého pro vás... Každému muži z nich se dostane toho, co zaslouží si podle hříchu, zatímco ten, kdo vzal na sebe jeho větší část, obdrží trest nesmírný. Proč, když to věřící muži a ženy uslyšeli, nemysleli o tom v duších svých příznivě, a proč nezvolali: Toto je pomluva zjevná! Proč nepřivedli o tom čtyři svědky? A protože nepřivedli svědky, jsou před Bohem lháři“ (*Korán*, 24; 11–13). Celá věc se ututlala, ale stala se součástí zjeveného slova. Bystrá Áiša náhrdelníkovou aféru Alímu nikdy neodpustila a stála v čele všech intrik proti jeho rodině a hatila její nároky na vedení ummy. Tento epický, hluboce lidský příběh se stal významnou součástí dalšího doktrinálního vývoje islámu – proto ho zde autor skript ilustrativně zmiňuje.

Po Prorokově smrti si Áiša podržela mimořádný vliv na chod událostí. Její nevraživost byla jednou z hlavních příčin, proč se Alího ambice stát se jedinou právoplatnou hlavou obce naplnily až v roce 656, po násilné smrti třetího chalífy **Uthmána Ibn al-Affán (vládl (644–656))**. Uthmán byl starý člověk, příslušník umajjovského kmene a upřímný stoupenec Muhammadova učení. Do funkce chalífy byl vybrán jako kompromisní řešení mezi nároky různých pretendentů a frakcí. Málokdy vytáhl paty z Medíny, hodně se modlil a o úspěších muslimské expanze pouze pasivně přijímal zprávy svých guvernérů a vojevůdců. Byl pravým opakem pragmatického Umara, jenž má nehynoucí zásluhy o rychlost a efektivnost muslimské expanze do Levanty, Persie a Egypta. Hlavní Uthmánovou zásluhou byl dohled nad redakcí závazné verze koránského textu, jenž byl do té doby – ještě dvacet let po Muhammadově smrti – uchovávan pouze v paměti některých muslimů, jak bylo u starých Arabů běžným zvykem při ústním tradování své poezie a skromných prozaických žánrů. Kodifikace Koránu se završila někdy roku 655 a tento proces se neobešel bez obviňování Umajjovců z toho, že závazná zapsaná verze neobsahuje některé důležité verše, které měly, mimo jiné, prokázat, že Bůh si přál Alího (a jeho potomky vzešlé ze svazku s Fátimou) za duchovní hlavu obce. Chalífa Uthmán byl v Medíně zákeřně zezadu podříznut, právě když rozjímal nad závazně redigovaným rukopisem Koránu, exemplářem Božího slova.

Když se Alí konečně ujal úřadu, a mohl tak začít naplňovat nároky své rodiny (*ahl al-bajt*), podařilo se Áiše přemluvit jeho odpůrce, aby nového chalífu jednou provždy sprovodili ze světa. Oba znešvařené tábory se poté utkaly v bitvě u Basry – nového muslimského vojenského ležení v jižním Iráku. Tzv. „**velbloudí bitva**“ (*wakát al-džamal*) – neboť Áiša nakonec sama vjela do ztraceného boje na hřbetu svého velblouda Askara – skončila vítězstvím Alího. Vzpurnou „*Matku věřících*“ (*Umm al-mu'minin*) zajali a poslali do domácího vězení v Medíně. Jen skutečnost, že byla manželkou Proroka a dcerou prvního chalífy Abú Bakra, nedovolila Alíjovcům, aby prolili její krev.

Alí si však svého úřadu příliš neužil. Nedostatek politického talentu ve srovnání s jeho nejbávanějším sokem, umajjovským předákem Mu'awijou, se musel postupně projevovat. Mu'awija a jeho stoupeneci měli rovněž mocenské ambice, a navíc toužili pomstít

potupnou smrt Umajjovce, chalífy Uthmána, jehož život byl nemilosrdně ukrácen právě ve chvíli, kdy myslel na Boha. Chalífátu hrozil zásadní rozkol. Mu'awija byl tehdy místodržícím v Sýrii a ovládal i Egypt. Politický vliv Mekky a Medíny zvolna upadal, když se těžiště chalífových sil přesunulo do Iráku, kde měl většinu příznivců. Zdálo se, že „**ší'at Alí'**“ – **strana Alího**, odtud pozdější název **ší'a, ší'ité** – už nepustí tak dlouho odíraná práva na vůdcovství chalífátu z rukou.

Mu'awijovy a chalífovy šiky se po řadě agresivních vzkazů střetly v bitvě na planině Siffin, poblíž Rakky, dnes na syrské části toku Eufratu. Mezi soupeři se nejprve vedla dlouhá jednání, která v Alího vojsku vyvolávala nedočkavost radikálů. Koncem července 657 se konečně strhla bitva. V ní Mu'awijovi „Syřané“ začali třetí den s těžkými ztrátami ustupovat, ale chytrý Mu'awija připravil Alímu netušenou lest. Na kopí svých bojovníků v čele nechal připevnit svitky Koránu, a tak vyzval zbožného chalífu, aby spor rozhodl sám text Božího zjevení – požadoval tedy arbitráž znalců Koránu, což bylo znovu zcela v souladu s předislámskými kmenovými zvyklostmi.

Alí prý sice tuto lest prohlédl, ale horoucí muslimové v jeho vojsku ho přesvědčili, aby boj zastavil. Jiní radikálové ale začali vyhrožovat, že Alího opustí, když si nechá vítězství tak lehkovážně uniknout. Soud nedopadl ve prospěch chalífy, protože do vyjednávání nasadil zbožného, zasloužilého, avšak již senilního reprezentanta, zatímco Mu'awijovým vyjednavatelem byl zkušený rétor, bystrý interpret Koránu a dobyvatel Egypta Amr Ibn al-Ás. Vojska se rozešla smírně, a stav dvojvládní tak nebyl zažehnán. A co hůř – Alího nerozhodnost vedla k nezvratnému rozkolu v řadách jeho stoupenců. Nejradikálnější bojovníci jeho vojsko opustili a vystoupili s názorem, že Alí zradil sám sebe i nejsvětější zásady Muhammadova odkazu, když v nezpochybnitelném a Bohem inspirovaném nároku své rodiny na vedení obce nechal rozhodovat dva náhodně vybrané soudí, přičemž ze svého tábora vybral sice zbožného, ale nesvéprávného a možná i podplaceného starce, který se nechal umlčet energickým a výmluvným vyjednavatelem Mu'awijovým.

Alího radikální stoupenci z jeho vojska odešli a označili chalífu za zrádce ummy. Na deset tisíc bojovníků se postavilo za myšlenku, že hlavou obce může být napříště kterýkoli muslim – třeba „černý otrok s useknutým nosem“. Tito odpadlíci vešli do dějin pod názvem **cháridža** – ti, kteří stojí mimo hlavní proud. Vytvořili vlastně první nekonformní odnož islámu, jakousi sektu, jejíž stoupenci po několik století destabilizovali vnitropolitické poměry chalífátu. Poté, kdy se z někdejších radikálních bojovníků a doktrinářů změnil v relativně umírněně alternativní komunity, působí v řadě oblastí islámského světa dodnes (tuniský ostrov Džerba, libyjská oblast Džabal Nafúsa, Bahrajn, Omán).

Tím, že pod tlakem cháridžovců i zbylých věrných neuznal výrok obou soudců, a tím výsledek siffínské řežby, v níž mu Bůh nabízel vítězství, dostal Alí punc nevěrohodného člověka, který nejenže nedrží slovo, ale ve funkci chalífy není na svém místě. Mu'awija mohl dál posilovat své mocenské postavení v Sýrii i jinde. Po chalífově životě nyní bažil nejen on, nýbrž i cháridžovci. Jeden z nich, Abd ar-Rahmán Ibn Muldžim, nakonec

Alího zezadu podřízl, když se právě modlil v mešitě v irácké Kúfě – v jednom z garnizonních ležení arabské armády. Stalo se tak v lednu roku 661. Jeho smrt tedy nezpůsobil Umajjovec, lačníci po pomstě za krev Uthmánovu, nýbrž radikál a odpadlík z jeho vlastních řad.

Alího smrt znamenala zásadní přelom ve vývoji ummy a celého chalífátu, neboť politická moc přešla do rukou Mu'awijových. Ten nezůstal svému válečnému jménu (v překladu „Vyjící fena“) nic dlužen. Prohlásil se chalífou a všichni místodržící provincií a vlivní muslimští hodnostáři mu vzdali hold (*baj'a*). Začala devadesátiletá éra vlády umajjovských chalífů, poněvadž s jejich nástupem se konečně v sunnitském (ortodoxním) křídle prosadil dynastický princip. Alíjovci se naopak stali psanci chalífátu. Represivní aparát říše je pronásledoval, kdekoli se shromáždili a požadovali návrat moci do rukou *ahl al-bajt* – rodiny Prorokova domu. Dlouhá staletí jim to nebylo dopřáno, ale v průběhu 1400 let dějin islámské civilizace se mnohokrát prosadili (viz dále). V několika oblastech vytvořili prosperující říše a významně přispěli – mocensky i kulturně – do dějinného příběhu islámu. Vytvořili celou plejádu směrů a nábožensko-filozofických nauk, jež významně ovlivnily duchovní i politické dějiny islámu. Posledním plodem ší'itského prožívání Boha a s ním spjatých doktrinních a institucionálních hodnot pak byla iránská islámská revoluce z let 1978–1979 pod vedením imáma Chomejního a dalších ší'itských teologů.

„Zlatý věk“ arabsko-islámských dějin

V letech 661–750 tedy měli politický a hospodářský vývoj říše v rukou Umajjovci. Nastoupilo století, v němž se završila éra výbojů a plošných záborů. Na sklonku umajjovské moci sahal vliv chalífátu od jižních svahů Pyrenejí přes severní Afriku a arabské oblasti Předního východu až po Írán, někdejší Chórezm a Balch (Střední Asie a Afghánistán) a oblasti dnešního Pákistánu a západní Indie. Tato hranice byla vždy pohyblivá a potenciálně dočasná, ale období džihádů s mečem v ruce se zvolna završovalo.

Byla to ovšem především éra, v níž se rodily a stabilizovaly základní mechanismy státního zřízení – zejména správa, fiskální systém a náboženské zákonodárství. Říše se postupně dělila na provincie, jež měly zase své nižší správní jednotky. Rozvíjely se orgány místní moci, systém daní, vojenská a bezpečnostní mašinérie. Stále vyhraněnější podobu získával právní řád – **šarí'a**, který se musel neustále rozvíjet, neboť rostoucí říše se musela vyrovnávat s novými skutečnostmi každodennosti. Ty vyplývaly jednak ze složitých a pro Araby dříve neznámých problémů v kulturně a společensky vyspělejších oblastech, jednak z toho, že říše pod muslimskou nadvládou řešila množství nových

problémů v důsledku hospodářského růstu a kvalitativních změn při procesu přetavování dosavadních hodnot v nové hodnoty sjednocené islámské říše.

Pod vlivem islámu vznikl celý nový životní způsob, nový postoj celých národů a etnik ke světu, právu, rodině i vlastnictví. Za Umajjovců například vznikl pevně zakotvený systém soudnictví a úřad soudce (*kádí*, pl. *kudát*), jenž už zdaleka nerozhodoval jen na základě místního zvykového práva (*ádát*) v kombinaci s koránským textem a obsahem prorockých tradic, nýbrž s použitím nově vytvářených právních norem, jež mohl tvůrčím způsobem vykládat v souladu s konkrétní povahou soudní pře a v kontextu s místními poměry.

Za Umajjovců se rovněž tvořily podmínky pro rozvoj mnoha myšlenkových a duchovních proudů, jež se později, ve staletích vlády abbásovských chalífů, staly základem mocného rozmachu islámských věd – jazykovědy, exegetiky, teologie, práva – i věd „světských“ – filozofie, lékařství, zvěrolékařství, matematiky, geografie nebo chemie.

Umajjovci posílili právní vědomí a dodržování zákonnosti na území chalífátu, což mj. znamenalo i právní vymezení **statutu jinověrců (*dhimmi* – chráněnci) – zejména židů a křesťanů, posléze zoroastrovců**. Obě tyto náboženské komunity se v dané době těšily poměrně přízni dvora, zapojovaly se do hospodářského rozmachu a přinášely svůj kulturní a myšlenkový vklad do duchovního rozvoje islámské civilizace.

Umajjovci namnoze opustili mravní a sociální ideál Muhammadovy obce věřících. Jako dědičně vládnoucí rod postupně převzali „manýry“ Byzance a dalších států, které důvěrně známe z raně feudální šlechtické kultury v Evropě. Zcela otevřeně si libovali v hromadění majetku, přepychu a světských radovánkách. Stavěli si lovecké zámečky, paláce a honosné měšity, dávající stále zřetelněji na odiv svou moc a bohatství. Stále více se však dostávali do rozporu se zásadami islámské etiky a věrouky, vyzdvihujícími princip sociální rovnosti, spravedlnosti, skromnosti a bohabojnosti – nikoli však okázalého asketismu, který Muhammadova vize islámu nikdy nevyznávala.

Umajjovští chalífové vládli ze starobylého Damašku a civilizaci velkých předislámských center si brzy osvojili. Svůj středoarabský původ a s ním spjatou etiku a kulturu však nezapírali. Pro uspokojení nostalgických vzpomínek například stále pěstovali kult mužnosti (*muruwwa*), sklon k pouštnímu způsobu života (*badáwa*) a jezdeckví (*furúsíja*). Rádi zajížděli do loveckých zámečků, jež si nechali stavět na okraji pouště. Tam pořádali bujaré veselice, jež byly od ideálu Muhammadova života a praxe první generace muslimů na hony vzdáleny. Ruiny těchto zámečků – Charrána, az-Zarká, Kusajr Amra či al-Mušattá v dnešní syrsko-jordánské oblasti nebo Uchajdir v Iráku – dodnes dávají tušit svými nástěnnými malbami s loveckými a milostnými motivy, že umajjovská šlechta se tam nejezdila jen modlit.

Takový způsob života ovšem vyvolával ostrou nevoli ideových i politických odpůrců dynastie, kteří lpěli na doslovném výkladu zjeveného slova a na životě v souladu s jeho mravním odkazem. Pro své „světské“ způsoby, frivolnost a nestřídmost byli Umajjovci

často kritizováni také pozdějšími islámskými historiky a ideology nábožensky bigotních hnutí. S nedostatkem zbožnosti Umajjovců to nakonec nebylo zas tak zlé. Skalní dóm (*Kubbat as-sachra*, Kopule skály) a Nejvzdálenější mešita (*al-Aksá*) v Jeruzalémě či Velká mešita v Damašku (přestavěný někdejší Jupiterův chrám a pak ústřední byzantská bazilika) – to jsou jen ty nejznámější z mnoha sakrálních staveb, jež chalífové Abd al-Malik, al-Walíd a další nechali zbudovat na počest jediného Boha a Jeho proroka v zájmu upevnění státního náboženství.

Zvolna se vyvíjela kultura kamene, práva, kultu, psaného slova a idejí, jež celé oblasti vtiskly nesmazatelný, jazykově arabský a ideově islámský ráz. Území chalífátu se proměňovalo ve svébytný civilizační útvar, jehož hybnou silou byla městská centra hospodářského rozkvětu – obchodu, řemesel a zemědělské výroby – a kulturním tmelem islám jako otevřená a pružná náboženská ideologie a všeobjímající způsob života, který v právním i každodenním smyslu do značné míry respektoval kulturní hodnoty „lidu Knihy“ – tedy křesťanů, židů a zoroastrovců.

Čím důrazněji se islám stával novým ideovým výrazem rozvinuté městské civilizace a čím více se hroutil původní beduínský ideál mužnosti, čestnosti a bojovnosti v drsných přírodních podmínkách, tím mnohotvárnější podobu získávala i myšlenka **džihádu – úsilí o upevňování a šíření víry**. Na sklonku umajjovské doby už vůbec nešlo o šíření víry násilím nebo administrativním donucováním. Jestliže muslimové zprvu neměli přílišný zájem nutit porobené obyvatelstvo ke konverzi z obav před rozplynutím svého vlivu a na islám byli obraceni nanejvýš polyteisté (nejprve v Indii a Střední Asii), v polovině 8. století se poměry značně změnily. Ukázalo se, že stát se muslimem přináší prospěch. Pro mnohé obyvatele měst či mocenských center to znamenalo, že postoupí výše na společenském žebříčku nebo budou mít přinejmenším blíže k místní správě. Mnoho křesťanů a židů i tak zastávalo vysoké funkce v obchodě, finančnictví, správě a vědě, ale ne jeden z nich přesto přijal islám, aby dosáhl určitých výsad a měl stejné právní postavení jako muslimové.

V kvasu umajjovské doby se téměř úplně proměnili beduíni, neboť mnozí měli dostatek ctižádosti, aby dokázali využít nabízených příležitostí. Postupně se z nich stávali příslušníci nové vojensko-úřednické elity a přijímali zjemnělý městský způsob života spjatý s obchodem, řemesly a vzdělaností. Ti, kteří chtěli dál oslavovat Boha prostřednictvím razií nebo se jinak přizívat na hospodářské prosperitě a rozvoji vyspělého státu, museli napříště počítat s tím, že konsolidovaný chalífát je bude považovat za zločince porušující zákon a okrajovou vrstvu parazitující na prosperitě „civilizace“. Určitou úctu k beduínským civilizačním a etickým hodnotám si však kulturní vrstva chalífátu, zejména ta arabská, podržela ještě dlouhá staletí.

Jakkoli lze epochu Umajjovců označit za dobu rozkvětu, z jiného zorného úhlu nemusíme pro umajjovskou dynastii najít jen slova uznání. Rozsáhlá říše například nikdy neměla zcela jednotné správní řízení, právní systém se sice rozvíjel a fungoval, ale jeho dílčí interpretace se lišily od jedné provincie k druhé. Fiskální systém byl relativně

efektivní, ale přerozdělování finančních prostředků vyvolávalo nevoli v řadě provincií. Náboženské různice vzniklé ještě za chalífy Uthmána neutichaly. Umajjovci čelili houževnaté opozici Alijovců – ší'itů, kteří získávali stoupence po celé říši, zvláště poté, kdy druhý chalífa **Jazíd (680–683)** se svým vojskem obklíčil a povraždil průvod Husajna, syna chalífy Alího a vnuka Prorokova, jenž spěchal do Kúfy, aby se postavil do čela protiumajjovského odboje. Stalo se tak 10. muharramu roku 61 hidžry (10. října 680) u iráckého města Karbalá. Husajn (třetí ší'itský imám) se stal pro stoupence tohoto islámského směru mučedníkem (*šahíd*) a kolem této události a jeho osoby se v průběhu dějin vytvořil kult s přepestrými a exaltovanými rituálními projevy. Houževnatým vnitřním soupeřem byla také radikální cháridža, jejíž potírání stálo ústřední moc v Damašku mnoho finančních prostředků.

A tak impériem od roku 745 znovu zmítaly rozbroje a vzpoury, které chalífa **Marwán II. (744–750)** nebyl s to zvládat. Na řadě míst – především v silně ší'itském Iráku a v iránské severovýchodní provincii Chorásán – se rozpoutaly boje, především pod heslem zjednaní nápravy v otázce nároku Prorokova rodu na vedení ummy. Stoupenci odporu však nedokázali udržet jednotu. Ší'a se během vlády pozdních Umajjovců rozštěpila na řadu odnoží, přičemž počet stoupců přímých potomků Alího a Fátimy poklesl ve prospěch různých zjevných herezí, jež zbožštovaly Alího a reinterpretovaly všechny základní věroučné principy islámu.

Obou táborů podkopávajících jednotu říše nakonec využila třetí opoziční síla – potomci prorokova (patrně fiktivního) strýce Abbáse, kteří rovněž kritizovali nezákonnou uzurpaci vlády Umajjovci. Tato tendence nakonec získala nejvíc přívrženců právě v Chorásánu a v Marvu, na území dnešního Turkmenistánu. Odtud také v roce 749 vyšla tzv. **abbásovská revoluce**, jež dost rychle ovládla všechny klíčové východní provincie. Na jaře roku 750 padl do rukou povstalců Damašek. Téměř celý rod Umajjovců byl vyvražděn. Jen jedinému mladému princi, Abd ar-Rahmánovi, se podařilo v přestrojení uprchnout, až se po strastiplných letech pronásledování usadil na muslimy ovládaném Iberském poloostrově, jehož místní politické špičky zůstaly věrné svrženým Umajjovcům. Abd ar-Rahmán tam roku 756 položil základy nového islámského státu, jenž měl v příštích stoletích výrazně ovlivnit nejen dějiny islámu, nýbrž také středověké Evropy.

V roce 750 tedy – po téměř devadesáti letech – získal moc nad říší opět Muhammadův rod, i když ani nyní nebyly uspokojeny nároky ší'itů. Doba abbásovských chalífů už se navíc nedá popisovat jako vývoj uceleného státního útvaru s jednotnou mocenskou strukturou a jedním vládcem. **Abbásovská dynastie (750–1258)** sice zůstala formálně u moci po celých pět století, ale její skutečná vláda nad rozsáhlými oblastmi chalífátu se začala rozplývat už v první polovině 9. století, kdy kulturně, politicky a etnicky odstředivé tendence převážily nad ústřední mocí chalífy. Kdysi politicky homogenní impérium se zvolna měnilo v pestrou mozaiku více nebo méně stabilních států, odpadlických provincií, náboženských herezí či území zmítaných sociálními bouřemi nebo zájmy nově etablovaných etnických a konfesijních skupin.

Abbásovci přenesli sídlo chalífátu z Damašku do nově vybudovaného města v srdci Mezopotámie. Nazvali je nejprve Město míru (*Madínat as-salám*), ale záhy vešlo do povědomí pod názvem Bagdád (středopersky Baghdád – „Boží Dar“). Centrum říše se tak posunulo na východ a nebyla to náhoda. Za vlády prvních Abbásovců – al-Manšúra, Hárúna ar-Rašída nebo al-Ma'múna – přestal být islám spojován převážně s arabským živlem. Západní části říše (*al-Maghríb*) stále zřetelněji, byť jen dočasně, ustupovaly do pozadí, zatímco centra moci, obchodu a kultury se přesouvala na muslimský Východ (*al-Mašrík*).

První provincií chalífátu, která se odtrhla a své záležitosti začala spravovat zcela samostatně, byla Andalusie – muslimské Španělsko. Španělští Umajjovci měli zjevně důvody Abbásovce z Bagdádu nenávidět, zatímco jiné části impéria, jež se politicky a hospodářsky postupně odpoutávaly od centra, přece jen alespoň formálně uznávaly bagdádské chalífy za duchovní hlavu celé říše a tamější samozvaní vládcí skládali při nástupu na trůn bagdádskému chalífovi starodávnou přísahu věrnosti (*baj'a*). Počátkem 10. století však už byla někdejší politická a duchovní jednota ummy jen vzpomínkou. Na jejich základech se rozvíjely samostatné muslimské státy, jejichž vládcové – emíři a sultáni – představovali zájmy místních politických a rodových elit, jež většinou už nebyly etnicky arabské.

Po slavné éře bagdádských chalífů v 9. a první polovině 10. století nastal dokonce politický úpadek v samém duchovním centru říše, když se sami chalífové stávali „chráněnci“, ale spíše rukojmími či loutkami v rukou reálných politických sil – nejprve ší'itských (etnicky perských) Bújovců – vezírů a státních úředníků, kteří na chalífském dvoře uskutečňovali své záměry, skrývajíce je za mistrně zvládnutou náboženskoprávní argumentaci svých učenců (*ulamá*). Od roku 1055 se pak dostali do područí islamizovaných seldžuckých Turků, kteří se usadili v Bagdádu, ovládli rozsáhlé oblasti islámského Východu a zahájili dlouhodobý proces turkizace a islamizace Malé Asie.

V následujících stoletích islámský svět prožil nejednu slavnou i chmurnou kapitolu svých dějin. Zatímco v některých oblastech přetrvával kulturní rozmach, v jiných částech se pomalu začalo schylovat ke zmrazení tvůrčího duchovního i materiálního potenciálu. Síly věrné islámské ortodoxii začaly omezovat svobodu právního myšlení, takže někdy mezi 12. a 13. stoletím se z kdysi otevřeného a pružného systému šarí'fy stal strnulý soubor právních kompendií, který se už neměl nadále rozvíjet. Základní metodický přístup k tvorbě práva, spočívající v tvořivém používání celé škály právních postupů s využitím Koránu, prorockých tradic a právní vědy, se nazýval **idžtihád** (svobodná racionální tvorba zákonů, odpovídající reálnému rozvoji společenských poměrů). Jak praví islámská historiografická i právní literatura, „brány idžtihádu se uzavřely“ někdy v polovině 13. století a právní systém se zapouzdřil do striktně vymezeného prostoru, pro nějž bylo typické neplodné napodobování starších vzorů a tradic, právní komentáře k již dávno formulovaným a dobou překonaným stereotypům a pak komentáře k těmto komentářům. Vytvářela se obrovská právní kompendia, jejichž praktickou aplikaci

nikdo ani nepředpokládal. Státoprávní myšlení obestřel duch sterility, plagiátorství, případně obcházení klasických a překonaných šarfatů norem jednorázovými a účelovými sultánskými dekrety či pragmatickými postupy, jež s modernizací šarfatů neměly systémově nic společného a zanikaly zpravidla hned po aktuálním použití, nanejvýš po smrti vladaře či jeho prohnáných vezírů.

Také kdysi kvetoucí exaktní nauky ztrácely dech a nic tvořivého do světového fondu vědy už nepřinášely – zvláště po plodném období evropské renesance a humanismu, merkantilismu či období evropských zámořských objevů. Za svým zenitem byla od 11.–12. století i **arabská filozofie (falsafa)** a různé dočasně vzkvétající proudy racionalismu a symbolismu (*mu'tazila, kadarija*, baseršti Bratři čistoty – *Ichwán as-safá'*), jež ve své době málem daly vzniknout plnohodnotné islámské teologii, nahlížející text Koránu abstraktně, symbolicky a s důrazem na jeho etické motivy. Těmto myšlenkovým proudům však nebylo dáno se dále rozvíjet a na jejich místo nastoupil strnulý **racionalismus ortodoxie (ašaríja, džabríja)**. Soustavně pronásledován byl i široký intelektuální proud **islámské mystiky** (súfismus – *tasawwuf*), jehož přední představitelé končili ve vyhnanství na perifériích říše, někdy i na popravištích. **Většina zmíněných myšlenkových proudů se v islámu vrcholného středověku setkala v komplexním díle Hámida al-Ghazzálího (zemřel 1111), který se ve svém rozsáhlém a rozporuplném díle snažil smířit protiislámsky vyznívající tón falsafy s ašarijskou ortodoxií a umírněným intelektuálním súfismem. Jakkoli je tento fenomenální myslitel, přirovnávaný k Tomáši Akvinskému, vrcholem středověkého intelektuálního výrazu islámu, jeho odkaz nezabránil konzervaci tvořivého myšlení napříč všemi vědními obory a směry, což se plně projevilo až v období, jež evropská historiografická literatura nazývá novověkem.**

Všechny pozvolné, ale nezvratné negativní jevy ve sféře islámské kultury a myšlení se v historickém procesu jakoby prořaly se zcela opačným procesem v několika oblastech Evropy. Jestliže ještě ve 12. a 13. století „islámský živel“ alespoň vojensky odolával snahám křesťanské reconquisty a na Východě si poradil s expanzí křížových výprav do Levanty a Palestiny, další staletí věštila sklonek islámské politické a kulturní slávy. Mongolové od dvacátých let 13. století plenili celý islámský Východ, roku 1256 vyvrátili „orlí hnízdo“ radikálního ší'itského hnutí asasinů, roku 1258 vyvrátili Bagdád, popravili posledního abbásovského chalífu a duchovní i vědecké hlavní město říše na dobrých 150 let vymazali z mapy světa. Ačkoli se v dalších desetiletích sami islamizovali, vytvořili relativně prosperující říši perských Ílchánů a sami se vstřebali do stále ještě vyspělé islámské civilizace, stali se jedním – jakkoli ne hlavním – faktorem jejího pozvolného úpadku.

A tak když v Itálii a jinde v Evropě zrály plody renesance, humanismu a náboženské reformace, islámský svět nadále žil svým stále strnulejším tempem, jehož nebezpečí si přirozeně neuvědomoval. Byl bohorovně zvyklý, že feudální „křesťanský svět“ (*dár al-harb* – „příbytek války“) z něj má respekt a že jeho náboženská zvěst je univerzální pro celé lidstvo. Roku 1492, kdy Kryštof Kolumbus, italský mořeplavec ve službách Isabely

Kastilské a dalších katolických králů, „objevil“ pro Evropu Nový svět, padla do rukou Kastilie Granada (*Gharnáta*) – poslední bašta kdysi slavného islámského panství na Iberském poloostrově. Vhodnější symbolické datum pro vyjádření konce té slavnější epochy islámských dějin si nelze vybrat.