

Mendel, Miloš

## Islám a jeho svět: dějiny vzestupů a pádů

In: Chalupa, Aleš; Mendel, Miloš; Vrzal, Miroslav; Václavík, David; Papoušek, Dalibor; Zbíral, David. *Náboženství světa I : západní tradice*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014, pp. 117-130

ISBN 978-80-210-7199-5; ISBN 978-80-210-7202-2 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131674>

Access Date: 26. 03. 2025

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

# Islám a jeho svět: dějiny vzestupů a pádů

Miloš Mendel

Pravděpodobně roku 570 n. l. se v Mekce, obchodnické oáze v srdci arabského pohoří Hidžáz, narodil **Muhammad Ibn Abdulláh**. Až do svých čtyřiceti let se ničím výjimečným neproslavil. Vyrostl jako příslušník jednoho z neprivilegovaných rodů **kurajšovského kmene**, který v Mekce vládl. Teprve v roce 610 vystoupil s prorockým posláním – novým, veskrze revolučním učením založeným na víře v jediného Boha a reformě dosavadních společenských vztahů.<sup>139</sup>

Muhammadovo učení se záhy stalo nejen základem složitého věroučného a etického systému nového náboženství, nýbrž také základním inspirativním zdrojem modelu státoprávního uspořádání a ideologickým rámcem stále mohutnější arabsko-islámské říše. **Islámské náboženství jako jednota rituálu, věrouky, etiky, práva, každodenních zvyklostí a politické teorie mělo v příštích stoletích podstatně změnit společenský a kulturní charakter celé oblasti Blízkého a Středního východu, Střední Asie, části indického subkontinentu, saharské a východní Afriky, jihovýchodní Asie a mnoha dalších oblastí světa, včetně nemalých území Evropy.**

Do prostředí kočovných Arabů, uctívajících různé polyteistické modly, astrální božstva, stromy a studně, a do arabských městských států, jakými byla Mekka či Jathrib (pozdější Medína) se svým panteonem rodových a kmenových božstev, vstoupil Muhammad s monoteistickým učením o jedinství Boha (arabsky *Alláh*). To byla sice idea, již předislámští Arabové, vyznačící polyteistických kultů, okrajově znali od židů a křesťanů, ale jejím spojováním s kritikou společenských poměrů v rodné Mekce si Muhammad vysloužil nevráživost vládnoucího kmene Kurajšovců. Troufalý prorok, kterého mnozí zprvu měli za pošetilého věštce či kazatele (*káhin*, pl. *kahana*), nakonec roku 622 z Mekky s několika stovkami svých věrných odešel, když jej pozvali představení dvou znesvářených kmenů v zemědělské oáze Jathrib, aby mezi nimi rozsuzoval spory výměnou za to, že se oni ztotožní s jeho reformním učením. **Uskutečnil tzv. *hidžru* (odchod, emigrace), čímž fakticky i symbolicky zpřetrhal rodové a kmenové vazby svých stoupců s Mekkou** ve prospěch utváření vztahů nové kvality. V Medíně se z jeho mekčanských druhů (*muhádžirún*) a tamních konvertitů k islámu (*ansár*) stalo společenství

139 V češtině k životu a dílu proroka Muhammada viz Ivan Hrbek – Karel Petráček, *Muhammad*, Praha: Orbis 1967; Michael Cook, *Muhammad*, Praha: Odeon, Argo 1994 (s doslovem Luboše Kropáčka); *Korán*, Praha: Odeon 1972, další vyd. 1991, 2000 (přeložil a obsáhlým úvodem a komentáři opatřil Ivan Hrbek).

(*džamáa*), respektive obec věřících (*umma*), které se během jediného desetiletí změnilo v zárodečný sociálně politický útvar, vzor příštího státního uspořádání.<sup>140</sup>

**Muhmmadovo učení se nazývalo islám – pokoření se Bohu, odevzdání se do Jeho vůle.** Semitské kulturní prostředí tak po judaismu a křesťanství zrodilo třetí monoteistický náboženský systém, který výrazně vstoupil do arény světových dějin. Jestliže se však křesťanství zprvu utvářelo v podmínkách opozice vůči politické moci římského impéria a nábožensko-politické praxi farizeů, tehdejších židovských vazalů Říma, a svůj profil nejprve budovalo spíše na mravních a duchovních hodnotách okrajové a pronásledované židovské (později „pohanokřesťanské“) sekty, islám svůj boj o místo na slunci vítězně zahájil už nějakých pětadvacet let poté, kdy Muhammad poprvé vystoupil jako „posel zjeveného slova Božího“ (*rasúl kalimat Alláh*), jako „pečeť proroků“ (*chátim al-anbijá*), jak se sám nazýval.<sup>141</sup>

Ve druhé polovině 30. let 7. století se pod hesly nové ideologie vyvalila z centra Arábie muslimská vojska tvořená elitními jednotkami z měst a oddíly kočovníků, kteří islám nakonec přijali, ačkoli po Muhammadově náhlé smrti roku 632 se musel zárodečný stát vyrovnat s neukázněností některých kmenů, přinutit je k zachování loajality a zabránit jejich odpadlictví (*ridda*). Ať už to bylo upřímné nadšení šířit novou víru, nebo spíše vidina nábožensky zdůvodněného získání snadné kořisti, či ještě jiné historicky podmíněné důvody, zelené vlajky islámu se začaly vztyčovat na územích, patřících dosud mocným říším – zejména ve východních provinciích říše byzantské (Sýrii a Palestině) a v srdci říše sásánovské (perské, v Mezopotámii). Na jihu byla první fáze výbojů dokončena dobytím Jemenu.

Na rozdíl od některých jiných demografických pohybů a jimi ovlivňovaných kulturních proměn té doby, jakými byl provázen proces, známý v dějinách jako „stěhování národů“, arabský výboj nebyl poznamenán rozsáhlým ničením materiálních statků nebo devastací přírodních zdrojů. Arabové se na dobytých územích chovali velmi pragmaticky. Nad uvážlivostí expanze bděl zejména druhý chalífa **Umar Ibn al-Chattáb (vládl 634–644)**, který pro ty z muslimů, kteří chápali novou expanzi jen jako další příležitost k uskutečňování klasických beduínských razíí (*ghazw*), neměl slitování, úzkostlivě dbal na zachování vojenské kázně a prohřešky proti ní nechával tvrdě trestat.

Mekkánští obchodníci, nynější vojevůdci, prostředí Levanty i Mezopotámie dobře znali. Ke zdejšímu arabskému (převážně křesťanskému) obyvatelstvu i k aramejsky hovořícím etnikům měli jazykově i kulturně blízko. Levantské Řeky dobře znali a vážili si jich jako dobrých obchodních partnerů. Totéž platilo o zbytcích autochtonního židovského obyvatelstva, které tam po vlnách římských odsunů z oblasti Palestiny ještě

140 Blíže k odchodu proroka Muhammada (*hidžra*) a významu tohoto aktu jakožto paradigmatu politického chování v průběhu islámských dějin viz Miloš Mendel, *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2006.

141 K životu a učení proroka Muhammada a formativnímu období islámu, včetně jeho teritoriální expanze a vzniku arabsko-islámského impéria (chalífátu), existuje v rámci západní islamologické produkce množství monografií a odborných studií. Některé z nich jsou uvedeny v Seznamu doporučené studijní literatury. Zde uvedme jen dvě nejvýznamnější historické práce v češtině: Bernard Lewis, *Dějiny Blízkého východu*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1996; Felix Tauer, *Svět islámu. Jeho dějiny a kultura*, Praha: Vyšehrad 1984, 2. vyd. 2006.

zůstalo. Arabští dobyvatelé se zprvu s místním obyvatelstvem příliš nemísili. Vedle staroslavných městských center kultury (Damašek, Jeruzalém, Caesarea) zakládali vlastní stanová ležení, jakási garnizonní města (Basra či Kúfa v Iráku, Fustát – nejstarší část Káhiry, později Kajruwán v Tunisku), jež se teprve pozvolna měnila v nové křižovatky obchodu, střediska řemesel, později vědy a vzdělanosti.

**Islám se během dvou až tří století rozvinul jako kultivovaný věroučný soubor, všestranně propracovaný náboženskoprávní systém, jako světový názor a způsob života – a také jako efektivní státní ideologie.** Arabové, kteří své nové a kreativní náboženství předali mnohem vyspělejšímu civilizacím, jež vojensky ovládli, poznamenali celou oblast jednou provždy myšlenkově či kulturně, částečně pak jazykově a etnicky. Na ruinách říší a jejich provincií vznikl pod vlivem nového státopisného učení mocný **chalífát – arabsko-islámská říše**, sahající někdy kolem roku 750 od muslimského Španělska (Andalusie) až k břehům Indu, od stepí Kazachstánu až po Jemen a pobřeží východní Afriky. Měla etnicky i nábožensky pestrý, kulturně synkretický charakter, ekonomickou a obchodní dynamiku, v mnohých oblastech byla rodištěm náboženských i profánních vědních oborů a myšlenkových proudů, středisek vzdělanosti a sebevědomého kulturního prolínání s hodnotami okolních civilizací.<sup>142</sup>

Z hlediska vztahu etnických a jazykových komponentů říše se jednalo o pozvolný, ale pozoruhodný proces prorůstání jednotlivých substrátových společenských a kulturních celků s arabsko-islámským hodnotovým systémem. Arabská „kmenová šlechta“, která ještě v době slávy **umajjovské dynastie (661–749)** ovládala z Damašku rozsáhlé oblasti, a kdy arabsko-islámský živel vévodil rozvoji vědy a kultury v rámci nové civilizace, se postupně integrovala do kulturně svébytného prostředí starých civilizací na území Íránu a Střední Asie. Jinde Arabové vstúpili danému prostředí svou etnicitu i jazyk (Syropalestina, Mezopotámie).

142 V 9.–12. století byl arabsko-islámský chalífát klíčovou oblastí tehdy známého světa, pokud jde o rozvoj profánního myšlení – především filozofie (*falsafa*). Ta se v islámu začala rozvíjet v návaznosti na etapu překladů řeckých spisů do arabštiny, která byla završena v 9. století. Spočívala zejména v komentování a interpretování těchto překladů a v asimilaci myšlenek zde obsažených do ideového fondu islámu. Klasické období arabsky psané filozofie sahá do konce 12. století, kdy se uzavřelo dílem Ibn Rušda (lat. Averroes), córdobského současníka Maimonidova, hlavně jeho učením o dvojí pravdě – filozofické a náboženské. K nejslavnějším představitelům *falsafy* patří rovněž al-Kindí (Alkindus), al-Fárábí (Alfarabius), Ibn Hazm (Abenhazem) a zejména Ibn Síná (Avicenna). Ke klasické tradici *falsafy* se později hlásily další generace, ale její kvalitu už dále nerozvinuly, snad s výjimkou Ibn Chaldúna (14. století), který ve své *Mukaddimě* (Úvodní poznámky) zpracoval patrně první známý pokus o filozofii dějin. Obecně se uznává význam arabsky psané filozofie jako základ pro poznávání a uchování antického myšlenkového odkazu pro středověkou Evropu. Na východě islámského světa se vývoj *falsafy* uzavřel dílem al-Ghazzálího, kterému se podařilo vymezit pole působení racionalistického myšlení pro soužití s rozpačitou sunnitskou teologií, jež nikdy nedosáhla kvality té křesťanské. Kromě toho zásadních úspěchů dosáhli islámští vědci na poli matematiky, chemie, astronomie, geografie, botaniky, finančnictví, medicíny nebo zvěrolékařství. Množství termínů a vědeckých postupů se promítlo do evropského středověkého vědění, mnohé z nich poznamenaly západní vědeckou terminologii dodnes (alchymie, chemie, alkohol, algebra, tarif, nafta, driják).

**Abbásovská dynastie (750–1258)**, jež vyvrátila umajjovskou dynastii v Damašku a centrem chalífátu učinila Bagdád (založen 756), nebyla etnicky arabská, ale kategorie etnicity už nebyla v žádném ohledu důležitá, ačkoli abbásovskou revoluci proti Umajjovcům, vzešlou z íránského Chorásánu, významně prosazovaly tamější jednotky složené z Arabů. Ti Umajjovcům vytýkali příliš vlašný vztah k principům víry a rozvíjení etického a doktrinálního rámce státu. Jakkoli tyto výtky byly dílem nespravedlivé, nová moc se mnohem houževnatěji zasazovala o unifikaci a průnik duchovních hodnot do organismu nové říše.

To se však v průběhu staletí dařilo jen někde a dílčím způsobem. Od 9. století jsme naopak svědky postupné eroze kdysi jednotného chalífátu, v jehož stále nezávislejších provinciích a státních útvarech se islámské hodnoty prolínaly a dále rozvíjely v propojení se staršími tradicemi. Důsledkem této kulturní a myšlenkové synkreze v kontextu politické fragmentace dosud jednotného impéria byl vznik kvalitativně nových hodnot v nejrůznějších sférách tamějšího společenského mechanismu. To vše se ovšem odehrávalo v rámci základního a nezpochybnitelného ideového paradigmatu – islámské věrouky, etiky a práva.

Abbásovská revoluce sice potřela „frivolní“ přístup „Syranů“ k ideovému odkazu první generace muslimů, avšak stále se cítila arabskou z hlediska jazykového a islámskou z hlediska světonázorového, třebaže mnozí její stoupenci již byli Peršané, Kurdové či příslušníci dalších indoevropských a türkských etnik. **Arabština**, jejíž váha spočívala v tom, že právě ona je jazykem, jímž Bůh promlouval k Prorokovi a kterým je sepsán Korán, ještě řadu století zůstala jediným nebo hlavním přirozeným jazykem úředního styku, vědy, profánní literatury a dalších projevů kultury, nezpochybnitelně však jazykem kultu a náboženské či právní literatury.<sup>143</sup>

V průběhu 9. století došlo k zvláštnímu vyrovnání všech etnických a kulturních oblastí říše. Podstatné už napříště nebylo, že jeden je Arab a druhý Peršan, Berber, Kurd či Turek. Základním hlediskem byla příslušnost k islámu. **Vytvořila se svěbytná kultura, která v sobě shromáždila a uplatnila to nejhodnotnější, co do ní jednotlivé oblasti a etnika chalífátu vložily, a vše přetavila v novou hodnotu „islámské civilizace“.** Zásadní význam pro ono kulturní prolínání měl sklon muslimů k cestování, ať už za obchodem,

143 Arabština je nejrozšířenější ze skupiny semitských jazyků v oblasti jihozápadní Asie a severní Afriky. Pro Arabů a muslimy obecně neplní jen funkci komunikačního prostředku. V islámské věrouce má jasně náboženský rozměr, je jazykem, jímž Bůh (*Alláh*) promlouval k proroku Muhammadovi, jazykem konečně zvěsti o jedinství Boha. V arabštině je zapsán Korán jakožto autentické slovo Boží. Posvátný statut arabštiny způsobil ve vývoji arabsko-islámské civilizace řadu charakteristických jevů. Teprve 10.–11. století bylo v některých oblastech ve znamení určité národní a kulturní obrody, kupříkladu dílčím návratem k perštině. Arabština však vždy byla a dodnes zůstává „liturgickým“ jazykem modlitby, svolávání k ní, rituální recitace Koránu, náboženské literatury a známkou vzdělanosti tradiční muslimské inteligence i v nearabských zemích (srov. s latinou nebo řečtinou v křesťanství či vztahem k biblické hebrejštině). Jako dorozumivací prostředek je používána jen v arabských zemích. Jako jazyk Koránu a kultu však v průběhu dějin ovlivnila slovník všech národních jazyků, jejichž mluvčí vyznávali islám. Projevilo se to v náboženské a právní terminologii, krásné literatuře, toponymech i běžné slovní zásobě. Zásadně ovlivnila tvorbu osobních i rodinných jmen v civilizačně tak rozdílných oblastech jako je Bosna, Mali, Indie nebo Malajsie.

nebo – a to především – za vzděláním a získáváním zkušeností. Vytvořil se pojem *rih-la* (*cesta, cestování, putování*), který představoval důležitý komponent vztahu věřícího muslima k životu. Cestovatel či cestující (*rahhála*) byl souborný výraz pro člověka nebo skupinu lidí, kteří se – třeba s minimálními finančními prostředky – vydávali do světa za poznáním, věděním a setkáním se souvěrci ve vzdálených částech chalífátu. Takové *rihly* trvaly roky. Někteří na své cestě strávili jeden či dva „semestr“ na některé z věhlasných dobových *madras*, jiní pracovali a diskutovali s místními obyvateli a představenými místních mešit, mnozí obohatili svou *rihlu* vykonáním pouti ke Ka'bě v Mekce. Někteří po cestě rádi vcházeli ve styk s příslušníky jinověreckých komunit (křesťany, židy, zoroastrovci nebo indickými „pohany“, stoupenci panteonu tamějších božstev). „*To be on the road*“ – tento životní styl amerických beatníků v padesátých a šedesátých letech 20. století – byl po celá staletí průvodním rysem života a tmelem arabsko-islámské civilizace.

Nemalým dílem přispěl k utváření oné kosmopolitní kultury i tzv. „lid Knihy“, totiž židé, křesťané a později i iránské zoroastrovci. Ti všichni byli muslimy ctěni jako lidé, jimž se dostalo Božího zjevení před islámem v podobě Tóry, evangelia a Avesty. V islámském zákonodárství měli zcela zřetelně vymezen občanskoprávní status, na jehož základě sice byli obyvateli „druhého řádu“, ale měli nezpochybnitelná práva v oblasti vlastního náboženského života, kultury, vztahu k orgánům muslimské moci i muslimům ve smyslu „občanském“ či ve smyslu každodenních zvyklostí. V oblasti ekonomických a obchodních aktivit se na ně dokonce nevztahovaly zákazy, jimž ze zákona podléhali muslimové. Například nemuseli sloužit ve státních ozbrojených silách, měli právo půjčovat na úrok nebo pěstovat vinnou révu za účelem výroby a konzumace nápojů s obsahem etylalkoholu.

Od 10. století začali centrum politiky již nesourodé islámské říše ovlivňovat Íránci, kteří prožívali jakýsi proces opětovného „národního“ sebeuvědomění (*šu'úbija*) ve smyslu jazykovém a částečně politickém – i když už plně v islámském ideovém rámci. V polovině 11. století vstoupili do dějin chalífátu seldžučtí **Turci**, kteří se v oblasti Mezopotámie, Levanty a Malé Asie usazovali, přicházejíce ze středoasijských stepí již jako stoupenci ortodoxní sunny. Roku 1055 obsadili abbásovský Bagdád, který dosud okupovali „vlažně šířící“ **Bújovci**, aniž zpochybnili duchovní legitimitu tamějších abbásovských chalífů. Také turečtí **Seldžukové** ponechali Bagdád symbolickým sídlem politiky již rozdrobené říše. Abbásovské chalify nadále ctili jako duchovní autority celého muslimstva a seldžučtí sultáni jim při inauguraci skládali hold.

„Nearabská“ etnika přispěla k rozpadu neudržitelného kolosu, jakým islámská říše ještě koncem 8. století byla, na fakticky nezávislé státní útvary, třebaže tyto formálně uznávaly za duchovní hlavu bagdádského chalifu (s výjimkou Andalusie – umajjovského Španělska), jehož politická elita zůstala formálně věrná umajjovskému Damašku. Konečnou etnickou a kulturní podobu Přednímu východu ovšem vtiskl turecký živel, když Seldžukové v průběhu 12. a 13. století postupně turkizovali téměř celou Malou Asii a promísili se s tamějším řeckým, arménským a kurdským obyvatelstvem. Turecké etnikum pak v závěru 13. století dalo vzniknout novému státnímu útvaru, osmanskému sultanátu, který po příštích šest set let zásadně ovlivňoval dějiny celé Evropy – a také

arabských oblastí kdysi slavného islámského chalífátu. Definitivní konec někdejší prosperitě středověké arabsko-islámské civilizace ovšem způsobil již nájezd Mongolů do Střední Asie ve dvacátých letech a pak na Střední východ v padesátých letech 13. století. **Mongolové**, jimž velel Hülägü, vnuk chána Čingize, roku 1258 vyvrátili abbásovský Bagdád a na dlouhá desetiletí způsobili východním provinciím a státům islámského světa hospodářskou stagnaci a trvalou ekologickou katastrofu.

Na muslimském Západě, v Andalusii, přivodil nezvratný konec někdejší velikosti arabsko-islámské civilizace až postupný rozklad a hašteření tamějších emírů. Roku 1031 se někdejší svorný **umajjovský chalífát ve Španělsku** rozpadl na soupeřící emiráty. Tento vývoj, spolu s kulturní zjemeností a bezbranností, místní muslimskou politickou moc oslabil natolik, že křesťanským státům (nejprve Navarra, León, Kastilie a další), později zejména Kastilii, se po staletích soupeření podařilo v roce 1492 dobýt Granadu, ukončit existenci kulturně vyspělé, avšak politicky slabé nasrovské dynastie a dovršit triumf **katolické reconquisty**.<sup>144</sup>

Nový nástup islámu jako ideologického a kulturního rámce mocných říší a jim vládnoucích dynastií lze datovat až do počátku 16. století. Tehdy se ve Středomoří a jihovýchodní Evropě definitivně prosadila **osmanská říše**, jejíž jádro zpočátku tvořili nábožensky sunnitští a etnicky maloasijské **Turci**, ale jejíž etnicita se právě v 16. století definitivně proměnila s tím, jak se do teritoriálně expandující říše začali integrovat **balkánští Slované, Řekové, Albánci a další etnika**. Roku 1501, v době, kdy se již klasické islámské oblasti ekonomicky a kulturně vzpamatovaly z mongolského záboru, se na území Íránu a dalších přilehlých oblastí zrodila **safíjovská (etnicky persko-turkmenská) říše**, jež si za státní ideologii zvolila **š'ŕu dvanácti imámů (ithná ašaríja)**.<sup>145</sup> V oblasti dnešní severní a střední Indie, Pákistánu a částech Afghánistánu pak vznikla mocná a kulturně vyspělá **říše Velkých Mughalů (1526–1858)**.<sup>146</sup>

Kromě toho se islám od 16. století v neztenčené míře šířil do oblastí, kde jeho státotvorná podstata nahrazovala dosavadní polyteistické náboženské systémy – ať to byl kulturně vyspělý hinduismus, nebo polyteistické kultury Afriky. Dělo se tak vesměs misijní činností, jež se uskutečňovala ruku v ruce s obchodními aktivitami muslimských (často arabských) představitelů dobového „islámského kolonialismu“. Islám se historicky prosadil v saharské části Afriky, na východním pobřeží i ve vnitrozemí tohoto kontinentu

144 O dějinách muslimského Španělska existuje v češtině pouze několik dílčích studií a částí monografií, ačkoli se jedná o jednu z nejatraktivnějších epoch evropských středověkých dějin. Pro základní informaci viz Hans Kaufmann, *Maurové a Evropa. Cesty arabské vědy a kultury*, Praha: Panorama 1982 (s doslovem Ivana Hrbka). Blíže v češtině viz Felix Tauer, *Svět islámu...*, viz Seznam doporučené studijní literatury; Luboš Kropáček, *Duchovní cesty...*, 180–199.

145 Blíže v češtině viz Felix Tauer, *Svět islámu...*, viz Seznam doporučené studijní literatury; Luboš Kropáček, *Duchovní cesty...*, 180–199.

146 Pro zevrubnou informaci o dějinách islámu v Indii viz Jaroslav Strnad – Jan Filipický – Jaroslav Holman – Stanislava Vavroušková, *Dějiny Indie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2003; zejména kapitoly J. Strnada. Koncizní a kontextuálně vytríbený výklad poskytuje rovněž Bernard Lewis, *Dějiny Blízkého východu*, Nakladatelství Lidové noviny 1996.

i v celé jihovýchodní Asii – především na Sumatře, Jávě a na Malajském poloostrově. Tak se stalo, že dnes je nejpočetnější zemí islámského světa Indonésie a nejvýznamnější menšinu muslimů tvoří 120–130 milionů obyvatel Indické republiky.

Většina západních prací o dějinách a kultuře arabsko-islámské civilizace si nejráději všímá období zrodu islámu a slavné éry jejího civilizačního vzestupu.<sup>147</sup> Období zhruba mezi 16. a 19. stoletím, pro něž je z historického hlediska příznačný pozvolný, avšak nezvratný úpadek, bývá někdy historiky přehlíženo nebo je mu v normativních výkladech věnována jen okrajová pozornost, jako kdyby se v těchto stoletích v dané části světa nic podstatného nestalo. A když, tak se kupříkladu dějiny arabských a jiných islámských teritorií v této etapě popisují jako zcela okrajové epizody historie osmanské, safíjovské (perské) nebo mughalské říše.

Těžiště politických dějin tehdy skutečně nespočívalo v Egyptě, Tunisku nebo Sýrii, tím spíše ne v Iráku, ačkoli od 16. století všechny tyto oblasti náležely k osmanské říši jako její provincie. Osmanské armády se ovšem spíše angažovaly na severních pomezích – v Podunajské nížině, kde soupeřily s habsburskou monarchií, a také na Východě, kde roku 1501 osmanským sultánům vyvstal nový a houževnatý nepřítel v podobě safíjovské (nábožensky šíitské) dynastie.

Od 16. století se po pádu muslimské Granady do rukou Kastilie, provázeném postupným vyhnáním muslimů a židů, změně mocenských priorit tehdejších velmocí – Španělska a Portugalska – a po poměrně rychlém odklonu obchodních tras ze Středomoří dostala severní Afrika a s ní celá osmanská říše na periferii tehdejší velké politiky. Oslabené severoafrické arabsko-berberské státy se staly předmětem soupeření mezi Osmany, italskými obchodními republikami a ambiciózními katolickými králi ve Španělsku, kteří předtím – bez valného zármutku muslimské Konstantinopole – roku 1492 dobyli Granadu, poslední baštu islámu na Pyrenejském poloostrově, a v následujících desetiletích ze své říše odsunuli nebo donutili odejít stovky tisíc muslimů. Mnozí z nich (a s nimi rovněž andaluští židé) se usazovali ve městech na severoafrickém pobřeží nebo se uchylovali pod ochranu osmanské moci na Balkáně – hlavně do Sarajeva a Banja Luky.

Osmané si ovšem osudovost tehdejšího vývoje logicky neuvědomovali. Jejich politická moc na Balkáně se po několika osudových bitvách (Kosovo polje 1389, Nikopol 1396 a Varna 1444) upevnila. Roku 1460 Osmané dobyli Jajce, hlavní město bogomilské Bosny, a tamější srbští odpůrci srbské ortodoxie hromadně konvertovali k islámu. Ve službách osmanské říše pak na západním Balkáně i jinde sehráli významnou úlohu při utváření ekonomické a správní prosperity impéria, které už tou dobou těžko můžeme nazývat „tureckým“.

147 Pro politické dějiny chalífátu a jeho samostatných státních útvarů a dynastií v češtině blíže viz Rudolf Veselý, *Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí*, Praha: skriptum UK 1971; Felix Tauer, *Svět islámu...*, Praha: 1984, 2. vyd. 2006; k arabsko-islámským dějinám severní Afriky viz Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge, New York, Melbourne 1987.

Roku 1526 si schopný sultán **Süleyman II. Zákonodárce** (v Evropě zvaný **Nádher-  
ný, vládl 1520–1566**) otevřel cestu do Uherské nížiny a k Vídní, když u Moháče na hlavu porazil nepřipravené vojsko, které vedl polský a český král Ludvík Jagelonský. Ale ještě předtím, v letech 1514–1516 sultán Selim I. zabral celou Levantu. Ze Sýrie, Palestiny, Iráku a dalších arabských oblastí na Východě vytvořil několik správních celků (*vilayetů*) rozsáhlé říše. Roku 1517 osmanská vojska vstoupila do Káhiry a uzavřela významnou epochu mamlúckého Egypta. V následujících letech se osmanští sultáni vyhlašovali za „ochránce dvou svatých míst“ (Mekky a Medíny) a přivlastnili si po mamlúcích titul chalífy, duchovní autority reálně již neexistujícího chalífátu, čímž se, alespoň formálně, prohlásili za vládce celého islámského světa.

Vzdor postupnému směřování západní Evropy k nové kvalitě ekonomicko-společenského uspořádání se ani v provinciích osmanské říše čas nezastavil. I tehdy se zde psaly dějiny a v kultuře se leccos zajímavého přihodilo, nikoli však v kontextu celosvětového vývoje. Egypt se na téměř tři století proměnil v politicky okrajovou a historicky nevýznamnou oblast. A právě na Egypt – území, které ve středověkých i moderních dějinách islámu hrávalo významnou politickou a kulturní roli – se často vztahují hodnocení těch historiků, kteří tvrdí, že 16.–19. století v této zemi i jinde znamená „temné období“, kdy islámský svět zaostal za Západem.<sup>148</sup>

Proč vlastně došlo k úpadku dříve prosperující arabsko-islámské civilizace? Proč se její etnický a jazykově arabská část dostala na sám okraj dějin novověku, ačkoli byla geograficky tak blízko centřum vytvářejícím novou kvalitu? Proč se kdysi slavná mughalská říše na území severní a střední Indie zhroutila pod ekonomickým náporům Východoindické společnosti a pak pod technicky vyspělejší útokem pravidelných vojsk britského impéria? Proč se Osmané i perská (sásánovská a poté kádžárovská) říše museli sklonit před carskou koloniální expanzí na Kavkaz a Krym? Proč se islámský svět v moderních dějinách stal tak snadnou kořistí západního kolonialismu? Byl to vůbec úpadek, nebo jen zpomalený či dokonce jen „jiný“ historický vývoj, jakýsi kvalitativně odlišný stav, který nemá smysl korektně srovnávat s vývojem v západní a později i střední Evropě jinak než zcela akademicky? Měl islámský svět své vlastní, vnitřní předpoklady či impulzy, které by mu umožnily přechod ke kapitalistické struktuře ekonomických vztahů a s tím souvisejícímu rozvratu tradiční sociální struktury, nebo tyto impulzy musely opravdu přijít zvenčí, až po bolestném střetnutí s koloniální Evropou ve „století páry“, kdy se tato snažila kapitalismus a s ním související hodnoty liberální demokracie a parlamentarismu problematicky naroubovat na organismus islámského světa?

**Redukovat osmanský svět 16.–18. století na feudální řád podobný středověkému evropskému by bylo chybou, která by nám znemožnila pochopit řadu zvláštních rysů synkretické osmanské civilizace v 19. a na počátku 20. století.** Ještě větší chybou by bylo vztahovat „historický neúspěch“ islámského světa jen k „umrtvujícímu“ vlivu islámského náboženství, jakkoli i islám jakožto ideový rámec námi sledované civilizace má

148 K problematice „úpadku“ islámské civilizace v 16.–19. století v češtině viz Reinhard Schulze, *Dějiny islámského světa ve 20. století*, Brno: Atlantis 2007.

na jejím vývoji v 17.–19. století nezanedbatelný vliv. Islámská společnost se – při vědomí všech místních specifik – nacházela ve stavu, kdy byla umrtvována především vládnoucí vojensko-byrokratickou vrstvou, jež nepřipouštěla decentralizaci politické a ekonomické moci ani efektivnější využívání zdrojů, jež by se opíraly o „evropsky feudální“ dědičný způsob držby půdy a řemeslnou výrobu ve městech založenou na dělbě práce a mobilitě pracovní síly. Osmanský lenní (timarský) systém držby půdy, založený na „rotaci kádrů“, vylučoval dlouhodobou kvalitu a efektivitu jejího rozvoje a znemožňoval vytváření zemědělské nadprodukce, jež by přinášela konstantní strategický zisk, rozvoj hospodářství pomocí akumulace finančních zdrojů, flexibilitu výběru daní a fiskální politiky státu. Obrovské plochy úrodné plochy byly rovněž umrtveny existencí systému **náboženských nadací (wakf, pl. awkáf)**. Na těchto pozemcích se zakládaly mešity, *madrasy* a další objekty, jejichž smyslem bylo rozvíjet státem nezpochybnitelnou náboženskou vzdělanost, prostor pro praktikování muslimských obřadů a alternativní střediska sociálních služeb.

Řemeslná výroba ve městech měla staletou tradici a netrpěla nekvalifikovanou pracovní silou, ale její aktéři neznali smysl vkládání finančních zdrojů či zisků zpět do výroby v zájmu jejího rozšiřování a intenzifikace. Přetrvával **samozásobitelský způsob výroby**. Za těchto okolností již od 18. století nemohl prosperovat místní obchod, který trpěl především chronickou neschopností konkurovat efektivnější výrobě, sortimentu a nabídce lacinějšího zboží ze Západu, resp. západních výrobních kapacit budovaných přímo na území osmanské říše (tzv. systém kapitulací), což místní řemeslnou i zemědělskou výrobu ničilo. Zásadní roli sehrála i tzv. **cenová revoluce**, vyvolaná poté, kdy Španělsko a další západní země v 16. století vyrabovaly indiánské stříbro a v následném procesu znehodnocování evropských měn osmanská říše nebyla schopna v obchodní a finanční konkurenci obstát.<sup>149</sup>

K tomu samozřejmě připočteme i zkosnatělý a nefunkční ideový rámec impéria – těžkopádnou legislativu a neschopnost náboženskoprávních struktur vnést do systému nové impulzy a interpretace. To vycházelo ze známé skutečnosti, že náboženství a stát v islámském prostoru téměř nikdy nepřestaly tvořit spojitě nádoby, i když o dílčí reformy náboženskoprávních mechanismů se kupříkladu Osmané pokoušeli již v 16. století, když zmíněný sultán Süleyman – k tiché nelibosti svých *ulamá* – obcházel šarí‘u pomocí direktivního uplatňování různých „světských“ zákonů (tzv. *kanunů*).

Tehdejší osmanské impérium přinejmenším od 18. století nejenže nebylo schopno prostřednictvím svých místních reprezentací pochopit to, co se děje za Středozezemním mořem, ale sultáni v paláci Topkapı na Bosporu dokonce o tom nechtěli nic vědět. Když pak vzhledem k zaostávání v ekonomické (především vojenské) sféře začali ztrácet teritoria, která po celá staletí plošně exploatovali formou výběru daní, přesto trvalo až do období osvícenství a Velké francouzské revoluce, než se zbavili své mocenské bohorovnosti

149 Příliv drahých kovů do Evropy, který nastal po objevení Ameriky a drancování indiánského stříbra, způsobil prudký pokles hodnoty peněz a došlo k cenové revoluci. Osmanská říše se svou fiskální politikou a rezervami v drahých kovech na takový vývoj nebyla připravena a její obchod s evropskými státy postupně značně ochabl, aniž si to Osmané byli schopni věcně analyzovat.

a zahájili reformy ve vojenství a státní správě. Avšak bylo již pozdě. Osmanská říše byla s evropskými mocnostmi konfrontována stále bolestněji. Již v sedmdesátých letech 18. století byl zahájen proces, který evropská historiografie nazývá „**východní otázkou**“ – tedy proces postupného dělení kdysi slavné osmanské říše. Skutečnost, že jednotlivé evropské velmoci (carské Rusko, revoluční Francie, systematicky koloniální Velká Británie, váhavé Rakousko a další) tuto skomírající říši nezdolaly dříve než koncem první světové války, lze přičíst na vrub jejich vzájemnému soupeření a nadbíhání Osmanům při řešení mocenských geopolitických sporů.

Na poli vojenském byla osmanská říše v kontaktu především s carským Ruskem, Rakouskem (později Rakousko-Uherskem), prostřednictvím svých tatarských vazalů rovněž s Polskem a zároveň na východě se safíjovským (později kádžárovským) Íránem. Se státy, od nichž chtěli Osmané něco opravdu kvalitního pochytit (Velká Británie, Francie, později sjednocené italské a německé státy), nebyli v první konfrontační linii až do druhé poloviny 19. století, kdy už bylo na reformy a spolupráci ve vojenství pozdě.

Vládnoucí dynastie, ačkoli sídlila ve vzdálené Konstantinopoli (Kusantina, teprve od první poloviny 19. století Istanbul), byla v ideovém smyslu tmelem jednoty impéria. Její ideologie – sunnitská ortodoxní verze islámu s množstvím dílčích úprav ve sféře legislativy – ovládala veškerý společenský, kulturní a státoprávní život říše. V době, kdy se alespoň v některých částech Evropy rozhořel renesanční a reformační boj o světonázorové směřování a vymezení role církve, kdy se vedly rozhořčené diskuse o pojetí člověka a jeho místa ve světě, kdy se svářely názory na základní otázky nenáboženského vědeckého bádání, v islámském světě se již nic takového nepřipouštělo.

Éra „zlatého věku“ abbásovského chalífátu a s ní spjatý rozkvět filozofie, geografie, medicíny a přírodních věd – to vše nenávratně odeznělo a nebyl nikdo, kdo by chtěl na toto myšlenkové dědictví navázat. **Zbylo jen neplodné plagiátorství v hranicích klasických islámských vědních disciplín (memorování a recitace Koránu, opatrná exegeze Koránu, gramatika arabštiny, metody právní vědy, polemiky s domácím i „bezvěreckým“ racionalismem), napodobování nedostižného vzoru života proroka Muhammada a prvních generací jeho současníků a následovníků.** Etický i společenský ideál se v islámu pozdního středověku a raného novověku spatřoval již jen v myšlenkové sterilitě, nanejvýš v návratu k pravzoru – do praxe a duchovní kultury 7. století. Realita tomuto ideálu sice v podstatě nikdy neodpovídala, ale existující ekonomický a státoprávní model vznik jakékoli nové kvality neumožňoval. Jinými slovy – **islámská civilizace nevytvořila kvalitativně nový společenský řád, který by se podobal tomu dravému a kreativnímu modelu, který jsme v evropských podmínkách zvyklí nazývat kapitalismem.**

Výše zmíněné rysy v islámském světě způsobily pozoruhodnou unifikaci vysoké a střední kultury. Po celá staletí se od Maroka až po maghalskou Indii uplatňovaly téměř totožné formy základního vzdělání, spočívající ve statické výuce arabštiny a memorování koránského textu bez sebemenší snahy vést děti k samostatnému tvořivému myšlení nebo je seznamovat se základy přírodních věd, novými výzkumy a objevy. Ve společnosti

převládlo klima fatalismu a cílené izolovanosti od „bezvěreckých“ nepřátel. Vývoj se chápal v naprosto atomizované podobě, každý okamžik života na tomto světě byl jedinečným a neopakovatelným Božím výtvozem nezávislým na vůli člověka. Mezi jednotlivými jevy nebyla shledávána příčinná souvislost, kauzalita. Kontextuální vidění světa a vývoje bylo islámské společnosti novověku cizí. Tomu odpovídaly i dobové reflexe vlastních dějin.

Tento postoj k životu se projevil i v arabské a obecně islámské kultuře, tehdy natolik unifikované, že po několik století v ní jen těžko nalzáme něco originálního – až už se jedná o arabskou filozofii, náběhy k plnohodnotné teologii nebo didaktickou či zábavnou prozaickou literaturu, která byla ve „zlatém věku“ chalífátu jedním z předních a tvořivých literárních žánrů. Průvodním rysem islámské kultury 16. až 19. století se – alespoň ve srovnání s Evropou – stala tvůrčí sterilita, pasivita a strach z čehokoli nového, neplodná zahleděnost do vlastní „dokonalosti“, sklon k plagiátorství a naprostý nedostatek originality.

Kulturní konzervatismus nemohly prolomit ani různé nekonformní podoby **lidového islámu**. Neoficiální projevy religiozity a alternativní cesty k prožívání duchovních potřeb bujely v nepřehledném množství **mystických řádů** (*taríka*) a kultů místních světců. Zpočátku tento trend oficiální sunnitští učenci (*ulamá*) zavrhovali a světské státní orgány příležitostně stíhaly. Později však byly mystické řády nejen tolerovány, nýbrž dokonce integrovány do sociálního a politického systému – nejsoustavněji v osmanské říši. V tom směru vynikali osmanští sultánové, kteří pochopili, že mystická (súfijská) hnutí a řády je lépe napojit na státní zřízení a učinit z nich významné a loajální složky společenského vyžití, než je zahánět do ilegality a riskovat odpor těžko čitelných struktur, jež ovládaly umění konspirace. Osmanská správa zde byla mimořádně pragmatická a státotvorná. Nakonec se súfijské *taríky* staly běžnou formalizovanou součástí života „občanské společnosti“.<sup>150</sup>

Kulty místních svatých, k jejichž kenotafům a hrobkám se konaly poutě spjaté s lidovými slavnostmi, kvetly po celém islámském světě. Do prostoru lidové zbožnosti, kde nevládla pravidla oficiální dogmatiky a strohého náboženského práva, se uchýlovala většina středních a nižších společenských vrstev. Pouze v tomto prostoru totiž mohli obyčejní lidé čas od času popustit uzdu své fantazii, kreativitě a touze po alternativním společenském a duchovním vyžití. Ale ani v lůně mystiky a lidových podob islámu nevznikla kvalita, jež by se stala hybatelem takových změn, jakými prošla Evropa v 16.–19. století.

150 Mezi nejznámější súfijské taríky na území osmanské říše patřila *bektašija*, mystický řád působící od 13. století na území Malé Asie a na Balkáně. Vzhledem k značnému synkretismu její doktríny se někdy spíše považovala za heterodoxní sektu. Založení bektašije je spojováno se jménem proslulého tureckého potulného dervíše Hadži Bektaše Velího. Byla od počátku považována za bratrstvo sunnitského směru. Její doktrína i obřady však byly volnou směsí prvků křesťanských a polyteistických. Nesporné je uctívání čtvrtého chalífy Alího a dvanácti šíitských imámů (*isná ašaríja*), což přibližuje *bektašiju* k šíitské větvi islámu. Před pronásledováním byl řád ochráněn těsným sblížením se sbory janičárů – elitními pěšími oddíly, oporou osmanské moci. *Bektašija* měla podíl na tom, že se institucionalizovaná mystika stala výrazným rysem společenského a kulturního života v osmanské říši. Blíže k islámské mystice (súfismu) viz Luboš Kropáček, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad 2008.

Hranice ve Středomoří se během 16.–18. století zafixovala a fungovala, i když to neznamenal žádnou „železnou oponu“. Bylo to však ještě horší – šlo o dlouhodobou oponu civilizační. Na sever od ní se odehrávaly ekonomické a politické procesy, které měly v budoucnosti osmanské říši zlomit vaz. Jižně od této hranice panovalo po jistou dobu uspokojení nad tím, že „bezvěřecký nepřítel“ (*káfir*) není schopen osmanské impérium vojensky porazit. Sice už bitva u Lepanta roku 1571 ukázala, že ani v námořních střetnutích Turci nejsou suveréni, avšak trvalo více než další dvě století, než se i v reálné politice ukázalo, že osmanská říše je oním „nemocným mužem na Bosporu“, jak symbolicky nazval dobovou osmanskou politiku a stav zdejšího hospodářství ruský car Mikuláš I. Pavlovič. O jeho porážku a rozdělení evropské mocnosti hrály „šachovou partii“, známou nejčastěji jako „východní otázka“.<sup>151</sup> Nejprve muselo dojít k **bitvě u Vídně roku 1683**, jež znamenala potupnou, patrně zlomovou porážku Osmanů, pak ještě k dalším bitvám, jež v průběhu 18. století předznamenaly definitivní ústup Osmanů z Balkánu a konec „tureckého nebezpečí“ pro střední Evropu. Poté už Osmané jen ztráceli území, zvyšovali daně a vyhlášovali reformy armády a správy. Jejich mezinárodní prestiž však už jen upadala ve prospěch jednotlivých evropských států, když s nimi podepisovali popupné mírové dohody a přepouštěli jim svá území.

V polovině 18. století stihl brutální zásah zjemnělou islámskou mughalskou říši, když v roce 1757 britské jednotky pod vlajkami Východoindické společnosti u Palásí (angl. Plassey) porazily „cingrlátkovou“ armádu Velkých Mughalů. Přesně o sto let později Angličané v krvi utopili indické „národní povstání“ a ukončili existenci zmíněné dynastie. V téměř časovém rozpětí safijovská (později kádžárovská) říše těžce odolávala územním aspiracím carského Ruska. Podobně na tom byla osmanská říše, která roku 1783 za vlády carevny Kateřiny Veliké přišla o spojenectví s vazalským tatarským krymským chanátem a některými oblastmi na Balkáně, územní ztráty utrpěla i na Kavkaze.

Koncem 18. století první vlna evropského impaktu zasáhla arabské provincie osmanské říše. Po něm následovala epocha reálného kolonialismu. Symbolický počátek koloniálního vlivu na blízkovýchodní provincie islámského světa se spatřuje v **expedici Napoleona Bonaparta do Egypta v roce 1798**. Tehdy došlo k bolestnému střetu dvou již zcela odlišných civilizačních okruhů s naprosto rozdílnými pohledy na svět. V Gíze, nedaleko Káhiry, se postupujícímu expedičnímu sboru postavila s vytasenými šavlemi mamlúcká jízda a chabě vyzbrojené pěší jednotky. Francouzská taktika a jednoznačná převaha v palebné síle ručních zbraní i dělostřelectva tehdy slavily triumf. Tzv. „bitva u pyramid“ se asi právem považuje za začátek nerovného střetu technicky vyspělé Evropy a tradicionalistického arabského světa.<sup>152</sup> Výsledek bitvy, mnohoúčelové posláni

151 Blíže k „východní otázce“ v češtině viz Eduard Gombár, *Moderní dějiny islámských zemí*, Praha: Karolinum 1999.

152 Počátkem července 1798 přistála poblíž Alexandrie flotila 232 francouzských válečných lodí s palebnou silou dvou tisíc hlavních palubní i pozemní artilerie. Kromě 31 tisíců vojáků se vylodilo 175 inženýrů a příslušníků různých vědeckých oborů, z nichž se do dějin nejvýznamněji zapsali badatelé v oblasti egyptologie. Francouzskou flotilu sice záhy zničil zásah britského loďstva pod vedením ad-

expedice i následný, byť postupný, vliv Evropy na materiální i duchovní život Arabů byly oněmi důvody, proč byl islámský svět všestrannou převahou Západu zdrčen a nad svou realitou se začal zamýšlet.

Tradiční intelektuální elity arabských a dalších islámských zemí a s nimi spjaté politické garnitury se mohly právem domnívat, že nastal čas demontáže autentické islámské *ummy*, totiž tzv. *fitna* – doba rozvratu a pokušení zradit autentické hodnoty a ideály islámu. Vzdělanci v arabských zemích, kteří se neřadili k tradiční náboženskopravní vrstvě učenců (*ulamá*), se začali dělit na ty, kteří v západním způsobu života a sekularizovaném vztahu k náboženství hledali jistou inspiraci, a na druhou skupinu, znechucenou západním myšlením a sekularizací veřejného života, ačkoli její příslušníky zároveň nikdy nepřestaly fascinovat výsledky vědeckotechnické revoluce. Nejednalo se o dva ideově vyhraněné tábory. Byli to především Egypťané, částečně Syřané a Libanonci, kteří v průběhu 19. století odjížděli na zkušenou (často na studijní stipendijní pobyty) do Francie, méně do jiných zemí. Provokovala je především vojenská a obecně technická převaha Západu, jež je dílem ponižovala, dílem ohromovala. Zároveň se seznamovali s ideály Velké francouzské revoluce, západními modely politického a státoprávního uspořádání, s racionalismem a materialismem filozofického a politického myšlení, s rozdíly mezi katolickými a protestantskými koncepty moderny.

Vlastní podstatě úspěchu Západu, spočívající v badatelských úspěších na poli exaktních věd a podnikatelské dynamice kapitalismu, však arabští vzdělanci nebyli schopni porozumět. Kladli si mučivé otázky, proč se svět islámu k podobnému vývoji nepropočoval rovněž, a hledali často lichá zdůvodnění toho, v čem tradiční islám pochybil, nebo zase eklektické konstrukce a příklady toho, že veškeré evropské úspěchy na poli vědy, techniky a politiky už měly dávno svůj prazáklad v islámu – včetně demokracie. Soupeření se Západem stále nebyli schopni nahlížet jinak než v náboženských kategoriích – jako střet mezi z podstaty pozitivním světem islámu a momentálně úspěšnějším světem nevěřících.<sup>153</sup> Mnozí z nich si ovšem během evropských pobytů osvojili některé zdejší kritické badatelské metody, zejména v oblasti společenských věd jako byla literární věda, historie a biblistika. Těžiště těchto změn v pojmání vědy a moderního myšlení však leží až v prvních dekádách 20. století, kdy se v Egyptě i jinde prosadila nová generace badatelů, intelektuálů a politických vůdců.

Důležitý byl postoj **islámských právních učenců (*ulamá*)**, kteří sice neměli téměř žádný skutečný vliv na chod politických událostí, ale stále tvořili společensky nezanebatelnou vrstvu, kterou musely (přinejmenším formálně) respektovat všechny politické špičky, včetně centra osmanské říše. Aby dodala svým krokům ve vnitřní i zahraniční

---

mirála Nelsona, ale obě události znamenaly, že nejen Egypt, nýbrž celé arabsko-turecké východní Středomoří se propříště stalo sférou ekonomického a vojenského soupeření obou evropských velmocí.

153 Mezi nejzdařilejší monografie k problematice počátků reformního myšlení v arabském světě v 19. a na počátku 20. století stále patří Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Oxford: Oxford University Press 1970. Dále viz např. Suha Taji-Farouki – Nafi Basheer M. (eds.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London: Salem Rd.; New York: St. Martin's Press 2004.

politice dostatečnou váhu, obracela se světská moc na špičkové učence (později úřady typu Nejvyšší rady pro vydávání *fatw*), aby svými náboženskoprávními stanovisky její politickou praxi podpořily a ospravedlnily. Tím spíše konformní učenci, jakožto představitelé modernisty odsuzovaného právního tradicionalismu, mylně a schematicky hodnotili koloniální vliv a vojensko-politickou expanzi Evropy jako hmatatelný důkaz odvěkého „křesťanského spiknutí“ a jeho snahy přivodit islámské *ummě* onu *fitnu* – rozvrat. Tento paranoidní výklad, podporovaný řadou účelově vybíraných veršů z Koránu a věrohodných prorockých tradic (*hadíthů*), jim umožňoval vytvářet jednoduchá vysvětlení a nedovoľoval rozvíjet vlastní náboženství a *šaríu* oduševnělejšími způsoby, které by směřovaly k rozvoji plnohodnotné teologie, reformě náboženského práva, nemluvě o pochopení rozdílu mezi náboženskou a světskou politickou praxí.

Od reality odtržené návrhy učenců, co dělat, když se islámská *umma* ocitne v područí bezvěrců, odpovídaly tomuto tradicionalistickému vidění světa. Ke slovu tu přicházela patetická varování před rozvratem, případně opatrné *fatwy*, které nejednoznačně hodnotily průběh a ideovou náplň bojovných reformačních hnutí na periferii nebo v sousedství osmanského impéria, ačkoli tazatelé (*mustaftí*) z řad těchto hnutí od „svých ulamá“ chtěli v jejich *fatwě* slyšet výzvu k radikální reformě víry a potvrzení oprávněnosti jejich boje proti nevěřícím uchvatitelům. Místo toho se jim však dostávalo zamlžených výzev k uvážlivosti a varování, aby se neprotivili vlastní světské moci, třebaže právě ta bývala tazateli označována za kolaborantskou, a tudíž „odpadlickou“.

Tyto „uvážlivé“ a „státotvorné“ postoje ovšem přesto vtahovaly ulamá do nechtěné diskuse o nově vzniklých poměrech. Její osou se po dlouhých staletích staly nově formulované postoje k právním a politickým pojmům jako *džihád*, *hidžra*, návrat k tradici ctihodných předků (*salaf*), ale také vlastní interpretaci takových termínů jako revoluce, národ, nacionalismus, republika, parlament, kapitalismus, socialismus, ateismus apod. Takové termíny totiž islámský svět ještě v první polovině 19. století vůbec neznal.<sup>154</sup>

154 Blíže k reformačnímu pojetí *hidžry*, *džihádu*, *ummy* a dalších klíčových témat islámské politické teorie v češtině viz Miloš Mendel, *Hidžra. Náboženská emigrace...*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2006; též autor *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*, Brno: Atlantis 2010. V obou případech viz především rozsáhlou bibliografii, rejstřík a poznámkový aparát. K danému tématu viz též Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press 1988.