

Přednáška: Islám, islamizace části obyvatel  
Balkán

Podkladový materiál:

Helena Pavlincová a kolektiv,

Glovník - Judaismus, křesťanství, islám.

337 Praha, mladá fronta 1994, 1. 337 - 343.

# islām

Islám je (po judaismu a křesťanství) třetím velkým monoteistickým náboženstvím vzešlým ze semitského civilizačního podhoubí. Vznikl v jedné z méně rozvinutých oblastí Předního východu – na Arabském poloostrově, v prostředí obchodnických oáz, žijících ve vratké symbióze s kočovnými beduínskými kmeny.

Historické okolnosti vzniku islámu, který byl reakcí na určité krizové jevy ve společnosti „městských republik“ na křižovatce obchodních tras, způsobily, že první stoupenci tohoto náboženství se od samého počátku cítili být společenstvím s politickými ambicemi a že svého původního cíle dosáhli velmi záhy. To vtisklo dalšímu vývoji islámu zvláštní povahu. Nestal se pouze kultem nebo rozvolněným etickým kodexem lidí odmítajících žít v poměrech své doby. Stal se zároveň právním kodexem, který obsahoval stále přesnější a složitější představu o otázkách každodenního života, mezilidských vztahů, trestního práva, státoprávního uspořádání a vztahu k nemuslimskému okolí. Vedle otázek ryze kultovních či věroučných vznikl islám jako jakási „státní ideologie“, jež měla po všech stránkách vysvětlit a zaštitit další rozvoj obce věřících.

Obec muslimů se stala vítěznou a vládnoucí společenskou vrstvou pouhých dvacet let poté, kdy Muhammad Ibn Abdulláh, zchudlý obchodník z Mekky, prožil „první zjevení“ (asi 610 n. l.) a zahájil svou proročskou činnost. Proto se rané dějiny islámu – na rozdíl od judaismu a křesťanství – neodvíjejí na pozadí událostí, jež by se nám zachovaly v podobě legend, mýtů nebo obsáhlého souboru etických ponaučení v časovém rozpětí několika staletí, jak je tomu v případě Starého a Nového zákona. Nejsvětější kniha muslimů – korán – obsahuje většinou zcela prozaické výzvy a poučky, vzniklé mezi počátkem Muhammadovy proročké mise a jeho smrti (610–632). O době vzniku islámu toho víme poměrně hodně. Muhammadova historicita je nesporná a nepopírají ji ani nejnovější výzkumy. Navíc Muhammad vždycky byl i pro muslimy „pouze“ člověk. Nikdy při svém působení neaspiroval na ztotožnění své osoby s božskou podstatou. Ani stoupenci islámu po Prorokově smrti, ani „pěstouni“ oficiální islámské doktríny v příštích staletích se nikdy neodklonili od strohého monoteismu a nepožadovali Muhammadovo zbožštění. Jeho osoba je z hlediska věroučného téměř prosta symbolických a mnohoznačných událostí, jakou je v křesťanství například poslední večeře Páně. Muhammad není Syn Boží, nikdy nečinil zázraky a nevstal z mrtvých.

S prozaickým působením Proroka a příliš málo „duchovními“ okolnostmi vzniku islámu souvisí i jeho celková jednoduchost v rovině kultu a věrouky. Islám postrádá křesťanskou kultovní symboliku, nezná rituální zpěv

náboženských písní, svátosti a jeho bohoslužba se omezuje téměř jen na modlitbu, chybí mu téměř vše, co by se podobalo křesťanské liturgii. Kdo ji měl také utvářet, když islám nezná a neuznává kněžský stav, neboť mezi věřícího a Boha nelze stavět prostředníka či nějakého pastýře duší? Také soubor islámských slavností, rituálů a svátků je silně omezen a všechny neoficiální podoby nábožensky motivovaného veselí, písně nebo jiné výrazy zbožnosti už patří do sféry lidových „úchylek“ a mystiky. Vnější projevy zbožnosti se omezují jen na několik základních (almužna, půst, pouť do Mekky) a v otázce komunikace člověka s Bohem se místo mše setkáme pouze s jednoduchým modlitebním rituálem. Tento fakt způsobil, že islám si po celá staletí uchoval zvláštní archaickou strohost jak ve formálních projevech, tak – koneckonců – i v rovině teologické. V islámu nenajdeme bohatě rozvrstvené teologické myšlení křesťanského typu, jež by reagovalo na měnící se historické podmínky a na jehož základě by se svářely různé myšlenkové proudy. Období „islámské scholastiky“ trvalo příliš krátkou dobu a bylo příliš rozpačité, než aby zanechalo na tomto náboženství znatelnější stopy.

Je tedy islám vůbec náboženstvím? Jistěže ano. Jeho odlišnou povahu mu však vtiskla doba, v níž vznikl. Muhammad se narodil asi roku 570 v duchovním prostředí ovládaném pohanskými kulty. Arabský polyteismus nebyl nikdy ztvárněn do nějakého závazného věroučného systému a v určité fázi historického vývoje ztratil pro společensko-ekonomický mechanismus obchodnických oáz odpovídající duchovní závažnost. Mekka a Medína jako prosperující arabské „polis“ v pohanském beduínském obklíčení dosáhly v době rozkvětu karavanního obchodu vzhledem k chronickým válkám, jež vyřadily z provozu jiné námořní i suchozemské obchodní trasy, uzlového bodu vývoje. Nazrál čas k zásadní změně duchovního klimatu.

Arabové monoteismus dobře znali. Žili v sousedství judaizovaných arabských kmenů i židů z diaspory. Rovněž aramejští křesťanští poustevníci a obchodníci měli vliv na rozhojňování monoteismu mezi Araby. Každopádně kulturní ovzduší prodchnuté myšlenkou Boží jedinství, abrahamovskou tradicí, oblibou v prorockých vizích (arabští káhinové a hanífové) a okrajová znalost tóry a evangelia připravily podmínky pro vznik třetího monoteistického náboženství. I Muhammad by zřejmě skončil v propadlišti dějin jako jeden z četných káhinů, nebýt výjimečné společenské konstelace, jež jeho prorockou misi změnila v počátek jednoho z největších civilizačních pohybů a kvalitativních přerodů v dějinách lidstva.

Islám byl od počátku spíše náboženstvím společenské praxe. Eticko-sociální otázky (rovnost, spravedlnost, pomoc chudým), jež rané křesťanství řešilo mnohem výrazněji v rovině duchovní, byly v islámu takřka ihned řešeny v kontextu s prožívanou skutečností, byly ihned provázány s poměrně vyhraněnou výzvou a návodem k zásadní nápravě. Počátek Muhammadowy prorocké mise je především odrazem jeho trpké osobní zkušenosti, jíž dokázal oslovit nemalou vrstvu obyvatel v rodné Mekce. Byl to nepochyb-

ně hluboce senzitivní člověk a své znechucení nad stavem věcí pozemských transponoval do roviny duchovní. Byl zřejmě silně motivován strachem o osud tohoto světa, který se utápěl v pohrdání lidským životem, ziskuchtivosti, touze po kořisti, pokrytectví a bezduchem násilí. Muhammad uvěřil v apokalyptický zánik lidstva, v den posledního soudu a strašný trest, který Bůh sešle na ty, kdož znevážili jeho předešlá zvěstování. Obával se, že se Pán rozhněvá, neboť lidstvo pohrdá jeho zvěstí, kterou mu opakovaně zjevuje prostřednictvím řetězu proroků ve snaze ukázat hříšným přímou stezku, po níž mají kráčet, chtějí-li dojít spasení. Jen on – jediný Bůh, tvůrce všeho a soudce nad vším – má právo posuzovat hodnotu lidských činů, odměňovat dobro a trestat zlo. Po několika prvních zjeveních viděl Muhammad sebe sama jako posla konečné Boží zvěsti, posledního pokusu, jímž Pán dává lidstvu šanci naplnit jeho slovo činy. Co Mojžíš dal židům a Ježíš křesťanům, měl on – Muhammad – sdělit Arabům. Jestliže ti předešlí Boží zvěst pokrývili, pak je na stoupcích nové zvěsti, aby apokalyptický konec času oddálili. Muhammad se tedy chápe jako poslední v řadě, jako „pečeť proroků“. Jeho úkolem je předat lidstvu zvěst vyzývající k životu v souladu s příkázáními Pána. Zárukou toho, že lidé tentokrát Boží slovo nezradí, je totální odevzdání se do Jeho vůle. Arabské sloveso „aşlama“ znamená právě onu snahu – poručit se do vůle Boží. Výraz „islám“ je podstatným jménem slovesným vyjadřujícím tento stav.

Muhammad byl přesvědčen, že mnoho času nezbyvá, a že nemá-li se jeho apokalyptická představa naplnit, je třeba zvěst v její nedeformované podobě uskutečnit na tomto světě – ihned a systematicky. Proto převážná část jeho učení nemá ráz eschatologický či abstraktně etický, nýbrž charakter konkrétních sociálních, právních, státoprávních a ideologických ponaučení, jimiž se měla řídit obec jeho příznivců – umma. Jejím posláním pak mělo být nejen chovat se v souladu se zvěstí, nýbrž tuto zvěst také programově šířit.

Prvním muslimům tedy nešlo o pouhé „vylepšování“ předešlých kultů. Muhammadovy odpůrce však sama idea monoteismu nikterak neprovokovala. Mekkánská obchodní oligarchie se proti ní postavila teprve tehdy, když ji „podivínský“ soukmenovec a „samozvaný“ prorok postavil jako ideový pilíř svého rebelantského projektu obce sobě rovných. Mocný apel na sociální spravedlnost, změnu v systému mravních hodnot a společenské hierarchie vyvolal odpor a Muhammadův nedobrovolný odchod do Medíny roku 622. Ale už o osm let později se Prorok vítězně vrátil. Tehdy už byla jeho umma společenstvím s vyhraněně politickými ambicemi.

Další historický vývoj ummy a pozdější arabsko-islámské říše zde není třeba líčit. Je však třeba znovu zdůraznit rys praktičnosti, který v budoucnu islám poznamenal a je mu vlastní dodnes. Po Muhammadově náhlé smrti se umma nemínila spokojit s osudem jedné z tehdy četných synkretických sekt a hodlala naplnit Prorokovu představu. Proto spíše než otázky individuální religiozity, kultu a mravní čistoty musela řešit otázky politické a právní povahy. Současně se sjednocením Arábie a výbojem do oblasti Levanty

a Mezopotámie se začaly množit spory o vedení obce. Muhammad sám v této věci nezanechal žádné doporučení, takže nástupnictví a legitimita moci se od počátku staly v islámu zásadní otázkou. Necelých třicet let po Prorokově smrti už došlo k zrodu základního „schizmatu“ islámu na sunnu a ší'u. Tento rozkol se brzy projevil i v rovině doktríny a kultu, jeho podstatou však byl docela prozaický boj o politickou moc. Takový vývoj jen posílil „praktičnost“ islámu a trvale mu vštípil povahu „státní ideologie“. Z malých obcí věřících se během několika desetiletí vyvinul svěbytný státní útvar, jehož ideovým rámcem byl neustále se rozvíjející systém islámu. Arabsko-islámská říše – chalífát – se rozkládala na rozlehlých územích, na nichž se po staletí rozvíjely převážně vyspělejší kultury, než byla ta, s níž přicházeli čerstvě islamizovaní beduínští bojovníci. Arabský výboj však nebyl provázen hekatombami celých etnik a měst, jaké známe z dějin jiných výbojů a stěhování národů. Na dobytých územích se postupně vytvářela nová civilizační kvalita, jakási synkretická islámská kultura, která více nebo méně překryla původní kulturní substrát a vtiskla mu nesmazatelný islámský ráz. Zároveň však původní vojáci islámu – Arabové – byli vyspělejšími kulturami vstřebáni. Někde se etnická arabizace prosadila (Egypt, Palestina), jinde nikoli (Írán, Střední Asie). To však nebyl cíl. Dobytelé vlastně dobrovolně rezignovali na své arabství ve prospěch vytváření nové společnosti, jejíž členové se identifikovali pouze na základě příslušnosti ke společné víře.

Chalífát se postupně rozpadal na množství státních útvarů, které vznikaly a zanikaly, soupeřily mezi sebou a sváděly nepřetržitý dějinný zápas se svým civilizačním sousedem – křesťanskou Evropou. Epocha, v níž byla říše islámu po duchovní i materiální stránce vyspělejší než Evropa, byla vystřídána epochou, jež svými mocnými vnitřními impulzy vynesla na výsluní moci křesťanskou civilizaci. Ta se pak v éře kolonialismu střetla se světem islámu, který už dávno nebyl na podobné měření sil připraven. Nebyl připraven ani islám jako náboženský a ideologický systém. Islámská doktrína a právní věda znaly odpověď na mnohé otázky každodenního života. Neuměly však odpovědět na otázku, co dělat, dostane-li se obec věřících (stát) do područí nevěřících. Absenci podobné teoretické varianty lze vysvětlovat různě, především však neexistencí variability teologického myšlení. Uniformita a strohost islámu přetrvávala a společenské podmínky v chalífátu nikdy nevytvořily předpoklady pro rozvoj významnějších reformních tendencí z vnitřních zdrojů. Teprve bolestný vliv koloniální Evropy v 19. století způsobil, že se v islámu pozvolna zrodil vcelku nevýrazný a amorfní proud reformistického myšlení. A opět stály v popředí zájmu především otázky politické, státoprávní a národně emancipační. Otázka vztahu státu a náboženství, světské a duchovní moci – to bylo klíčové téma a zůstává jím dodnes. Teologické problémy vztahu člověka k Bohu, eschatologická tematika či diskuse nad smyslem svátostí, jež zná křesťanská reformace atd., zůstávaly kdesi v druhém plánu. V popředí stály otázky nového pojetí cha-

Šiite' konají pouze meje do Mekky a Mediny ale i se vztahují k imámům

Mohamed  
→ jeho předci  
Alího  
a řady  
Fatim  
Cudžaj  
Vim  
Imamov  
Amid  
tréji  
prijaj  
volšelno  
hlay  
obce  
✓

lífátu, vůdce a role duchovenstva, popřípadě svobodné vůle člověka a interpretace svatých textů v souvislosti s diskusemi o novém státoprávním a společenském uspořádání.

Uprostřed hlubokých společenských a hospodářských přeměn 20. století zůstával islám o několik kroků zpět. Svá věroučná a právní schémata stačil pod tlakem reality jen korigovat za pomoci eklektických či spekulativních postupů. Nevyhraněný reformismus se rozdělil na celou řadu proudů. Někteří reformisté hodlali zbavit islám jeho bytostného propojení s politickou praxí a vytěsnit ho do soukromí věřících. Jiní chtěli modifikovat základní zásady islámské politické teorie tak, aby bylo možno poukázat, že například myšlenka parlamentní demokracie byla islámu vždy vlastní a je v něm původní jakožto součást Boží zvěsti. Třetí proud – v leccěms podobný analogickým proudům v moderním křesťanství, a zejména judaismu – se zhlédl v doslovné interpretaci základních textů a ideálu praxe rané obce věřících. Právě teorie a politická působnost islámského „fundamentalismu“ je dnes živým důkazem toho, jak málo stoupencům tohoto náboženství leží na srdci otázky věroučné, jak spolehlivě může islám i dnes nahradit nepřítomnost vhodných sekulárních ideologických modelů, jak pružně může odpovídat na otázky, jež si kladou muslimové nespokojení s realitou naší doby.

Základní východiska islámu jsou těsně spjata s předešlými náboženskými systémy – judaismem a křesťanstvím. Svůj přísný monoteismus islám odvozuje od odkazu biblického proroka Abrahama (Ibráhíma). Této skutečnosti se chápali všichni ideoví odpůrci islámu – zejména křesťanští myslitelé a hierarchové – v dobách nelítostného mocenského soupeření Evropy s islámskou říší. V tomto světle byl islám nahlížen jako drzá heretická úchylka a prorok Muhammad jako „ten z Ismaele pošlý pankhart, posměvač, rouhač, syn podle těla, a ne podle zaslíbení zrozený, ten zjevný Antikrist a ateista, jenž nic o Bohu nevěřil“ (z Antialkoránu českého šlechtice Václava Budovce z Budova).

Přítomnost abrahamovské tradice způsobila, že prorocká činnost Muhammadova byla těsně spjata především s judaismem. Dokonce i mnohem pozdější islámští bohoslovci chápali Muhammadův vztah k Palestině a víře Hebrejců tak přirozeně, že příběh o jeho „noční pouti“, kterou naznačily některé koránské verše, spojili s Jeruzalémem. Tam, v prostoru bývalého Šalomounova chrámu na Chrámové hoře, kam byl zázračně přenesen z Mekky na hřbetě bájného oře Buráka, měl Muhammad vystoupit na nebesa a sejít se tam se starozákonními proroky. Ti všichni jsou islámem vysoce hodnoceni jako Muhammadovi předchůdci, kteří zvěstovali Boží slovo, jež ovšem zůstalo nepochopeno nebo bylo lidskou amorálností znehodnoceno. Příslušnost islámu ke společnému biblickému základu se dá doložit i významnou úlohou, jakou v něm hraje osoba Ježíše Nazaretského, resp. etický a sociální odkaz evangelia. Ježíš je v koránu viděn – vedle Abrahama a Mojžíše – jako jeden z nejdůležitějších v řadě proroků. Islám je ochoten spatřovat v něm historickou osobu, syna Marie, v jejímž případě dokonce připou-

poznání 17. stol.

ští neposkvrněné početí. Přiznává Ježíši nejvyšší stupeň zásluh, vyjádřený přídomek „slovo Boží“. Rozhodně však popírá jeho křesťanskou interpretaci jakožto Syna Božího, i příběh o jeho ukřižování.

Islámská představa nápravy viny židů a křesťanů za pokřivení zvěsti pochopitelně vytvářela půdu pro kritiku obou doktrín. Křesťané byli jejím terčem za to, že zradili zásadu jedinství Boha tím, že se dopustili „přidružování“. Dogma o svaté Trojici je islámem nahlíženo jako zrada monoteismu. Křesťané a židé žijící v chalífátu byli vždy v zásadě ctěni jako „lidé knihy“, měli jasně vymezené právní postavení a jen výjimečně bývali nuceni ke konverzi. Nicméně islám se nikdy nevzdal svých základních doktrinárních východisek a z nich vyplývající averze vůči „sousedním“ náboženstvím.

Od 19. století byli představitelé všech tří náboženství znovu zvýšenou měrou náchylni k věroučné a teologické konfrontaci a netoleranci. Koloniální Evropa už tehdy sice nevyzdvíhovala heslo o potřebě osvobození Božího hrobu z rukou pohanů jako v době křížových výprav, ale její průnik do světa islámu vyvolal o toto náboženství nový zájem teologických a církevních kruhů. Nejen teologové, ale i mnozí islamisté snadno upadali do tendenčních hodnocení a polemik, které ovšem jsou málo platné, chceme-li islám pochopit v jeho originalitě, komplexnosti, v pozoruhodné provázanosti jeho minulosti se žhavou přítomností. Nebezpečí emotivních, subjektivistických soudů o islámu je latentní a nabývá na síle vždy ve spojení s konkrétní politickou situací. Bývá součástí hluboce zakořeněného eurocentrismu, hraničícího občas až s masovou a obecně pěstovanou xenofobií.

Konflikty islámu s judaismem se odehrávaly spíše v rovině praktické politiky než v rovině doktrinárních filipik. Vyplývá to nejspíše ze značné podobnosti obou náboženství. V obou případech jde o systémy, které budují svou identitu ne tak na výzvě k následování ideálního etického modelu, jako spíše na kodifikaci Boží zvěsti v podobě zákonů, sestavovaných a uváděných do života vrstvou „doktorů náboženských věd“ – rabínů nebo ulamá. Judaismus i islám mají tedy své těžiště v nábožensko-právní literatuře, obsahující návody, ba přímo nařízení. To, co pro židy znamená talmud, pro muslimy znamená šarí a ve smyslu lidským intelektem rozpracované zvěsti. Zákoníky představují nejen kodifikaci vztahu člověka k Bohu (například závazná forma modlitby), nýbrž především podrobný a závazný model životního způsobu. Proto například došlo k roztržce mezi Muhammadem a židovskými kmeny v Medíně. Prorok je nejprve začlenil do své obce a převzal některé jejich náboženské a právní představy (například směr modlitby k Jeruzalému). Teprve když se arabští židé odmítli vzdát teze o vyvolenosti a ztotožnit se s islámským univerzalistickým pojetím světa a když v tom smyslu odmítli respektovat rodící se zákonodárné normy islámské obce, byli označeni za pokrytce a z Medíny buď vyhnáni, nebo popraveni. Muhammad ale nechtěl a ani nemohl jít daleko za civilizační rámec, v němž vyrostl a v němž svou vzpouru proti stávajícím poměrům prosazoval. Proto svůj odklon od judaismu té doby demonstroval jen zesílením

VZTAH KE KŘESŤANŮM

VZTAH K ŽIDŮM

důrazu na „autentický judaismus“ – tedy na Abrahamovu tradici, kterou postavil do středu svého učení jako nejryzejší poselství o jedinství Boha. Jestliže tedy francouzský jezuita Henri Lammens označil islám za „arabskou adaptaci biblického monoteismu“, není jeho tvrzení zdaleka beze smyslu. Bylo by však velmi ošidné a tendenční z toho rovněž vyvozovat, že islám není svébytným náboženským systémem. Totéž by se totiž dalo tvrdit i o křesťanství, jež také vzešlo ze semitského sociokulturního prostředí a po relativně dlouhou dobu se vyvíjelo jako židovská heretická sekta.

Také křesťané by mohli poukázat na motivy, jež islám převzal z jejich věrouky. Mezi představami orientálních křesťanů a raně muslimské obce lze skutečně nalézt řadu shodných rysů. Poukazuje se na praxi syrských kněží, kteří už dávno před Muhammadem požadovali celý rejstřík trestů pro lid, který odmítá žít v souladu s evangeliem. Existují raně křesťanské texty, které popisují přednosti ráje, v nichž lze nalézt podobné metafory a „zemítá“ líčení, jaká nalézáme v Písmu muslimů – koránu. Ví se také, že levantští křesťané po jistou dobu považovali raný islám za arabskou zkomoleninu jejich náboženství.

Není pochyb o tom, že v koránu se objevuje celá řada osob a motivů, jež křesťané mohou pobouřeně vnímat jako „uloupené a znesvěcené“. Patří mezi ně nejen osoba Ježíšova, ale i idea posledního soudu, víra v anděly a ďábla, motiv stvoření a vzniku člověka. Korán zná ďábla našeptávače i Adama, který jeho svodům podlehl, i dvě kategorie lidí – ty, kteří v den zúčtování budou spaseni a vstoupí do ráje, a ty, které čeká zatracení v ohni pekelném. Převzetí těchto látek do islámské věrouky však neopravňuje k tvrzení, že islám je nepůvodní, že je jen plagiátem předešlých zvěstování. Doktrinální vývoj islámu, a zejména jeho sociální a politická praxe prokázaly, že jde o svébytný životaschopný systém (formou misie získává ročně tisíce nových příznivců), kteří se stal duchovním rámcem jedné z velkých světových civilizací.

ZÁVĚR

autor charakteristiky = Miloš Mendel  
islámu

heslo: Muhammad Ibn Abdal'ah (asi 570-632)

/ = Mohamed /

R slovo Gloudu, s. 411-412.

**Muhammad Ibn Abdulláh** (asi 570–632) Prorok a tvůrce islám. věrouky, soc. a polit. reformátor, zakladatel islám. >obce věřících. Pocházel z rodu Banú Hášim, patřícího k mekkánskému kmeni Kurajš – jádru obchodní oligarchie. Od útlého dětství byl sirotkem, vychovávaným svým dědem Abd al-Muttalibem a strýcem Abú Tálibem. Pracoval jako obchodní příručí. Ve věku 25 let se oženil s bohatou vdovou Chadídžou, s níž do její smrti žil v monogamním svazku a jež mu dala materiální zázemí a psychicky ho podporovala v době, kdy vystoupil jako prorok a byl za to v >Mekce nenáviděn. Ve věku 40 let (snad 610) měl v jeskyni hory Hirá u >Mekky prožít první zvěstování od >Boha (Alláha) prostřednictvím >anděla Džibríla (Gabriela). M. vystoupil jako >prorok nové víry – islámu. Mezi jeho první posluchače patřila Chadídža, bratranec >Alí Ibn Abí Tálíb a hrstka lidí nespokojených s kurajšovskými „aristokraty“. Po deseti letech se postavení islám. obce v Mekce stalo neudržitelným. 622 Muhammadovi stoupenci odešli do oázy Jasrib (pozdější >Medína), jejíž představitelé M. přislíbili ochranu a přijetí jeho učení, bude-li on působit v roli rozhodčího vleklých sporů mezi tamějšími kmeny Aus a Chazradž. Odchod (>hidžra) byl později vzat za počátek nové muslimské éry (>kalendář islámský). Obec se začala dělit na staré stoupence z Mekky (arab. muhádžirún – emigranti) a Medínské (ansár – stoupenci). V Medíně byly tradičně příznivé podmínky pro

622



přijetí monoteismu. Polyteističtí (>polyteismus) Arabové zde žili spolu s třemi žid. kmeny a běžně se stýkali s příslušníky kř. sekt. Po období tolerance, kdy M. zapojoval mnohé žid. a kř. zásady do svého učení, došlo k roztržce. Žid. kmeny odmítly uznat loajalitu vůči M. jako vůdci obce a města. Dva byly téměř úplně z Medíny vyhnány, muži kmene Banú Kurajza byli 627 popraveni. Jako „posel Boží“ (rasúlu 'lláh) se M. stal tvůrcem základů nové koncepce společ. a polit. uspořádání, kodifikátorem zákl. zásad >státu, >práva a >etiky. Za duchovní centrum islámu nakonec zvolil Mekku, do níž 630 bez boje vstoupil po sérii vleklých šarvátek se svými mekkánskými odpůrci. Vykonal >pouť ke svatyni >Ka'ba, když předtím tento v zásadě pohanský rituál učinil součástí své věrouky. M. zemřel 8. 6. 632 jako duchovní a polit. vůdce obce, která už kontrolovala celou stř. Arábii. Ve svém učení nikdy neřešil otázku nástupnictví, což předznamenalo složitý ideový a polit. vývoj obce po jeho smrti (>chalífát, >ší'a, sekty). M. sám nikdy své výroky nesebral ani je nezamýšlel kanonizovat. Jejich formálně i obsahově rozmanitý ráz byl dán růzností podmínek 610–632, kdy své učení hlásal (>korán, >eschatologie, >tradice prorocká, >pět sloupů víry). Život M. se stal předmětem kodifikace, byla vytvořena jeho závazná interpretace (>tradice), stal se však i látkou pro lit. zpracování (Ibn Ishákův životopis z 8. stol. nazvaný *Sírat an-Nabî*), dále předmětem lidových legend a heretických výkladů (>hereze). Práv. autority učinily osobu M. takovým pilířem dogmatu, že ji nikdy (ani v době >reformismu) nebylo možné podrobovat kritickému rozboru; neměl by se stát ani hrdinou soudobého lit. díla, filmu apod. (odtud i militantní reakce části muslimů na knihu >*Satanské verše* Salmana Rushdieho). M. býval ovšem terčem kritiky z judaistických a kř. pozic (nástroj >Antikrista, plagiátor žid. a kř. věrouky, epileptik, šílenec, opilec, antisemita apod.). Muslimské duchovní kruhy jsou velmi citlivé i na výsledky věd. bádání o počátcích islámu z pera záp. arabistů a islamistů. mm

## 5 „sloupů“, pátých principů, muslimské víry:

1. Věra v jediného boha
2. 5 denních modliteb
3. 30 denní půst během měsíce ramadánu
4. poskytování almužny  
(nenamena pouze jednorázový dar potřebnému, ale vychází z pravidelné povinnosti <sup>jednodlivce</sup> odevzdávat  $\frac{1}{40}$  z svého majetku muslimské obci. Ta se z těchto prostředků stará o chudé, sociálně slabé.)
5. povinnost pouť do Mekky alespoň 1x za život

## Islamizace části obyvatelstva Balkánu:

V souvislosti s expanzí Turků na Balkán proniklo do této oblasti také **islámské náboženství**, které zde záhy zapustilo poměrně silné kořeny. V souvislosti s tím došlo také **k islamizaci** značné části místního obyvatelstva. Do jisté míry byly v průběhu 15.–18. století na Balkáně islamizované všechny Turky obsazené země - někdejší byzantské (etnicky řecké) území, jihoslovanské oblasti, ale např. také některé části Uher. (Např. i v dnešní Budapešti se ukazují zbytky někdejších tureckých lázní.) Velký počet náboženských konvertitů bylo možno zaznamenat především mezi obyvateli balkánských měst. Nejvýraznější úspěch slavilo nové náboženství tam, kde ve středověku neexistovaly pevné (jednotné) náboženské struktury. Např. na teritoriu Bosny, kde slabost místní katolické církve umožnila ve 12.–14. století rozšíření tzv. bogomilského hnutí, přešlo koncem 15. a na začátku 16. století k islámu 70–75 % místních obyvatel. Výrazně se islám prosadil také tam, kde již dříve docházelo ke křížení (a vzájemnému soupeření) různých typů křesťanství (katolictví a pravoslaví), např. na území dnešní Albánie.

Islamizace obyvatelstva na Balkáně probíhala různými způsoby. **Násilné formy islamizace** byly spíše výjimečné, navíc se prosazovaly především v raném – dobytelském – období osmanské moci. Sem patřila zejména tzv. **devširma**, což bylo násilné odebírání dětí křesťanů a jejich odesílání do speciálních táborů, kde byly poislámštěny a vycvičeny pro službu v janičárských oddílech. Děti odejmuté z vyšších společenských tříd byly (jako určitá forma rukojmí) často vychovávány pro službu u sultánova dvora nebo jiné druhy státní služby. Mladí „poturčenci“ pak obvykle zpětně působili na své křesťanské rodáky, aby i oni konvertovali k islámu. Touto cestou se v 16. a 17. století dostalo mnoho lidí z jihoslovanských zemí až do nejvyšších pater osmanské říše. Např. z Bosny a Hercegoviny pocházelo i několik velkých vezírů, z nich největšího věhlasu dosáhl vezír Mehmed-paša Sokolović (velkým vezírem byl v letech 1565–1579), o němž se vědělo, že pocházel z pravoslavných částí Hercegoviny. V 17. a 18. století působilo na sultánském dvoře také několik vezírů z albánského rodu Kóprülü.

Obecně lze však říci, že **k islamizaci na Balkáně docházelo převážně dobrovolným rozhodnutím části místních obyvatel**, zejména v souvislosti s tehdejšími společensko-politickými proměnami. Pro Osmany nebyla hlavním cílem etnická či jazyková asimilace obyvatelstva nově podmaněných krajů. Proto si také lidé na Balkáně povětšinou uchovali svůj původní jazyk a někde i staré regionální vědomí. Turkům šlo v první řadě o to, aby nově získané země co nejrychleji a nejpevněji zapojili do systému své politické a hospodářské moci (pod nadvládu Osmanů a místních osmanských správců - pašů, resp. též do tzv. sipáhijsko-timárského systému) a aby k sobě připoutali společensky a ekonomicky nejaktivnější skupiny místních obyvatel. Politický a společenský růst v osmanské říši byl však umožněn pouze stoupencům islámu. Ti měli i řadu hospodářských výhod (např. úlevy na daních), na druhé straně však podléhali povinnosti služby v osmanském vojsku. Křesťanské obyvatelstvo bylo naopak politicky bezprávné a navíc zatížené velkými daňovými povinnostmi. (tzv. džizja + haradž). Lidé byli proto při rozhodování o proměně své víry častokrát **pod vlivem ekonomicko-pragmatických důvodů**. Někdejší katolíci a pravoslavní, kteří se rozhodli přestoupit na islám, ho nepřijímali proto, že by byl snad „lepší vírou“, ale zejména proto, aby se vyhnuli diskriminaci a získali lepší předpoklady ke svému hospodářskému, případně i politickému uplatnění.

Další významným faktorem, který na Balkáně napomohl islamizaci, byl **rychlý rozvoj** zdejších **měst (proces urbanizace)**. V 15. a 16. století se nacházela turecká říše v nejvyšším stupni svého rozkvětu. Intenzivně se tu rozvíjel ochod, stavitelství i vzdělanost. Přes Balkán procházelo množství důležitých obchodních tras z Orientu do Evropy. Turci na Balkáně založili množství měst. Např. dnešní bosenské Sarajevo, Mostar, Tuzla, Banja Luka byly založeny teprve v osmanské době. Ve městech se následně usazovali vojáci (janičáři), osmanští úředníci, obchodníci, řemeslníci – tedy všechno profese, v nichž stoupenci islámu měli nepoměrně větší šance k rychlejšímu společenskému postupu. Balkánská města se proto v 15. a 16. století rychle poislámšťovala a většina jejich obyvatel (častokrát i z 80, 90 %) byla islámské víry. **Města se v 16. a 17. století stala oporou osmanské moci na Balkánském poloostrově.** (Venkovské oblasti si v kontrastu s tím většinou ponechávaly svou původní – křesťanskou víru. V některých částech Balkánu však mohly v průběhu doby k islámu konvertovat i některé místní, původně křesťanské, pastevecké kmeny. Takto přešli k islámu např. Pomaci – bulharští mluvící pasteveci v pohorí Rodopy.) Ve městech se také rozvíjela specifická, islámem silně ovlivněná kultura. (O té bude podrobněji pojednáno v následující přednášce.)

Charakteristickým znakem osmanské společnosti bylo, že základním dělítkem mezi lidmi byla jejich náboženská příslušnost – příslušnost k určité konfesi (turecky k **milétu**). Existoval milét pravoslavný (tvořený jazykově řeckým i slovanským obyvatelstvem), katolický (v některých částech Bosny, Albánie, Bulharska), židovský (např. v Soluni, Sarajevu aj.). Národnosti (dané jazykovými nebo etnickými rozdíly) se na Balkáně dlouho prakticky nerozlišovaly. Národnostně nerozlišená zde byla také komunita muslimská, skládající se vedle vlastních etnických Turků a Arabů také z četných Slovanů či Albánců. V politickém a náboženském smyslu byli muslimové po staletí považováni za jeden celek, diferencovaný jen některými regionálními odlišnostmi (např. muslimové z Bosny, z albánských krajů, z Anatólie atd.) Uvedený náboženský (konfesionální) princip dělení osmanské společnosti se udržel v turecké říši po staletí (prakticky až do 19. století) a hrál ve zdejší společnosti velmi významnou, nejkuli zásadní, úlohu.

Mezi jednotlivými konfesemi v osmanské říši existovaly po dlouhou dobu relativně tolerantní vztahy (tzv. **princip náboženské tolerance**). Tolerance muslimů k ostatním náboženstvím pramenila z faktu, že se islám jako mladé náboženství (vznikl teprve v 7. století) v mnohém inspiroval staršími monoteistickými náboženskými systémy – židovstvím a křesťanstvím. Vedle Mohameda chápe islám za jednoho z významných božích proroků mj. také Mojžíše a Ježíše. Bylo by však naivní se domnívat, že vztahy mezi konfesemi v osmanské říši byly idylické. Stoupenci islámu sice respektovali rozdílná vyznání křesťanů a židů (lidí „svatých knih“), na druhé straně však od nich vyžadovali bezvýhradné politické a sociální podřízení. V osmanské společnosti proto existovaly hluboké přehrady, jejichž překročení umožňovala pouze konverze k islámu. Privilegované postavení muslimů chápali křesťané jako nespravedlivé a spatřovali v tom také základ svého politického a sociálního útlaku.