

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filozofie a religionistiky
Religionistika

Milan Horňák

Konverze Íránu k ší'itskému islámu

Conversion of Iran to Shi'ite Islam

Bakalářská práce

Poděkování

Rád bych poděkoval vedoucí své práce Mgr. Barbaře Oudové Holcátové za její ochotu, vstřícnost a cenné rady.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně a všechna použitá literatura je řádně citována. Práci jsem nevyužil v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

Milan Horňák

Abstrakt:

V této práci se zabývám konverzí íránské oblasti k ší'itskému islámu. Ta probíhala pod patronátem dynastie Safiovců mezi lety 1501 a 1736. Věnuji se primárně jednotlivým náboženským skupinám, které v této době státní podporu neměly. Na nich pak ukazují, jakým způsobem se proměnilo íránské rozmanité náboženské prostředí ze sunnitského s mnoha heterodoxními a jinověrnými skupinami na centralizovanou říši s ší'itskou identitou. Panovaly zde významné rozdíly v jednotlivých obdobích. Po většinu šestnáctého století se Safiovcí snaží budovat ší'itskou identitu země s vlastní mesianistickou rolí, na což doplácí zejména sunnité, súfijské řády a ostatní ší'itské směry. Naopak v sedmáctém století už je ší'itská identita pevně zakořeněná a probíhají jen přesuny křesťanského obyvatelstva z politických důvodů. V samém závěru safiovcí vlády, v době úpadku říše, se vrstva vlivných kleriků snaží o sjednocení obyvatelstva na základě ší'itské islámu a přicházejí další perzekuce, tentokrát cílí na sunnity a neislámské menšiny říše. Během celého safiovcí období navíc probíhá úpadek heterodoxního islámu neseného původním safiovcí súfijským řádem, jehož milenialismus se v průběhu času neutralizuje.

Abstract:

The subject of this paper is the conversion of the Iranian area to Shi'a Islam. This conversion took place under the patronage of the Safavid dynasty in the period between the years 1501 and 1736. I deal primarily with individual religious groups which did not have the support of the state in this period. On these I demonstrate the way Iranian diverse religious scene changed from a Sunni one with many heterodox and unislamic groups to a centralized polity with a Shi'ite identity. There was a great difference between the two Safavid centuries. In the 16th the kings focused on building a Shi'ite identity for their lands while keeping their own messianic role. That was detrimental mainly for Sunnis, Sufi orders, and other Shi'ite groups. Contrarily, in the 17th century the Shi'ite identity was well rooted and only politically motivated movements of Christian population took place. In the very end of Safavid rule, in a time of decline, a class of influential clerics tried to unite the population under Shi'ite Islam and instigated another wave of persecutions targeting this time Sunnis and non-Islamic minorities. During the whole Safavid period the heterodox Islam of the original Safavid Sufi order declined, since their chiliasm was over time neutralized.

Klíčová slova: Konverze, Safiovcí, islám, ší'a, náboženské menšiny, Kizilbaš, ghulát, Írán.

Key words: Conversion, Safavid, Islam, Shi'a, religious minorities, Qizilbash, ghulat, Iran.

Obsah

1. Úvod.....	6
2. Náboženská situace před nástupem Safiovců	7
3. Náboženství Safiovců.....	9
3.1. Dějinný vývoj	9
3.1.1. Počátky safiovskeho řádu	9
3.1.2. Radikalizace řádu.....	10
3.1.3. Vývoj vyznání králů	11
3.2. Ší'a a dvanácti imámů	14
3.2.1. Ismá'ílova konverze.....	14
3.2.2. Vliv arabských duchovních	14
3.2.3. Ší'a v nové roli.....	15
3.2.4. Působení Madžlesího	16
3.2.5. Shrnutí.....	17
4. Ústup kizilbašského islámu.....	18
4.1. Projevy ghulátu.....	18
4.2. Rituální kanibalismus	19
4.3. Otázka úpadku kizilbašského islámu.....	21
4.4. Safiovští súfiové	22
4.5. Shrnutí	24
5. Další náboženské směry	25
5.1. Sunnitě.....	25
5.2. Ostatní ší'itské směry	26
5.3. Neislámské menšiny	27
5.3.1. Křesťané.....	28
5.3.2. Židé	29
5.3.3. Zoroastriisté	29
5.3.4. Postavení menšin v Safiovske říši	30
5.4. Shrnutí	31
6. Závěr	32
Seznam literatury.....	33

1. Úvod

Po smrti proroka Mohameda roku 632 nastal mezi jeho následovníky spor o to, kdo by měl dále vést muslimské společenství. Do této úlohy byl zvolen jeden z prorokových druhů Abú Bakr, ale mnoho muslimů dále prosazovalo do čela obce Mohamedova bratrance a zetě Alího ibn Abí Táliba. Ač i on se nakonec vůdcem muslimů stal, spor o vedení komunity ho přežil, a když byl roku 680 u Karbalá zabit jeho syn Husajn, došlo k definitivnímu rozdělení muslimské obce na sunnity a ší'ity. Ti věří, že vést muslimy má právo jen Alí nebo některý z jeho přímých potomků. Tyto osoby jsou označovány za imámy.

O něco málo přes třináct staletí později je zemí s největší populací vyznavačů ší'itského islámu Írán, který se navíc snaží mezinárodně vystupovat jako ochránce ší'y. Tato země byla přitom ještě v patnáctém století většinou sunnitská.¹ K ší'itskému islámu se přiklonila až pod nadvládou dynastie Safiovců, vládnoucí mezi léty 1501 a 1736.

V této práci se chci věnovat právě této konverzi. Po představení náboženských podmínek doby před nástupem dynastie a vývoje v rámci nového dominantního náboženství, ší'y dvanácti imámů, se budu věnovat perzekucím a úpadku ostatních náboženských směrů. První z nich bude safiovcův súfijský řád, jehož charakter v době nástupu Safiovců na trůn osvětlím využitím metody Victora Turnera aplikované na nemnohé zprávy o některých rituálech tohoto řádu. Zbytek práce se budu věnovat ostatním náboženským směrům tehdejšího Íránu a ukážu, jak se přístup k nim proměňoval společně s rolí krále ve společnosti.

Ve své práci jsem zpracovával pouze sekundární literaturu. Informace o vývoji ší'y dvanácti imámů na půdě Safiovcůvé říše nejlépe zpracovává kniha *Converting Persia* od Ruly Abisaab, která se ve svém díle zabývá především rolí nejvýznamnějších klerikálních postav. Na ší'u se také zaměřuje kniha Saida Arjomanda *The Shadow of God and the Hidden Imam*, ze které čerpám především informace o jednotlivých řádech, ale již využívám i v mnoha dalších pasážích. Dějiny Íránu moderním způsobem zpracovává Andrew Newman ve své knize *Safavid Iran*, kde sleduje i náboženské politiky jednotlivých dob. Nejlepším přehledem dějin safiovcůvého rodu před jeho nástupem na trůn je kniha *The Origins of the Safawids* od Michela Mazzaouiho. Údaje o náboženských menšinách čerpám převážně z článků Very Moreen a Touraje Daryaeeho. Důležitý pro mou práci byl také článek o rituálním kanibalismu od Shahzada Bashira. Pro různá témata, převážně o safiovcůvých náboženských postojích, jsem čerpal z textů Kathryn Babayan. Perzekuci sunnitů se ve svých pracích nejlépe věnuje Rosemary Stanfield Johnson. Pro interpretaci kizilbašského hnutí využívám knihy Victora Turnera *Průběh rituálu*.

Základní časovou osu, na které se pohybují, představuje doba vlády safiovcůvých šáhů. První z nich byl Ismá'íl, který se králem prohlašuje roku 1501 a dobývá území, na kterých předtím panovala zejména timurovská dynastie a federace Ak Kojunlu. Umírá roku 1524 a jeho nástupcem se stává jeho syn Tahmásb (1524–1576). Po jeho smrti nastává občanská válka, za které do jisté míry formálně vládou jeho synové Ismá'íl II. (1576–1577) a Mohamed Chudábanda (1577–1587). Jeho smrtí končí takzvané klasické období safiovcůvé vlády. Abbás (1587–1629) stěhuje hlavní město do Isfáhánu a zbytek doby vlády rodu je označován jako období isfahánské. Vládli za něj šáhové Safí (1629–1642), Abbás II. (1642–1666) a Sulejmán (1666–1694), známý také jako Safí II. Za vlády šáha Sultána Husajna (1694–1726) je říše zničena nájazdem Afghánců. Další Safiovců již vládou jen nominálně a vlády se ujímají Afšarovci v čele s Nádir Šáhem.²

¹ Hossein Nasr, „Religion in Safavid Persia“, *Iranian Studies* 7.1–2 (1974): 273.

² Michael Axworthy, *Dějiny Íránu: Říše ducha – od Zarathuštry po současnost*, 2. vyd., Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014, s. 271.

2. Náboženská situace před nástupem Safívců

Náboženskou situaci v Íránu samozřejmě citelně zasáhla invaze mongolských armád. Ty nejdříve vyvrátily ší'itské centrum v pevnosti Alamut. Pevnost byla centrem nezávislého státu pod nadvládou vyznavačů ší'ý sedmi imámů. Ti se odsud snažili bojovat proti sunnitskému chalífátu specifickým způsobem, který bychom dnes označili za teroristický. Podle označení, prisouzenému jim jejich oponenty, vešli ve známost jako hašašíni.

Nakonec Mongolové rozvrátili i částečně už formální, ale stále se udržující Abbásovskou říši. Abbásovcí drželi od roku 760 titul chalífů, jehož držitelé byli jakožto nástupci proroka Mohameda považováni za představitele sunnitské komunity. Dobyť Bagdádu znamenalo konec chalífátu jakožto alespoň symbolické centrální autority islámu. Dochází tak k celkové významné decentralizaci náboženské autority.

Nejvýznamněji z nastalého vakua dokázaly těžit súfijské řády, které se začaly šířit po celé oblasti, které se v této práci věnuji.³ Řády se těšily významné lidové podpoře a důležitou měrou přispívali k šíření islámu.⁴ Zejména ve venkovských oblastech šlo o hlavní formu islámu, se kterou měli lidé šanci se seznámit, a konverze k islámu často probíhala skrze úsilí súfiů. S lidovostí hnutí souvisely i určité jevy, od kterých se městské vzdělané směry v súfismu jasně distancovaly. Jednalo se víru v moc a zázračné skutky svatých mužů, kterou městští mystikové považovali za nízké šarlatánství, ale mezi lidem byli takoví šejchové ctěni a uznáváni.⁵

S decentralizovanou povahou religiozity té doby souviselo i šíření různých heterodoxních myšlenek, jako například víra v přerodování nebo mahdistický chiliasmus. B. S. Amoretti⁶ považuje tento milenarismus za protireakci k oslabení vlivu islámu v centru správy za nadvlády Mongolů. Zatímco Abbásovcí si nárokovali náboženský titul chalífů, Mongolové se k islámu stavěli mnohem pragmatičtěji. Z tohoto pohledu chiliasmus neklíčí z oslabení vlivu islámu v oblasti, ale ze snahy o posílení jeho vlivu. To ale samozřejmě neznamená, že tento milenarismus nebyl v době náboženské roztržičnosti nesen velice různorodými skupinami.

Z lidového náboženství, prodchnutého úctou k rodině Proroka, prostoupilo uctívání imámů většinu súfijských řádů té doby. Hossein Nasr jde až tak daleko, že podle něj súfijské řády předsafíovské doby vydláždily cestu konverzi k ší'ě dvanácti imámů v době safíovské.⁷ Docházelo tak k určité ší'itizaci súfismu, na které se ale sami příslušníci původních ší'itských směrů té doby sami nepodíleli⁸ a ší'itská teologie se těchto směrů nijak významně nedotkla. Výjimku zde představovali isma'ílité, kteří se po pádu Alamutu rozptýlili po blízkých oblastech

³ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1984, s. 29.

⁴ Michel M. Mazzaoui, *The Origins of the Šafawids: Šī'ism, Šūfism, and the Ġulāt*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1972, s. 45.

⁵ Mazzaoui, *Origins*, s. 42.

⁶ Biancamaria Scarcia Amoretti, „Religion in the Timurid and Safavid Period“ in P. Jackson and L. Lockhart (eds.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 611.

⁷ Nasr, *Religion*, s. 272. Pro výhrady k tomuto pohledu viz Hamid Algar, „Some Observations on Religion in Safavid Persia“, *Iranian Studies* 7.1–2 (1974): 287–293.

⁸ Seyyed Hossein Nasr, „Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period“ in P. Jackson and L. Lockhart (eds.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 670.

a jejichž organizace se přeformulovala tím způsobem, že na přelomu patnáctého a šestnáctého století se příliš nelišili od okolních súfijských řádů.⁹

Významnou roli v oblasti od Anatólie po Transoxanii hrály kmeny turko-mongolského původu. Ty do oblasti přicházely jako dobyvatelé a zůstávaly zde žít jako kočovníci a válečníci. Ač většina konvertovala k islámu, ponechávaly si ve svém islámu prvky svého předchozího náboženství. Ve svých nových domovinách se, k udržení a využití svého nájezdnického stylu obživy, usazovaly nejčastěji na hranicích s křesťanskými státy Kavkazu a Anatólie a tyto oblasti se tedy stávaly velice různorodé ve svých projevech islámu.¹⁰ Z těchto podmínek povstaly dva rody, které v novověku určovaly politické dění v Západní Asii i dále, tedy Osmané a Safiovcí, kteří dokázali využít potenciál velkého množství nomádských válečníků trénovaných v opakovaných střetech s křesťany.

Po ustavení Osmanské říše, která prosazovala sunnitské pojetí islámu hanafijské školy, a oslabením timurovského vlivu nad západními oblastmi jejich říše vzniká v patnáctém století mocenské vakuum v oblastech východní Anatólie, Ázerbájdžánu a obou Iráků, zjednodušeně v trojúhelníku mezi Tabrizem, Bagdádem a Konyou. Zde nejvíce panovala obecně heterodoxní náboženská situace, míchající různé prvky ší'ý a sunny s předislámskými prvky turkického původu. To dosvědčují i mince krále Džáhanšáha z dynastie Kara Kojunlu, na kterých je jednak ší'itská verze šahády, zároveň však i jména čtyř sunnitských chalífů.¹¹

Pro klasifikaci heterodoxních skupin tohoto typu je běžné označení ghulát, název odvozený od výrazu pro přehánění. Jsou také známé jako směry extremistické. To jsou samozřejmě označení, která jim přiřkli jejich oponenti, ale používají se už jen proto, že neexistuje žádný souhrnný název emického původu. Neexistuje žádná skupina, která by se dala označit jako čistý ghulát, který se projevuje spíše přítomností určitých prvků nepřijatelných pro islámské učence u různých islámských skupin. Jednalo se hlavně o učení o převtělování duší, odmítání vzkříšení těl, božské pocty významným osobnostem dějin islámu, zejména Alího, nebo odmítání závaznosti islámského práva.¹²

Náboženskou dynamiku své doby, myslím, dobře ilustrují osudy safiovského rodu, neboť na nich můžeme pozorovat proměnu ze súfijského řádu mystické tradice na militaristickou organizaci s prvky ghulátu, a nakonec na vládnoucí dynastii centralizované říše opírající se o legalistické pojetí ší'ý dvanácti imámů představované skupinou vzdělců a duchovních.

⁹ Said Amir Arjomand, „Religious Extremism (Ghuluww), Šūfism and Sunnism in Safavid Iran: 1501–1722“, *Journal of Asian History* 15.1 (1981): 12, Mazzaoui, *Origins*, s. 40.

¹⁰ Mazzaoui, *Origins*, s. 58.

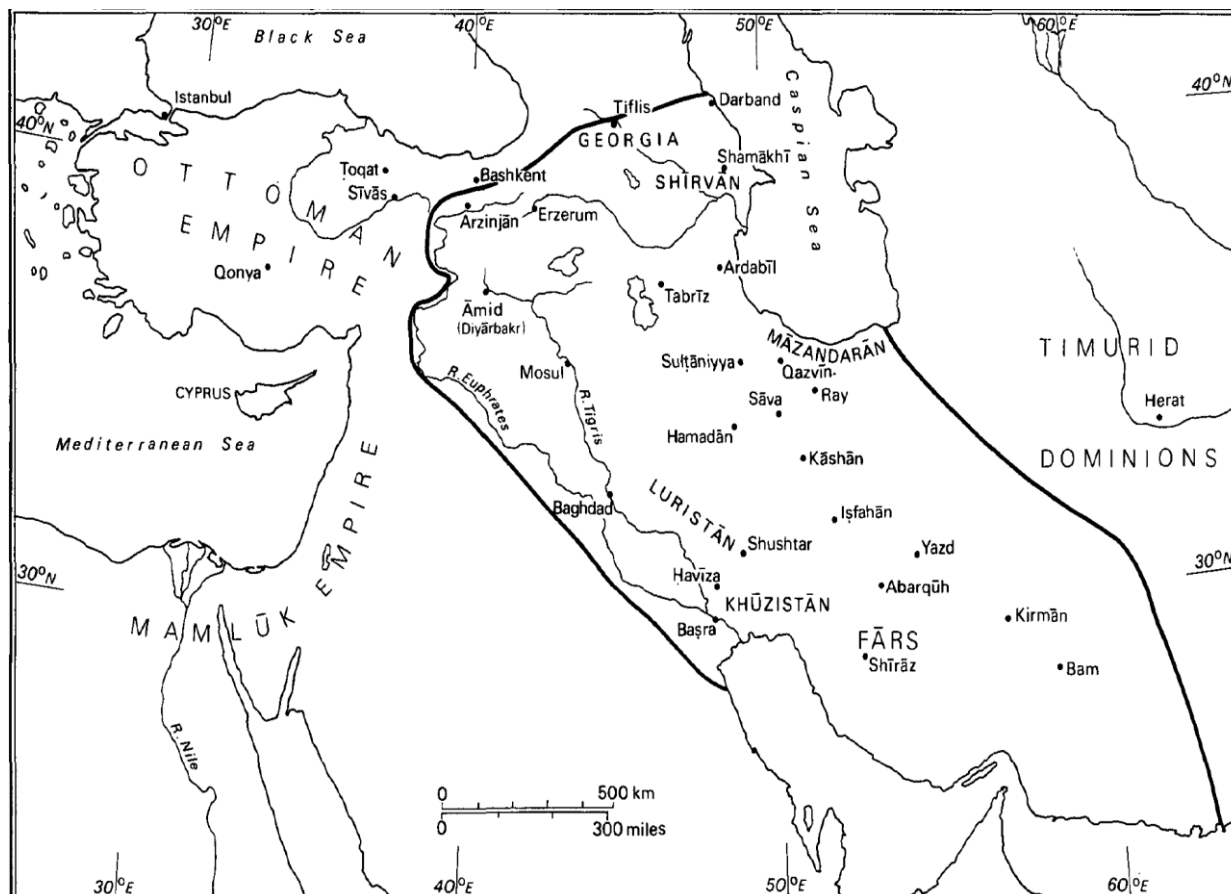
¹¹ Tamtéž, s. 66.

¹² Heinz Halm, „GOLĀT“ in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 11, fasc. 1, London: Routledge, 2003, s. 62–64, dostupné online z: <http://www.iranicaonline.org/articles/golat> (přístup k 14. 5. 2017).

3. Náboženství Safíovců

Pro kontext příštím kapitolám bude nejprve nutné podívat se na dějinný vývoj náboženského vyznání představitelů safíovského rodu od jeho začátků za Safího ad Dína až po pád dynastie. Ve druhé části této kapitoly představím osudy ší'ity dvanácti imámů v rámci říše, neboť právě tento směr byl safíovskou dynastií v její zemi propagován.

3.1 Dějinný vývoj



Obr. 1: Nejzazší rozsah federace Ak Kojunlu¹³

3.1.1 Počátky safíovského řádu

Dějiny safíovského rodu se rozvíjely na pozadí historické situace popsané v první kapitole. Původní sídlo rodu bylo město Ardabil ve východním Ázerbájdžánu, na přístupové cestě do jihokaspického Gilánu. První zmínka o rodu pochází z roku 1330, kde je jmenován šejch Safí ad Dín. Jak již jeho titul napovídá, jednalo se o súfijského představitele řádu, který i sám založil. Jiný zdroj vypráví o tom, že všichni obyvatelé Ardabílu k řádu patřili a jím vyznávaný právní směr byl šáfíovský. Žádné významné ší'itské přesvědčení není u zakladatele

¹³ P. Jackson and L. Lockhart (eds.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 185.

safiovského rodu zaznamenané. Původu byl Safí ad-Dín nejspíše kurdského, z rodiny dehkánů, tedy pozemkové šlechty, jejíž kořeny sahají do dob Sásánovské říše.¹⁴

První čtyři představitelé safiovského řádu, tedy Safí ad Din, Sadr ad Dín, Chwádža Alí a Ibráhím udržovali řád v duchu mystického sunnitského sufismu. Později byla tato doba vnímána jako jakýsi zlatý věk, a i protivníci pozdějších Safiovců uznávali jeho představitele jako vzor súfijských ctností. Stejně tak k nim respekt chovali i místní vládcí. Vliv safiovských šejchů mezitím rostl daleko za hranice rodného města.¹⁵

Významná událost se přihodila za Chwádžy Alího, kdy ten požádal Timura o propuštění zajatců, které si velký dobyvatel odváděl z Anatolie. Trvalý význam tato událost měla díky tomu, že se z osvobozených vojáků stali následníci řádu, který při jejich návratu do Anatolie získává základnu v této oblasti. Pro komunikaci s tímto vzdáleným centrem vznikla síť zástupců (*chulafá*). Sám šejch zemřel při získávání konvertitů v Palestině, řád se tedy prokazatelně šířil i daleko za hranice Ardabílu.¹⁶

3.1.2 Radikalizace řádu

Prelom v dějinách řádu se udál v polovině 15. století. Došlo k rozštěpení řádu, a zatímco v Ardabílu si řád ponechal původní vyznění pod vzdělaným šejchem Dža'farem, jeho synovec Džunajd proměnil anatolskou větev řádu v militantní hnutí bojovníků *ghází*. Džunajd prováděl se svými následníky tažení proti křesťanům z pontské oblasti, kde ještě přežívalo jedno z nástupnických království Byzantské říše, stejně jako do křesťanských oblastí Kavkazu, zejména proti Gruzíncům.

Za jeho syna Hajdara, který se údajně více zajímal o staré příběhy¹⁷ (*mutajjibát-i pahlavi*) než o súfijskou mystiku, vojenská aktivita narostla ještě více. Povolení od vládcce oblasti z dynastie Ak Kojunlu zpočátku neměl Hajdar pro své výpravy problém získat, sultán Ja'kúb k nim dokonce prohlásil: „Co může vzejít z tažení šejcha a co zmůže derviš?“ Výpravy na Kavkaz ale byly velice úspěšné a rostoucí armáda Hajdarových následovníků začala být pro vládcce nebezpečná, a tak byl při návratu ze třetí výpravy do Dagestánu Hajdar obklíčen armádou Ak Kojunlu a v boji padl.

Jeden z jeho synů, Ismá'íl, po několika letech strávených buď ve vězení nebo v úkrytu na území Gílánu, oplatil smrt svého otce a v čele triumfující armády turkických příslušníků svého řádu dobyl roku 1501 akkojunluské hlavní město Tabríz, přijal starý iránský královský titul šáh a prohlásil ší'u dvanácti imámů náboženstvím své říše. Během následujících několika let dobyl kromě Ázerbájdžánu i Persii, oba Iráky, Chorásán a východní Anatolii.¹⁸

Za Džunajda, Hajdara a Ismá'íla přijal řád výrazně heterodoxní formu islámu. Nejvýznamněji se to projevilo ve zbožštění představitele řádu. Následovníci otevřeně zvali Džunajda bohem (*iláh*) a jeho syna synem Božím (*ibn Alláh*), zároveň svého šejcha považovali za *qiblu*, tedy předepsaný směr modlitby, a prováděli k němu prostraci.

Vnější poznávacím znamením byla od Hajdarovy doby červená pokrývka hlavy s dvanácti švy, připomínajícími dvanáct imámů. Podle ní se jejím nositelům začalo hanlivě

¹⁴ Mazzaoui, *Origins*, s. 46–58.

¹⁵ Tamtéž.

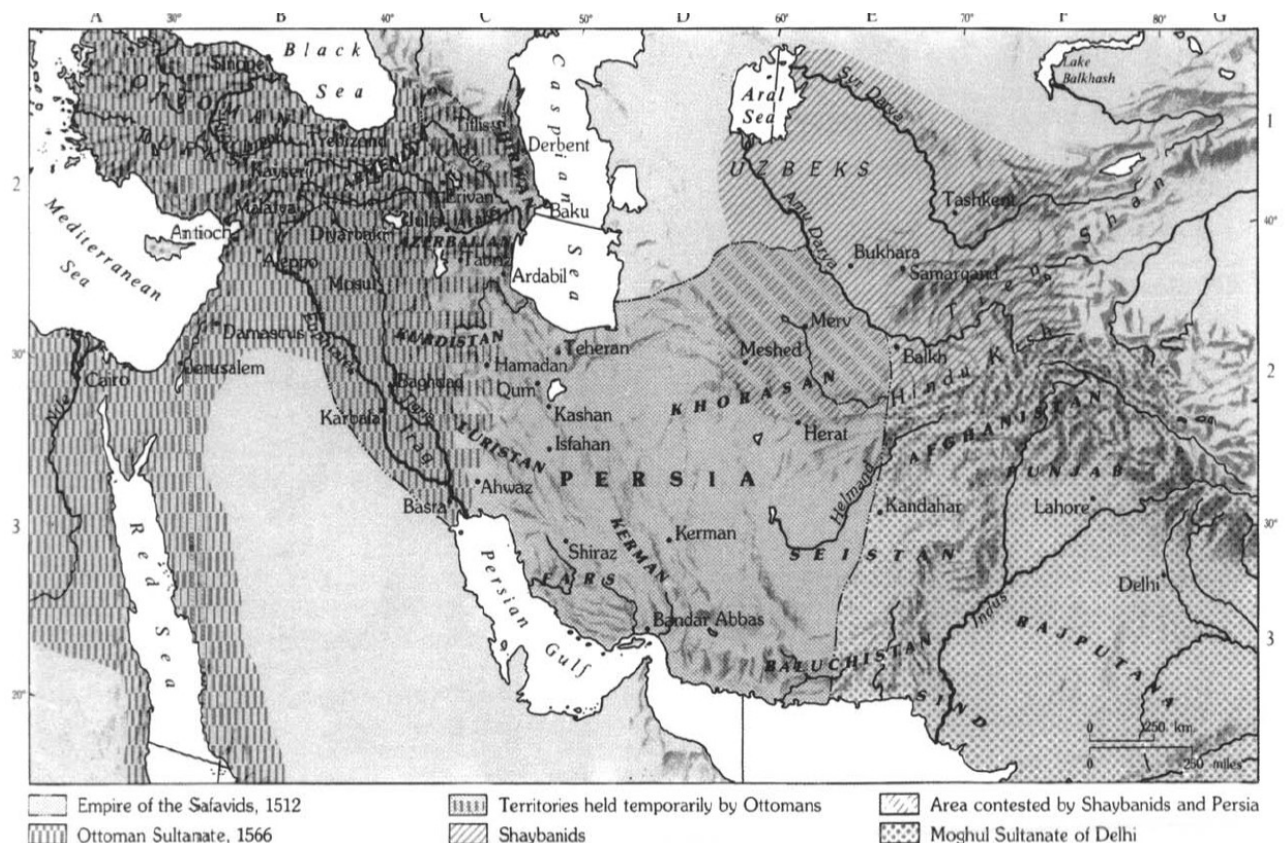
¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ Myšleno iránské předislámské hrdinské a královské příběhy, zachované i po konverzi Íránu k islámu v dílech jako Šáhnáme od Ferdausího. Zde symbolizují zvláště zájem o boj a válečnickou slávu, v protikladu k moudrosti a zbožnosti z náboženských textů, které by měl správně súfijský šejch číst.

¹⁸ Mazzaoui, *Origins*, s. 71–82, pro shrnutí jeho tažení viz Roger M. Savory, „The Consolidation of Safawid Power in Persia“, *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 41.1 (1965): 71–81.

prezdívat „červenohlavci“, kizilbaš, kteréžto označení se nakonec vžilo. Směr islámu, který byl Safiovcům před založením říše vlastní, budu proto dále označovat jako islám kizilbašský a jeho vyznavače za Kizilbaše. Původu byli většinou turkického a sdružení byli do skupin zvaných *ojmak*, což byly organizační jednotky turko-mongolského původu, které si lze zjednodušeně představit jako jakési klany. U každého z nich působil zástupce řádu, označovaný jako chalífa, a nad všemi chalífy dohlížel úřad zvaný *chalífát al chuláfá'í*.¹⁹

3.1.3 Vývoj vyznání králů



Obr. 2: Vývoj územního rozsahu Safiové říše²⁰

Ismá'íl po dobytí Tabrízu vyhlásil náboženstvím své země ší'ú dvanácti imámů. O této konverzi budu psát detailněji níže, zde je ale důležitá proto, že přišla i proměna toho, co znamenalo být Kizilbašem. Na území říše totiž přestalo být možné konvertovat k safiovému řádu, neboť jeho vůdce teď byl králem oficiálně ší'itského státního útvaru a konverze probíhaly k ší'e dvanácti imámů.

Oblastí, kde stále bylo možné nové příslušníky pro Kizilbaše získávat, byla východní Anatólie se svou turkickou, ghuľátu nakloněnou populací. To se také za pomoci sítě místních chalífů dělo. Osmanský sultán Bajazíd II. nechal podle zpráv přestěhovat velký počet ší'itů z východní Anatólie na území Peloponésu. Ší'ity se zde myslí hlavně ghuľátové směry spojené nebo příbuzné se safiovému řádem. To ale nezabránilo dalšímu šíření safiového učení, které mělo za následek vzpoury ve východní části Osmanské říše, takže Bajazídův nástupce Selim I. přistoupil k tvrdším řešením. Zakázal ve své zemi ší'ú a nechal její vyznavače zmasakrovat

¹⁹ Mazzaoui, *Origins*, s. 71–82.

²⁰ G. S. P. Freeman-Grenville and S. C. Munro-Hay, *Islam: An Illustrated History*, New York – London: Continuum, 2006, s. 166.

nebo přestěhovat do nedávno dobytých území v Evropě. Nakonec vytáhl se svou armádou na východ a střetl se s Ismá'ílem v bitvě na Čaldiránské rovině.

Osmanská armáda měla přesilu, neboť velká část Kizilbašů hlídala východní hranice říše před uzbeckou hrozbou. Ismá'íl odmítl radu svých poradců, aby napadl Osmany dříve, než se stihnou rozmístit, a tak mohl Selim v bitvě využít plné síly svých palných zbraní. Ty Ismá'íl pokládal za zbabělecké a zženštilé a jeho armády je nepoužívaly. Důsledkem byla drtivá porážka a smrt mnoha významných Kizilbašů, stejně jako významných šlechticů perských. Po svém vítězství chtěl Selim přezimovat v Tabrízu a dál pokračovat v dobývání Safíovské říše, což ale jeho důstojníci odmítli, a tak Ismá'íl přišel jen o vládu nad východní Anatólií.²¹

Větší újmu než říši způsobila porážka samotnému Ismá'ílovi. Do té doby neporažený válečník, svými válečníky považovaný za vtělení božství, ztratil iluzi o vlastní neporazitelnosti a upadl do depresí a zoufalství. Stáhl se z veřejného života, svoji standartu obarvil na černo a už se v životě neúčastnil žádné bitvy, ač jeho říše na východě ztratila důležitá území. Ve stejné barvě smutku nosil nadále i své oblečení a turban a přikázal i všem sajjídům, tedy potomkům proroka Mohameda, aby svůj turban nosili v černé barvě. Savory píše, že Ismá'íl zbytek života strávil pitkami a jinými dvorskými kratochvílemi.²² Newman naopak píše, že dál řídil svoji říši a pracoval hlavně na upevnění její nové ší'itské identity a posílení vztahu mezi novými vládci země a její perskojazyčnou elitou.²³ Ač je Savoryho hodnocení spíše zjednodušující, pravda je, že proměna ve vedení říše je po Čaldiránu patrná. Apokalyptické tažení bylo nahrazeno, jak potvrzuje i Newman, budováním kulturních základů říše. V korespondenci s Evropany²⁴ je vidět i snaha o diplomacii. Dalo by se tedy říci, že se Ismá'íl přiklonil k jinému aspektu působení vladaře, který sice už nepřinášel rozsáhlé územní zisky, mohl ale být pro udržení Safíovské říše nakonec prospěšnější.

Po Ismá'ílově vyhlášení ší'ity státním náboženstvím přicházeli do říše ší'itští teologové a vynakládali mnoho úsilí na potlačení nevhodných projevů kizilbašského islámu. Zakazovali například šíření Abú Muslim náme, knihy popisující legendární život Abú Muslima, kterého spousta alíovských směrů²⁵ považovala za hrdinu pro jeho boj s dynastií Umajjovců. Tyto spisy byly rozšířené a šířily se i veřejnou recitací. V mnoha ghulátových hnutích byl Abú Muslim zbožšťován, nebo považován za imáma, což klerikové nemohli tolerovat.²⁶ Proti šíření těchto textů vystupovali i safíovští králové. Ti v rané době netolerovali žádný jiný mesianistický diskurz, než byl ten jejich.²⁷

Tyto texty se pak často objevují za doby občanských válek v 16. století a ukazují na zvýšenou aktivitu kizilbašského islámu v době oslabení centrální autority. První z nich vypukla po Ismá'ílově smrti mezi jednotlivými kizilbašskými klany. Novější výzkumy odmítly přesvědčení Savoryho, že se jednalo o zpochybnění autority šáha, kterého už Kizilbaši nepovažovali za božského. Spíše se ukazuje, že všechny klany uznávaly autoritu safíovské rodiny a spor byl mezi jednotlivými klany o vliv u ní.²⁸

²¹ Savory, *Consolidation*, s. 82–91.

²² Savory, *Consolidation*, s. 93.

²³ Andrew J. Newman, *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London – New York: I. B. Tauris, 2006, s. 22–24.

²⁴ Newman, *Safavid Iran*, s. 22.

²⁵ Myšleny směry považující za imámy někoho z Alího rodiny, ne nutně z linie potomků Alího a Mohamedovy dcery Fátimy, jak tomu je u směrů ší'itských.

²⁶ Rula Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London – New York: I. B. Tauris, 2004, s. 24–25.

²⁷ Newman, *Safavid Iran*, s. 20; 32

²⁸ Newman, *Safavid Iran*, s. 28, Kathryn Babayan, „The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism“, *Iranian Studies* 27.1–4 (1994): 141. Newman dává důraz přímo na Tahmábsa, Babayan pouze na safíovský rod.

Když Ismá'ilův syn Tahmásb konečně po devíti letech občanské války v roce 1533 upevňuje svou moc, rozhodne se posílit vliv centra říše důrazem na oficiální ší'ú a její duchovní, ulema. Noví kizilbašští konvertité stále přicházejí z osmanské Anatólie. Tahmásb nechává zmasakrovat několik ghulátových skupin, jednu dokonce za to, že ho prohlásila za Mahdího.²⁹ Kizilbaši ale mají stále ve státě velkou moc, neboť tvoří hlavní složku armády a významnou část šlechty, a jak připomíná Newman, náboženství vládnoucích vrstev zůstává výrazně heterodoxní.³⁰ Ač šáh Tahmásb v podání Arjomanda³¹ působí, jako by se naprosto distancoval od safiového řádu, Newman zaznamenává zprávu, podle které povoluje několika významným Peršanům nosit kizilbašskou pokrývku hlavy,³² což ukazuje na to, že Tahmásb dále vystupuje jako duchovní vůdce Kizilbašů.

S Tahmásbovou smrtí roku 1576 začíná další dlouhé období vnitřních konfliktů a oslabení moci trůnu. Žádný ze dvou králů vládnoucích v době občanské války po Tahmásbově smrti není už Kizilbaši všeobecně pokládán za vtělené božství a stále větší autorita připadá funkci chalífat al chulafá. Ismá'il II. nechává zavraždit představitele této funkce, Husajna Kulí Chána, a zmasakrovat velký počet jeho následovníků v tehdejší hlavním městě Kazvín. Za vlády šáha Abbáse dochází k oslabení vlivu kizilbašského islámu. Oproti tomu král posiluje roli ší'itských duchovních. Jeho zájmem je kromě oslabení Kizilbašů také posílení centralizace říše, která se má sjednotit pod ší'itskou identitou.³³

V závěru safiové vlády jsme svědky velkého nárůstu jednak polemik vůči Abú Muslim náme, později i polemik vůči súfismu, včetně safiového řádu. Největším odpůrcem súfiů byla v této době už velice vlivná a početná klerikální vrstva. Přesto mnoho z heterodoxních prvků přežívalo až do konce safiové vlády.³⁴ Nejvýznamnější klerik konce safiové vlády Madžlesí navíc mění strategii duchovních, když na rozdíl od svých předchůdců místo příkré kritiky volil přebírání prvků lidového súfismu.³⁵ Podařilo se mu oslabit vliv súfiů u dvora, neboť při korunovaci posledního safiového krále Sultána Husajna připnul králi meč, což byl úkon dříve vždy vyhrazen pro představitele safiového řádu.³⁶ Willem Floor se navíc domnívá, že i zřízení nového nejvyššího náboženského úřadu říše molla-bašího, kterým byl jmenován ší'itský klerik Bakir Chatunabádí,³⁷ signalizovalo definitivní vítězství ší'y nad safiovkým řádem a jeho nejvyšší administrativní postavou, chalífou al chulafá.³⁸

²⁹ Arjomand, *Religious Extremism*, s. 4–5.

³⁰ Newman, *Safavid Iran*, s. 36–37.

³¹ Arjomand, *Religious Extremism*, s. 4–5.

³² Newman, *Safavid Iran*, s. 31.

³³ Abisaab, *Converting Persia*, s. 53–58.

³⁴ Newman, *Safavid Iran*, s. 96.

³⁵ Tamtéž, s. 98–100.

³⁶ Axworthy, *Dějiny Íránu*, s. 114–115. Willem Floor ale zpochybňuje roli súfiů při korunovaci a přidává, že korunovaci šáha Safího prováděl dvorní klerik a filozof Mír Dámad. Willem Floor, „The Khalifeh al-kholafa of the Safavid Sufi Order“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153.1 (2003): 73.

³⁷ Newman, *Safavid Iran*, s. 109.

³⁸ Floor, *Khalifeh*, s. 51.

3.2 Ší‘a dvanácti imámů

V této sekci se budu věnovat vývoji v rámci ší‘y dvanácti imámů. Ta na konci 15. století, těsně před nástupem Ismá‘íla I. na trůn, neměla příliš silnou pozici na území dobytém během jeho tažení. Existovaly zde sice staré komunity zejména na poutních místech jako je Kom nebo Mašhad a do Ismá‘ílovy říše samozřejmě také patřila svatá města Karbalá a Nadžaf, mimo právě oblast arabského Iráku nebyly tyto skupiny ale moc významné a často ani neměly žádného vlastního znalce práva.³⁹

3.2.1 Ismá‘ílova konverze

Když Ismá‘íl nechal v roce 1501 vyhlásit v centrální mešitě Tabrízu ší‘u dvanácti imámů jako své státní náboženství, nejspíše s ní do té doby nikdy ani nepřišel do styku a nikdo z jeho družiny neměl praktickou znalost jejích pravidel. Jeho stoupenci tedy prohledali knihovnu v Tabrízu, a když zde konečně našli knihu shrnující zásady tohoto směru, začali podle ní spravovat stát.⁴⁰ Je nasnadě se ptát, proč Ismá‘íl zvolil právě toto vyznání za náboženství své nové říše. Na tuto otázku nejspíš neexistuje přesvědčivá odpověď. Savory tvrdí, že konverze k ší‘ě Írán sjednotila a vymezila ho proti Osmanům.⁴¹ To ale není příliš přesné, neboť jak jsem demonstroval výše, ke střetu s Osmany došlo mnohem později než k prohlášení ší‘y náboženstvím říše.

Ismá‘íl sám svým náboženským přesvědčením, které dokládá jeho poezie, patřil k militantní tradici s prvky ghulátu. Možná ší‘u přijal jako právní oporu pro svůj stát.⁴² Přesto se ale nedá definitivně říct, proč se například Ismá‘íl raději nepřiklonil k ší‘ě pěti imámů, která byla vyznávána v Gílánu, kde vyrůstal, a tak lze jen spekulovat, že snad mahdistický prvek ší‘y dvanácti imámů více vyhovoval chiliastickému módu, který Ismá‘ílovo tažení Íránem mělo.⁴³ Výběr mu také mohl ulehčit fakt, že někteří z Kizilbašů uctívali imámy právě z linie uctívané ší‘ou dvanácti imámů.⁴⁴ I u jeho otce Hajdara nacházíme symboliku ší‘y dvanácti imámů, například kizilbašskou pokrývku hlavy spojenou dvanácti švy.

3.2.2 Vliv arabských duchovních

V Íránu se sice ší‘itská vzdělanost příliš nepěstovala, v arabských zemích ale měla své významné zastoupení. Jednak si svou tradiční roli uchovával arabský Irák, nejvýznamnější centrum ší‘itské teologie ale na konci patnáctého století představovala oblast zvaná Džabal Amel v tehdejší oblasti Sýrie, dnes se nacházející v jižní části území státu Libanon.⁴⁵

³⁹ Například v Kášánu, tradičním ší‘itském centru, trvalo deset let od vyhlášení ší‘y státním náboženstvím, než se zde objevil schopný ší‘itský klerik. Arjomand, *Shadow of God*, s. 106.

⁴⁰ Tamtéž, s. 105–106.

⁴¹ Roger M. Savory, „Safavid Persia“ in P. M. Holt, A. K. S. Lambton and B. Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 398.

⁴² Kathryn Babayan, „Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran“ in C. Melville (ed.), *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, London: I. B. Tauris, 1996, s. 123.

⁴³ Colin P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*, London – New York: I. B. Tauris, 2009, s. 22–24., Babayan, *Sufis, Dervishes and Mullas*, s. 119.

⁴⁴ Babayan, *Sufis, Dervishes and Mullas*, s. 123.

⁴⁵ Rasūl Ja‘fariyān, „The Immigrant Manuscripts: A Study of the Migration of

Náboženští vzdělanci zvaní ulema, pocházející z této oblasti, měli velký vliv na proměnu Safiovské říše v ší'itský státní útvar, byť o rozsahu a podobě jejich vlivu se vede živý spor mezi odborníky.

Podle tradičního náhledu následoval po ustavení nové ší'itské říše přísun velkého množství kleriků z arabských oblastí.⁴⁶ Proti tomu vystoupil Andrew Newman s tvrzením, že zvláště v prvních letech prakticky k žádné migraci nedošlo a drtivá většina kleriků měla k Safiovské říši výrazné výhrady, stejně jako vůči jedinému významnému klerikovi, který se k Safiovcům připojil. Šlo o Alího al Karakího, známého také jako Muhaqqiq al Thání. Ten byl v komunitě ší'itských kleriků kontroverzní díky svým právním názorům, stejně jako své podpoře pro krále pocházejícího z prostředí ghulátového islámu.⁴⁷

Na to reagují Devin Stewart a zejména Rula Abisaab, kteří připomínají, že ač nebyli migrující klerici tak početní, jak se dříve předpokládalo, a spousta ze slavných amelských učenců se narodila už na půdě Íránu a nešlo tedy o migranty, byl jejich přínos jasný a významný. Navíc také nesouhlasí s Newmanovým tvrzením, že Osmané na svém území ší'itské kleriky nijak neperzekuovali.⁴⁸ Sám bych se v tomto sporu přiklonil spíše na stranu Stewarta a Abisaab, neboť jak ve svých pracích ukazují, ač nebyl proud nově příchozích tak silný jako se dříve předpokládalo, měli rozhodující vliv na vývoj a podobu ší'y v Íránu, a proto není nutné ani vhodné zavrhnout migraci amelských duchovních jako mýtus.

3.2.3 Ší'a v nové roli

První a zároveň jeden z nejdůležitějších ulema, kteří přišli z Džabal Amelu do Safiovské říše, byl al Karakí, známý také jako Muhaqqiq al thání. Jednalo se o jednoho z mála ulema, kteří byli ochotni nějak spolupracovat se světskou mocí. Sice odmítl nárok Ismá'íla na roli Mahdího, ale prohlásil službu a podporu spravedlivému vládcovi za náboženskou povinnost.⁴⁹

Ismá'ílův syn Tahmásb projevoval k al Karakímu ještě větší úctu než jeho otec, a dokonce mu udělil tituly jako Náměstek imáma nebo Pečeť mudžtahidů.⁵⁰ Tento druhý titul odkazoval k označení Mohameda jako Pečetě proroků a zároveň poukazoval na důležitý prvek al Karakího teologie, důraz na idžtihád. Tento pojem označuje odvozování právních závěrů pomocí rozumu, praxi, která odlišovala ší'itské vzdělance od sunnitských a zároveň jim dávala důležitou úlohu a samostatnost. Al Karakímu se také za vlády šáha Tahmábsa dařilo získat podporu významných Kizilbašů.⁵¹

Důležitým krokem, který přispěl k dominanci al Karakího názorů v nové říši, bylo vytvoření sítě studentů, kteří překládali nejdůležitější díla svého učitele a dalších významných ší'itských autorů. Šáh Tahmásb prokazoval podporu ší'ě i financováním svatyně a svátků a o

Shi'ī Works From Arab Regions to Iran in the Early Safavid Era“ in A. J. Newman (ed.), *Society and Culture in Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, Leiden: Brill, 2003, s. 355–356.

⁴⁶ Nasr, *Spiritual Movements*, s. 661.

⁴⁷ Andrew J. Newman, „The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Alī al-Karakī and Safavid Shiism“, *Die Welt des Islams, New Series* 33.1 (1993): 66–112.

⁴⁸ Devin J. Stewart, „Notes on the Migration of 'Amilī Scholars to Safavid Iran“, *Journal of Near Eastern Studies* 55.2 (1996): 81–103, Rula Jurdi Abisaab, „The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change“, *Iranian Studies* 27.1–4 (1994): 103–122.

Role mnoha významných amelských kleriků je také popsána v Abisaab, *Converting Persia*.

⁴⁹ Abisaab, *Converting Persia*, s. 15–16.

⁵⁰ Newman, *Safavid Iran*, s. 37.

⁵¹ Tamtéž, s. 38.

jeho víře může svědčit i to, že měl údajně vždy připravenou neprovdanou sestru a osedlaného koně pro případ návratu dvanáctého imáma.⁵²

Po jistém úpadku role kleriků z Džabal Amelu v době občanské války po smrti šáha Tahmáse se jejich vliv znovu posiluje za šáha Abbáse. Jeho hlavním cílem bylo prohloubení ší'itizace populace a je taky prvním králem, který nabízel finanční odměny za konverzi k ší'ě. Abbás se snažil o centralizaci celé své říše a sjednocení vyznání bylo určitě jedním z důležitých prostředků tohoto záměru. Pokračoval také v persianizaci důležitých děl ší'itské teologické tradice.⁵³ Podporoval i lidové projevy ší'itské víry, jako například muharramové rituály spojené se smrtí imáma Husajna v bitvě u Karbalá.⁵⁴

3.2.4 Působení Madžlesího⁵⁵

Po smrti krále Abbáse se začíná znovu oslabovat centrální autorita safiovských králů. Tato skutečnost ve spojení s nepříznivou zemědělskou situací znamenala pro tamější společnost velké změny, které se nevyhnuly ani oblasti náboženské. Rozšiřující se vrstvě kleriků se otevírá možnost působit ve státní správě, což byla sféra, ve které se dříve klerikové neangažovali.

Klerikové se tak jako vlastníci půdy a nově také úředníci dostávali čím dál blíže do oblasti světské moci, za což byli kritizováni z pozic lidového súfismu. Někteří duchovní si ale dokázali získat mezi lidem takový vliv, že je i sami šáhové pokládali za ohrožení pro svou moc. Zajímavý je zde určitě postřeh francouzského cestovatele Jeana Chardina, který píše o tom, že ší'ité, kteří dávají důraz na aplikaci šarí'y, tvrdí, že v nepřítomnosti imáma by měl na královském trůně sedět neomylný mudžtahid s dokonalou znalostí náboženských věd.⁵⁶

V roce 1686 se šejchem al islám v hlavním městě Isfahánu stává Mohamed Bakir Madžlesí, jeden z nejvýznamnějších kleriků safiovské doby vůbec. Ten se snažil omezit úpadek říše a centrální moci, stejně jako legitimacy šáhů.

Velkou autoritu si získal vydáním pětadvacetisvazkového díla Bihar al Anwar, tedy Moře světla, ve které podal ší'itské tradice přístupnou formou v soudobé perštíně. Na rozdíl od většiny kleriků tak cílil na laickou populaci, které přiblížil příběhy o životě imámů, což posílilo úctu k rodině prorokově a ší'itskou zbožnost na úkor lidové zbožnosti súfijské. Madžlesí celkově zpochybňoval roli arabštiny mezi kleriky. Tvrdil, že důležitější než správně znát arabštinu, je naučit se ovládat základní islámské disciplíny, a jeho spisovatelská činnost v perském jazyce umožnila rozvoj perštiny jako jazyka učenců.

Podarilo se mu oslabit autoritu súfijů tím, že přebíral do své náboženské nauky ty jejich prvky, které nebyly ve sporu s šarí'ou a teologií ší'itských kleriků. Tvrdě postupoval také proti náboženským menšinám. Na králi si vymohl dekret prikazující, že všichni neší'ité musí být násilně konvertováni. Toto opatření nejtvrději dopadlo na iránské židy a zoroastriсты, kteří neměli zastání cizích mocností ani dostatečnou sílu k povstání.⁵⁷ Další tvrdě postiženou skupinou byli sunnitě, kteří stále tvořili většinu populace v některých periferních oblastech, ve kterých následně vypukávaly vzpoury.⁵⁸

Na samém konci vlády dynastie Safiovců stihl ještě šáh Sultán Husajn významně posílit centralizaci ší'itské hierarchie, když jmenoval Bakira Chatunabádího nejvyšším klerikem říše

⁵² Newman, *Safavid Iran*, s. 36.

⁵³ Tamtéž, s. 53–81.

⁵⁴ Newman, *Safavid Iran*, s. 78.

⁵⁵ Tamtéž, s. 126–133.

⁵⁶ Abisaab, *Converting Persia*, s. 89–99.

⁵⁷ Touraj Daryae, „Zoroastrianism under Islamic Rule“ in M. Stausberg and Y. S. D. Vevaina (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Chicester: Wiley Blackwell, 2015, s. 117.

⁵⁸ Arjomand, *Religious Extremism*, s.32–33, Daryae, *Zoroastrianism*, s. 117.

s autoritou nad všemi náboženskými záležitostmi.⁵⁹ Triumfem kleriků nad zástupci původního safiovského řádu bylo i získání práva na korunovaci krále.⁶⁰

Předchozí řádky se povětšinou věnovaly náboženství v elitních, vzdělaných a městských vrstvách společnosti. O lidovém náboženství tolik dokladů nemáme. Hlavním bodem, o který se zde lze opírat, je slavení mnoha ší'itských svátků. Největšími indikátory příklonu populace k ší'itské větvi islámu je mezi nimi držení svátků připomínajících smrt Alího, a hlavně jeho syna Husajna. Hned v šestnáctém století přicházejí zprávy od Evropanů popisující rituály spojené se sebepoškozováním v měsíci Muharramu. Velkého rozvoje se tyto oslavy dočkaly za vlády krále Abbáse. Od jeho doby se také objevují zprávy o oslavách dne vraždy nenáviděného sunnitského chalífy Umara. Věhlasnost ší'itského odporu k němu dokazuje i zvyk Osmanů nutit perské poutníky do Mekky k chválení tohoto sunnitského chalífy.⁶¹

3.2.5 Shrnutí

Celkově se tak o ší'ě dá říci, že za dobu nadvlády Safiovců ovládla iránský náboženský prostor. Před Ismá'ílovou konverzí roku 1501 existovaly v Íránu jen malé lokální skupiny ší'itů, zatímco na konci Safiovské říše představovala ší'a dvanácti imámů většinové náboženství s propracovanou naukou odpovídající potřebám říše a rozvinutou církevní hierarchií.

K obému významně přispěli nově přišedší klerici původem z arabských oblastí, zejména z Džabal Amelu v dnešním Libanonu. Přes počáteční nedůvěru ke spolupráci se světskou mocí nakonec s královským patronátem ovlivňují velkou měrou náboženskou scénu říše. Nejvýznamnější postavou prvního století Safiovské říše je z kleriků al Karakí, který působí na dvoře prvních dvou šáhů a řídí náboženské záležitosti říše k obrazu svému.

V 17. století dochází k rozšiřování klerikálních vrstev a jejich vlivu ve státě. Nejvýznamnější osobou konce safiovské vlády je Mohamed Bakir Madžlesí, kterému se daří získat lidovou podporu pro ší'u dvanácti imámů nahrazením úcty k postavám súfijských světců tradicemi o životě imámů. Ty se mu podaří propagovat zejména pro upuštění od stěžejní role arabštiny, srozumitelné jen pro kleriky, a publikováním v perštině. Zároveň prosazuje silné perzekuce vůči menšinovým náboženstvím. Také se mu daří eliminovat vliv příslušníků safiovského řádu, jehož povahou a osudy se budu zabývat v další kapitole.

⁵⁹ Newman, *Safavid Iran*, s. 109.

⁶⁰ Axworthy, *Dějiny Íránu*, s. 114–115.

⁶¹ Jean Calmard, „Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion“ in C. Melville, *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, London – New York: I. B. Tauris, 1996, s. 139–190, Nasr, *Religion in Safavid Persia*, s. 274–275.

4. Ústup kizilbašského islámu

V této kapitole bych chtěl ukázat vývoj náboženství safiovského řádu. Mým hlavním cílem bude zjistit, co vedlo k oslabení této heterodoxní formy islámu, kterou Safiovcí vyznávali, když se za šáha Ismá'íla dostali do čela nové Perské říše. Toho chci dosáhnout rozbořením názorů badatelů, kteří se tímto tématem zabývali, a zároveň analýzou nemnohých dochovaných zpráv o náboženském chování příslušníků původního safiovského řádu z doby od poloviny 15. století do pádu Safiovské říše.

4.1 Projevy ghulátu

Když Ismá'íl dobýval Írán, jeho řád a následovníci vyznávali velmi heterodoxní podobu islámu. Mladý šáh si ve své poezii nárokoval původ z Alího a prohlašoval se za přerození jeho božské podstaty. Spojoval, tvrdil, roli proroka a imáma, byl Božím světlem, Pečetí proroků, Dokonalým vůdcem, a tak podobně.⁶² Pro ilustraci, na které všechny osoby se odvolával, může posloužit jedna z jeho básní:

*Mé jméno je šáh Ismá'íl.
Stojím po boku Boha, jsem vůdce jeho bojovníků
Matkou je mi Fátima, otcem Alí
Jsem jeden z dvanácti imámů
Pomstil jsem otcovu krev na Jazídovi
Jsem pravé jádro Hajdara (tj. Alího⁶³), tím si buď jist.
Jsem věčně živý Chizr, jsem Ježíš, syn Mariin
Jsem Alexandr pro lidi tohoto věku.⁶⁴*

Benátský kupec, který v roce 1518 pobýval v hlavním městě říše, popsal,⁶⁵ jak se Ismá'ílovi následovníci vrhali do boje beze zbroje, neboť věřili, že je moc jejich vůdce ochrání. Píše, že Boží jméno je v Persii zapomenuto a lidé uctívají jen Ismá'íla, považují ho za nesmrtelného a úcta k němu se dokonce promítla i do šahády, neboť zatímco muslimové říkají, že není Boha kromě Boha a Mohamed je jeho posel, Peršané vyznávají, že není Boha kromě Boha a Ismá'íl je přítel Boží.⁶⁶ Zde je Ismá'íl označen za Alláhova přítele neboli *wáliho*, což je funkce, která v ší'itské teologii přináleží Alímu.⁶⁷

Po dobytí Tabrízu, potažmo Ázerbájdžánu, začíná Ismá'íl s válečnými taženími, při kterých nakonec dobývá území od východní Anatolie na západě po Chorásán na východě. Během tohoto tažení dochází k mnoha excesům ze strany Kizilbašů vůči dobytým územím, neboť ti tažení pojímají jako apokalyptickou válku předcházející poslednímu soudu a jejich cílem je potrestat všechny, kteří se provinili proti 'Alímu, imámům nebo Mahdímu.⁶⁸

⁶² Mazzaoui, *Origins*, s. 73.

⁶³ Ale také jeho vlastního otce.

⁶⁴ Axworthy, *Dějiny Íránu*, s. 104.

⁶⁵ Savory, *Consolidation*, s. 91.

⁶⁶ Ve svém spisu zaznamenává muslimské vyznání jako „*lajlla, lajlja Mahamet resuralla*“ a perské potom jako „*lajlla yllala Ismael velialla*“, ve kterém stojí za povšimnutí absence Mohamedova jména.

⁶⁷ Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2011, s. 180.

⁶⁸ Mitchell, *Practice of Politics*, s. 19–45.

4.2 Rituální kanibalismus

Nejvíce šokující a senzační jsou zprávy vyprávějící o kanibalismu prováděném Kizilbaši. Existují dvě hlavní svědectví pojednávající o tomto jevu za doby tažení Ismá'íla I., z výpravy do Gílánu a proti Uzbekům. Většina badatelů označuje toto jednání za rituální kanibalismus, Shahzad Bashir⁶⁹ ale upozorňuje, že se nejedná o rituál ve smyslu, že neexistoval žádný správný a předepsaný způsob kanibalizování nepřátel. Jeho případy byly spíše příznakem vztahu Kizilbašů k jejich duchovnímu vůdci. Vždy je totiž motiv události udán jako touha vyjádřit naprostou oddanost, lásku a poslušnost Ismá'ílovi.

Významným faktem, který zasluhuje pozornost, je, že o tomto kanibalismu mluví sami safiové dějepisci, nejedná se tedy o snahu cizí strany demonizovat své protivníky. Mohlo by se naopak jednat o přehnaná tvrzení podporující vlastní válečnickou symboliku.

Pozdější zprávy, někdy zahrnované pod rituální kanibalismus, zmiňují speciální typ žalárníků za krále Abbáse I., kteří měli zaživa požírat trestance, se podle Bashira nedají přičítat ke stejnému jevu. Šlo spíše o jeden z brutálních trestů, který měl Abbás v oblibě, a ne už výraz oddanosti duchovní autoritě.⁷⁰ Proti tomu dává Willem Floor tuto praxi do kontextu kanibalismu v duchu oddanosti šáhovi. Přidává i další příklady, kdy ke kanibalismu docházelo, například roku 1590 byl na rozkaz šáha zabit a pak zasyrova sněden místodržící města Hamadán.

Floor do souvislosti přidává i případy, při nichž ke snědení oběti nedochází, ale její zabití má obdobný průběh. V prvním případě Ismá'íl II. při sporu se svým chalífou al chulafá prohlásil, že chalífa, který lze svému duchovnímu vůdci, by měl být potrestán. V tu chvíli se na chalífu sletěli súfiové a ubili ho k smrti. Později, až za vlády šáha Sulejmána, šáh dal pranýřovat Tatařa, který se provinil obzvláště odporným zločinem. Poté šáh prohlásil, že kdo z přítomných ho miluje, vykoná trest smrti, načež se okolo stojící na pranýřovaného vrhli a rozřezali ho na tisíc kusů.⁷¹

Floor přidává ještě situaci, která se udála za vlády šáha Mohameda Chudábandy, jenž se zeptal svých súfiů, co by udělali s někým, kdo by neposlechl svého duchovního vůdce. Ti mu na to odvětili, že by snědli jeho maso.⁷² Bashir tuto události jako důkaz praxe rituálního kanibalismu odmítá, neboť k žádnému snědení podle všeho nedošlo. Přesto přiznává, že tato odpověď zapadá do stejného symbolického vzorce jako případy kanibalismu za šáha Ismá'íla.⁷³

Domnívám se, že ve světle těchto zpráv lze případy kanibalismu z dob vlád Ismá'íla i Abbáse považovat za příslušící ke stejné tradici. Příznačné je, že první případy z doby Ismá'ílovy,⁷⁴ stejně jako úplně poslední, který se udál ke konci safiové vlády za šáha Sulejmána, byl uvozen stejným apelem na lásku k šáhovi. Proto myslím, že ač situace například šáha Abbáse a jeho katů, pojíždajících lidi zaživa, byla v mnohém jiná než šáha Ismá'íla a jeho vojáků na chiliastickém tažení Íránem, oba při svých rozkazech čerpají ze stejné tradice a symbolického systému. Ze zdrojů, které Floor rozebírá, se nedá určit, jestli tradice kanibalismu z oddanosti šáhovi začala Ismá'ílem, nebo i on navazoval na nějakou tradici ze staršího kulturního dědictví Kizilbašů. Bashir se spíše přiklání k tomu, že vznik této tradice Ismá'íla

⁶⁹ Shahzad Bashir, „Shah Isma'il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran“, *History of Religions* 45.3 (2006): 234–248.

⁷⁰ Tamtéž, s. 234–256.

⁷¹ Floor, *Khalifeh*, s. 63–64.

⁷² Tamtéž, s. 63.

⁷³ Bashir, *Cannibalism*, s. 248.

⁷⁴ Tamtéž, s. 240–243.

nepředcházet, z důvodu nepřítomnosti jakýchkoli zpráv o kanibalismu u turkických kmenů nebo safiovského řádu v předcházející době.⁷⁵

Bashir také osvětluje případy rituálního kanibalismu pomocí obřadů zvaného čub-i tariq. Při něm Kizilbaši po standardní súfijské modlitbě přicházeli jeden po druhém do středu místnosti a lehli si na zem. Nato přišel místní chalífa s holí a silou udeřil ležícího přes hýždě. Poté mu políbil hlavu a nohy. Ležící Kizilbaš pak vstal a políbil hůl. Zajímavé je, že rituálu se musel účastnit i benátský vyslanec, účastníci se v Tabrízu kizilbašské svatby.⁷⁶ Ten zároveň jako důvod rituálu uvádí, že se děje z lásky k šáhovi.

Bashir zde vidí souvislost s pojídáním masa nepřátel při Ismá'ílově tažení. Jednak při obou je vysloveným důvodem vyjádření oddanosti k šáhovi. Dalším významným sdíleným prvkem je společná účast komunity. Stejně jako se každý z Kizilbašů snažil získat alespoň kousek opékaného nepřitele, na rituálu čub-i tariq se musel podílet dokonce i evropský host účastníci se svatby.

Pro tyto jevy se myslím dobře hodí interpretace antropologa Victora Turnera. Ten ve své knize Průběh rituálu definuje liminální stav, přechodový stav, ve kterém se člověk ocitá po vyčlenění ze starých struktur a před začleněním do nových. Komunita lidí nacházejících se v tomto stavu pak tvoří *communitas*, určitý typ nestrukturované a nediferencované společnosti. *Communitas* se vyznačuje rovností, sounáležitostí a podřízeností jejich příslušníků.⁷⁷ Čub-i tariq považují za rituál, který jasně navozuje *communitas*. Mocní kizilbašští válečníci se zde dostávají do v zásadě ponižující situace, čímž prokazují oddanost šáhovi. Jak Turner píše,⁷⁸ věřící se při rituálu tohoto typu musí podřídit autoritě, která je autoritou celého společenství. Tuto autoritu zde podle mne plní chalífa, zastupující šáha, nejvyšší božskou autoritu řádu.

Při první fázi rituálního přechodu se člověk vyčleňuje ze společnosti, do které předtím patřil.⁷⁹ Islámské prostředí vnímalo kanibalismus jasně jako příznak jinakosti,⁸⁰ a proto je pojídání těl nepřátel velice extrémním způsobem tohoto vydělení. Na rozdíl od běžného přechodového rituálu se ale Kizilbašové do širší společnosti nikdy zpátky nezařazují, zůstávají v liminálním stavu a rovnostářský přístup u nich přetrvává.⁸¹ Považují se za otroky imámů⁸² a nestarají se o své vlastní bezpečí.⁸³ Díky své liminálnosti také představují zdroj moci v rámci širší společnosti. Drobky od jejich jídla mají posvátnou moc a jsou schopni odpouštět hříchy.⁸⁴

V Turnerově pojetí by tak podle mě Kizilbašové odpovídali kategorii mileniálních hnutí.⁸⁵ Společných bodů je zde hodně. Hnutí Kizilbašů bylo například založeno na kmenovém původu a sestávalo především z lidí, kteří pocházeli z bídných poměrů a neměli co ztratit.⁸⁶ Sjednocovalo navíc lidi původem z různých kmenů. Nošení stejného oděvu se dokonce promítlo do jména skupiny a naprostá poslušnost vůdci byla úplným základem kizilbašského

⁷⁵ Tamtéž, s. 246–247.

⁷⁶ Tamtéž, s. 251–252.

⁷⁷ Victor Turner, *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press, 2004, 194 s.

⁷⁸ Tamtéž, s. 103.

⁷⁹ Tamtéž, s. 95.

⁸⁰ Zoltán Szombathy, „Eating People is Wrong: Some Eyewitness Reports of Cannibalism in Arabic Sources“, in R. Gleave, I. T. Kristó-Nagy (eds.), *Violence in Islamic Thought from the Qur'an to the Mongols*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, s. 200–224.

⁸¹ Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, London – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, s. 354.

⁸² Tamtéž, s. 138–139.

⁸³ H. R. Roemer, „The Safavid Period“ in P. Jackson and L. Lockhart (eds.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 214–215.

⁸⁴ Amoretti, *Religion*, s. 637.

⁸⁵ Turner, *Průběh rituálu*, s. 110–111.

⁸⁶ Roemer, *Safavid Period*, s. 220.

projevu. Posvátné učení samozřejmě safiovský řád měl také a odpor proti sekulárnímu nahrazoval podle mě v jejich případě odpor proti sunnitům.

Celkově bych tedy řekl, že zprávy o rituálním kanibalismu za dob krále Ismá'íla zapadají do celkového extremistického vyznění Kizilbašů. Jak kanibalismus, tak rituál čub-i tariq vytvářely *communitas*, jejíž konkrétnější formu podle Turnera určují jako mileniální náboženské hnutí.

4.3 Otázka úpadku kizilbašského islámu

Nesouhlas mezi badateli panuje i v otázce vývoje kizilbašského islámu a postavení Kizilbašů v zemi po ustanovení ší'itské říše a zejména po selhání u Čaldiránu. Savory píše, že údajné Ismá'ílovo stažení se z veřejného života rozbilo vztah mezi Kizilbaši a jejich duchovním vůdcem a ti začínají prosazovat spíše zájmy svých klanů než safiovské rodiny. S tím ale většina pozdějších badatelů nesouhlasí. Například Kathryn Babayan sice přijímá tvrzení o šáhově nečinnosti po osudové bitvě s Osmany, tvrdí ale, že úcty a poslušnosti k němu mezi Kizilbaši nijak neubýlo až do dne jeho smrti.⁸⁷ Pokračující podporu Kizilbašů potvrzuje i Newman.⁸⁸

Několik autorů poukázalo na události, které podle nich značí Ismá'ílův odklon od heterodoxní víry svých následovníků. Zatímco kroky proti hnutí muša'ša' v arabském Iráku mají nejlepší vysvětlení ve snaze o eliminaci konkurenčního nároku na mahdistickou autoritu, popravu několika kizilbašských vůdců, přicházejících do Íránu po selhání jejich povstání proti Osmanům, považovali například Newman⁸⁹ a Arjomand⁹⁰ za příklad potlačování extrémních hnutí. Přesto myslím, že vzhledem k tomu, že tito muži byli popraveni za vraždu a přepadení karavany, není nezbytně nutné hledat v tomto kroku snahu potlačit kizilbašské hnutí, zvláště když jde o událost ojedinělou.

Arjomand ještě přidává svědectví italského kupce, který byl v době vlády Ismá'íla v Tabrízu a slyšel zde, že prý král není spokojený s tím, že je zván Bohem. Proti tomu se dá vznést argument jednak vlastní Ismá'ílovou poezií, kde mladý šáh vyjadřováním svého božství nešetří. A kdybychom nechtěli přikládat váhu uměleckému vyjádření, existují i další zprávy o Ismá'ílově nároku na božství. Příkladem může být příběh, jež cituje Amoretti,⁹¹ ve kterém král potká Turka a Arména a položí jim otázku, kde je Bůh. Když Turek odpoví, že v nebi, Ismá'íl ho nechá popravit. Armén kromě nebe ještě ukáže přímo na šáha, za což ten ho se souhlasem nechá jít. Vzhledem k tomu, že Arjomandem zmiňovaná zpráva italského kupce pouze zmiňuje jistou spekulaci, nemyslím, že se jedná o dostačující argument.

Podle tradičního náhledu, představovaného například Arjomandem⁹², se Tahmásbův vnuk Abbás I., když se mu konečně podařilo upevnit svou moc, rozhodl učinit rozhodující krok pro oslabení vlivu Kizilbašů v říši. Z výprav do Gruzie si přivezl velké množství zajatců, kteří se pak stali základem pro novou armádu *ghulámů*, královských otroků. Z loajálních Kizilbašů pak vznikla osobní královská garda. Tento krok vedl k neutralizaci kizilbašského vojenského vlivu. Abbás také pokračoval s postihem kizilbašského náboženství samotného a za oběť mu padli takzvaní „staří súfiové z Lahidžanu“, kteréžto označení mělo vyjadřovat, že se jednalo o nejstarší následníky safiovského řádu. Byli obviněni z toho, že upřednostňují světské zájmy před oddaností svému duchovnímu vůdci, a zmasakrováni.

⁸⁷ Babayan, *Synthesis*, s. 141.

⁸⁸ Newman, *Safavid Iran*, s. 21–22.

⁸⁹ Tamtéž, s. 20.

⁹⁰ Arjomand, *Religious Extremism*, s. 4.

⁹¹ Amoretti, *Religion*, s. 636.

⁹² Arjomand, *Religious Extremism*, s. 6.

Newman ale podává jisté přehodnocení tohoto obrazu. Upozorňuje na to, že popravy Kizilbašů, zmiňované Arjomandem, se děly kvůli tomu, že tyto skupiny odmítly ke konci druhé občanské války Abbáse jako hlavu safiovského řádu, což mladý šáh a jeho kizilbašští spojenci nemohli nechat bez rázné odpovědi. Jak potvrzuje i Babayan,⁹³ vytvoření ghulámských jednotek je třeba datovat do doby před nástupem Abbáse na trůn a jejich složení nebylo tak jednostranné. Dokonce se ani nejednalo pouze o vojáky. A ti z nich, kteří vojáky byli, netvořili dost velkou ani samostatnou skupinu na to, aby mohli být považováni za nejvýznamnější vojenskou skupinu své doby. Jejich prosazování do významných složek armády i správy sice probíhalo, ale pozvolna. Na konci Abbásovy vlády tvořili ghulámové pětinu vojenské šlechty a čtyři sedminy provinčních správců.⁹⁴

4.4 Safiovští súfiové

Pokud ale byli ghulámové jen novou složkou safiovských mocenských struktur, je třeba najít nějaký jiný způsob, kterým nahlízet osudy kizilbašského islámu v isfahánské době safiovské vlády. Za nejvhodnější se mi jeví sledovat vývoj pojmu súfi v perském prostředí. V evropském povědomí tento termín evokuje převážně islámskou mystiku,⁹⁵ v Persii safiovské doby tomu tak ale nebylo. Termín súfi naopak mohl být použit k označení příslušníků safiovského řádu, zejména se používal pro ty nejbližší králi.⁹⁶ To potvrzují i zprávy Evropanů, kteří říši v té době navštívili.⁹⁷

V oblasti Íránu samozřejmě existovaly i postavy, které bychom označili za súfie, v perském prostředí byli ale označováni za dervíše. Ti byli neorganizovaní a jednalo se buď o asketické světce, nebo různé druhy dervišů potulných. S vrchností po většinu času neměli problém a byli někdy i podporováni králem.⁹⁸ Někteří byli spřízněni i se safiovským řádem a pomáhali šířit jeho vliv na íránském území.⁹⁹ Zároveň se ale jednalo o významné představitele lidového islámu a jako takoví často stávali v čele lokálních povstání.¹⁰⁰

V protikladu ke ztotožnění kizilbašského islámu a ší'ý, které jsme viděli na území Osmanské říše, panuje v Safiovské říši spíše jeho ztotožnění se súfismem. Toto stanovisko pomáhá vysvětlit i safiovskou politiku vůči jiným súfijským řádům. Ta dává mnohem větší smysl, když za její cíl považujeme sjednocení jednotlivých skupin pod šáhem jakožto jediným súfijským duchovním vůdcem.

Rychle po převzetí vlády Ismá'ílem přišlo tvrdé potlačení sunnitských řádů, které by se dalo přičíst safiovské protisunnitské politice.¹⁰¹ Složitější vztahy s centrem měly ty řády, které se přihlásily k ší'itskému vyznání. Jedním z nich byla núrbaššíjja, jejímuž šejchovi Ismá'íl projevil přízeň. Problémy nastaly za panování Tahmábsa. Newman a Arjomand podávají rozdílné důvody pro potlačení řádu v roce 1537, oba se ale shodují na tom, že núrbaššské přečiny plynuly ze snah o větší autonomii, než byl král ochoten řádu poskytnout.¹⁰²

⁹³ Babayan, *Synthesis*, s. 142.

⁹⁴ Newman, *Safavid Iran*, s. 51–53.

⁹⁵ V českém prostředí například Luboš Kropáček kapitolu o súfismu ve svých *Duchovních cestách islámu* zve *Mystika*. Viz Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, s. 155–176.

⁹⁶ Amoretti, *Religion*, s. 636–637.

⁹⁷ Tamtéž s. 636.

⁹⁸ Rosemary Stanfield Johnson, „Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I“, *Iranian Studies* 27.1–4 (1994): 51.

⁹⁹ Floor, *Khalifeh*, s. 54.

¹⁰⁰ Arjomand, *Shadow of God*, s. 118–119.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 112–113.

¹⁰² Tamtéž, s. 115, Newman, *Safavid Iran*, s. 33.

Ještě lépe jsou tyto tendence vidět na dalším ší'itském řádu zvaném ni'matulláhíjja. Těm se v klasické době safiové vlády velice dařilo, což Arjomand připisuje tomu, že byli v době nástupu Safiovců nejlépe organizovaným a rozšířeným řádem.¹⁰³ Docházelo ale rovněž k mnoha dynastickým sňatkům mezi Safiovcí a představiteli ni'matulláhíjje a kroniky z té doby nepřikládají působení řádu velkou nezávislost.¹⁰⁴ Spíše než pojetí Safiovců nepřátelských k súfíům a jen tolerujících některé z nich z důvodu jejich přílišné moci je lepší vztah šáhů k ni'matulláhíjji vnímat jako podporu řádu neprotivícímu se náboženské roli, kterou si šáhové nárokovali.

Za doby krále Abbáse tedy jediným řádem zůstává řád safiovců, jehož vyznavači byli označováni za súfie. Ač tedy nemáme tolik zpráv o podobách kizilbašského islámu z doby šáha Abbáse, jeho apel na súfijskou čest¹⁰⁵ nebo pravidelné návštěvy centru řádu v Ardabilu poukazují na to, že král rozhodně kizilbašský islám nepronásledoval. K tomu je třeba připočítat zprávy o súfijském centru v paláci a různé dále probíhající kizilbašské tradice, včetně udělování výsady nosit kizilbašskou pokrývku hlavy. Ve světle těchto skutečností mi názor, že Abbás výrazně vystupoval proti kizilbašskému vlivu, který vyslovili například Arjomand nebo Babayan,¹⁰⁶ připadá neudržitelný.

Vliv hnutí s ghulátovými prvky rovněž na území Íránu nemizí. Jedno z nich započalo vystoupením Darviše Rezy v bývalém hlavním městě Kazvínu. Ten se prohlásil roku 1631 za skrytého imáma a před svým rychlým koncem dokázal získat podporu ze všech vrstev společnosti. Osm let po jeho smrti se jeden z jeho následovníků prohlásil za jeho převtělení, což poukazuje na trvání těchto ghulátových myšlenek i za vlády Abbásova následníka Safího.¹⁰⁷ Významný je také opětovný výskyt Abú Muslim náme za krále Abbáse II.,¹⁰⁸ dokazující přežívání ghulátových myšlenek po mnohem větší dobu, než připouští například Arjomand.¹⁰⁹

V tomto bodě mi přijde užitečné vrátit se k Turnerovi. Jak jsem ukázal výše, v jeho pojetí se dá Kizilbaše považovat za mileniální hnutí. Ten také píše, že tato hnutí mají tendenci se vyčerpat a proměnit se na pouze jednu z institucí,¹¹⁰ což je podle mě přesně to, co můžeme sledovat při proměně Kizilbašů z militantního hnutí v súfijský řád působící převážně u královského dvora. Kizilbaši si také v souladu s Turnerem ponechali něco ze své fanatické povahy, což se projevilo například v jejich využití při trestání odsouzených. Turner píše, že tato hnutí často přebírala různé rituály přechodu,¹¹¹ žádný specificky kizilbašský se mi ale nepodařilo dohledat. Jistou rolí by ale mohla hrát jejich stěžejní úloha na korunovačním obřadě, který by mohl představovat jakýsi přechodový rituál celé říše.

Pro poznání různých rolí súfíů, potažmo Kizilbašů, na královském dvoře jsou určitě zajímavé zprávy historiky Falsafího a několika evropských cestovatelů. Podle Falsafího, jehož cituje Arjomand, využíval Abbás Kizilbaše, kteří mu byli stále zbožně oddáni, k různým pracím v paláci, kde sloužili jako strážci, popravčí nebo žaláři. Když Persii navštívil roku 1660 evropský cestovatel Du Mans, seznal, že titul Velký súfí, který Evropané přisuzují safiovcům šáhům, vůbec neodpovídá realitě a sám král by ho považoval za urážku. Stejně jako další misionář Sanson potvrzuje, že súfiové vykonávají pouze praktické činnosti v královském paláci, od žalářnictví po zametání. Arjomand tyto úkony považuje ze strany šáhů za využívání

¹⁰³ Arjomand, *Shadow of God*, s. 112; 117.

¹⁰⁴ Newman, *Safavid Iran*, s. 33.

¹⁰⁵ *Súfigari*. Amoretti, *Religion*, s. 637.

¹⁰⁶ Jak o tom píší například Babayan, *Sufis, Dervishes and Mullas*, s. 125, Arjomand, *Shadow of God*, s. 111.

¹⁰⁷ Newman, *Safavid Iran*, s. 75.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 83–84.

¹⁰⁹ Arjomand, *Shadow of God*, s. 111.

¹¹⁰ Turner, *Průběh rituálu*, s. 110.

¹¹¹ Tamtéž, s. 110–111.

slepé loajality Kizilbašů.¹¹² Většina těchto zpráv je ze druhé poloviny sedmnáctého století a mohou poukazovat na úpadek statusu příslušníků safiovského řádu v samém závěru vlády.

4.5 Shrnutí

Oproti dříve přijímanému názoru se dnes ukazuje, že zřízení jednotek ghulámů nebylo krokem šáha Abbáse cílícím na neutralizaci kizilbašského vlivu, který působí dál, i když pod označením súfismus. Kizilbašové se tak dále podílejí například na obřadu korunování krále. Ke konci safiovské vlády kizilbašský islám u dvora vliv ztrácí, ale ghulátové prvky se dále objevují pod pláštěm lidového súfismu a vedou občas i k povstání. Jean Aubin prohlásil, že nárůst vlivu ší'ý dvanácti imámů byl nepřímo úměrný vlivu náboženství safiovského řádu.¹¹³ S výhradami lze tomuto výroku dát za pravdu. Rozhodnou dobou byl ale až samotný závěr panování Safiovců.

Za ústupem projevů kizilbašského islámu tedy nestáli králové, spíše byl projevem institucionalizace safiovského řádu a začlenění Kizilbašů do společnosti. Jejich předchozí projev, který měl charakter liminálního mileniálního hnutí, se tím přirozeně neutralizuje, i když si safiovský řád dále nese některé znaky svého původu.

Nevýhodou pro přežití ghulátových směrů byl také nárok na změnu vlády, který sice pomohl v mahdistickém tažení Safiovců dosadit na trůn, ale o nějž už v budoucnosti nemohli stát. Naopak v Osmanské říši, která netrpěla žádné projevy ghulátových prvků, se některým směrům příbuzným Kizilbašům, jako například Alevitům nebo bektášijje, podařilo přežít a existují až do dnešního dne.¹¹⁴

¹¹² Arjomand, *Shadow of God*, s. 111–112.

¹¹³ Jean Aubin, „La politique religieuse des Safavides“ in Colloque de Strasbourg, *Le Shi'isme imámite*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, s. 240.

¹¹⁴ Hamid Algar, „BEKTĀŠĪYA“ in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 4, fasc. 2, London: Routledge, 1990, s. 118–122, dostupné online z: <http://www.iranicaonline.org/articles/bektasiya> (přístup k 14. 5. 2017), Paul J. White, Joost Jongerden (eds.), *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Leiden: Brill, 2003, 264 s. 9004125388.

5. Další náboženské skupiny

Ší' a dvanácti imámů a safíovský řád spolu žily v napjaté rovnováze, někdy spolupracující, většinou ale soupeřící o přízeň šáhů. Proti věřícím příslušejícím k těmto dvěma vyznáním se nikdy nevedla žádná systematická pronásledování. Na území Safíovské říše ale přirozeně sídlilo mnohem více náboženství. Jejich osudům se budu věnovat v závěrečné části práce. V tomto oddíle bych chtěl představit nejvýznamnější náboženské skupiny nepodporované centrální vládou a způsoby, jakými se na nich projevil náboženský vývoj vládnoucí dynastie.

5.1 Sunnité

Prohlášení ší'y dvanácti imámů náboženstvím rychle se rozpínající říše Ismá'íla I. přišlo v době velké rozšířenosti alíovských prvků mezi všemi vrstvami společnosti, ve které ale přináležela většina lidí k některému sunnitskému mazhabu,¹¹⁵ tedy právní škole. Snad vzhledem k tomuto rozšíření ší'itských vlivů proběhla podle Arjomanda změna k alespoň formálnímu vyznání ší'itské příslušnosti vcelku rychle.¹¹⁶ Kromě změny komunitního rituálu, ve kterém se mění volání k modlitbě na jeho ší'itskou verzi a zrušení páteční modlitby, která byla v té době v imámovské teologii považována za zakázanou, bylo od jednotlivců vyžadováno rituální proklínání prvních tří chalífů a chválení Alího a jeho rodiny.¹¹⁷

Na správný výkon těchto proklínání dohlížela zvláštní skupina zvaná *tabarrá 'iyán* (sg. *tabarrá 'i*).¹¹⁸ Původ snad měli mezi potulnými derviši žijícími v ší'itských poutních městech a zároveň měli významné vazby na Kizilbaše. Jejich hlavním úkolem bylo na veřejných místech, zejména v mešitách, vést rituální proklínání významných sunnitských osobností. Hlavními zavrhanými byli první tři chalífové, považováni za uzurpátory Alího chalífátu, i když existovaly dlouhé seznamy jmen, čtené zejména v mešitách, kde se objevovaly i osoby soudobé. Vhodnost tohoto proklínání pak z hlediska ší'itské teologie legitimizoval nejvýznamnější vykladač práva té doby al Karakí.

Dalším úkolem *tabarrá 'iyán* bylo vyžadovat od jednotlivců provedení rituální kletby, kteráž vlastně znamenala distancování se od sunnismu. Ze všech safíovských králů na ně nejvíce spoléhal Ismá'ílův syn Tahmásb. Tvořili nedílnou součást jeho dvora, byli jím placeni a sloužili ke špehování a zastrašování sunnitů. Významní Kizilbaši pak měli vlastní vyvolavače, kteří proklínali například Osmany. S Tahmásbovou smrtí jejich zlatý věk končí, jeho syn Ismá'íl II. se je dokonce pokusil úplně zakázat, z čehož se *tabarrá 'iyán* nikdy úplně nevzpamatovali.

Zajímavé zprávy o životní situaci sunnitů v době vlády šáha Tahmásba přináší spis od Mír Machdúma Šarifího, sunnity, který byl nejdříve vysokým úředníkem safíovské říše, odkud ale musel uprchnout, když mu jeho protiší'itská opatření vysloužila nevráživost Kizilbašů. Ve svém díle například jmenuje města, ve kterých ještě existuje sunnitská většina, a naopak ta, kde už nelze „čistou víru“ nalézt. Zmiňuje také praxi sunnitů té doby, kteří si kupovali svědectví svých ší'itských sousedů, kteří měli potvrdit plátcovu příslušnost k ší'ě v případě, že by na něj

¹¹⁵ Nejrozšířenější byl v oblasti mého zájmu šáfíovský mazhab, viz Nasr, *Spiritual Movements*, s. 656.

¹¹⁶ Arjomand, *Religious Extremism*, s. 30.

¹¹⁷ Tamtéž.

¹¹⁸ V následující sekci čerpám z těchto článků: Rosemary Stanfield-Johnson, „The Tabarra'iyān and the Early Safavids“, *Iranian Studies* 37.1 (2004): 47–51, Johnson, *Sunni Survival*, s. 123–133 a Shohreh Gholsorkhi, „Ismail II and Mirza Makhdum Sharifi: An Interlude in Safavid History“, *International Journal of Middle East Studies* 26.3 (1994): 477–488.

padl stín podezření ze strany *tabarrá'iján*. Zajímavým bodem je také nutnost vést páteční modlitby v utajení, neboť páteční modlitba byla v říši zakázaná, a když *tabarrá'iján* na nějakou příšli, zavedli v modlitebně provádění rituální kletby.

Ač například Arjomand podotýká, že sunnitům stačilo formální veřejné vyznání ší'itské víry¹¹⁹ a Newman mluví o toleranci pro sunnitské tendence¹²⁰, nedomnívám se, že jde o příliš polepšující okolnost, neboť státní autoritě ani u jiných skupin nešlo o mnoho více než veřejné vyznání a sunnitě té doby určitě působí jako utlačovaná náboženská minorita, jak dosvědčuje například spis Šarifiho.

V pozdější době docházelo k perzekuci sunnitů také za šáha Abbáse. Dalším prostředkem, který tento vládce používal, byly i daňové úlevy pro poddané ší'itského vyznání. Poslední vlna represí přichází až nedlouho před pádem Safiovské říše, během působení významného klerika Madžlesího. Ten měl ve státě velký vliv a využíval ho i k potlačování minoritních směrů v islámu a neštítel se ani nucených konverzí. Said Amir Arjomand vyslovil dokonce domněnku, že právě Madžlesího represe byly jednou z příčin povstání mimo jiné Kurdů¹²¹ a Paštunů neboli Afghánců, kteří nakonec dobyli Isfahán a svrhli tím Safiovskou říši.¹²² V této době se také znovu objevuje téma rituální kletby.¹²³

Otázkou tedy zůstává, proč k pronásledování sunnitů docházelo právě v nejranějším a nejpozdějším období safiovské vlády. Za společný bod obou považuji cílení na vytvoření, případně posílení, specifické identity říše. Jak tvrdí Abisaab,¹²⁴ protisunnitské vystupování říše, představované zejména postavami *tabarrá'iján*, pomáhalo vymezit jasně ší'itskou identitu říše na pozadí silného synkretismu předchozí doby. Na ší'itizaci měli zájem jak ulema, tak výrazně protisunnitští Kizilbaši, a obě tyto skupiny také činnost *tabarrá'iján* významně podporovaly. Ústup *tabarrá'iján* bych pak spíše než zákazů nedlouho vládnoucího Ismá'íla II. přičítal nedostatku podpory ze strany šáha Abbáse, za jehož vlády už ší'itská identita Íránu existuje a král se snaží spíše o její prohloubení.¹²⁵ Sunna je v pozdější době už jen záležitostí periferie. Další vlna perzekucí, přicházející v naprostém závěru safiovské vlády, potom představuje snahu kleriků posílit soudržnost obyvatel říše v době, kdy centrální vláda slábne, v zemi panuje bída a objevují se nové hrozby v pohraničních oblastech.¹²⁶

5.2 Ostatní ší'itské směry

Specifickou skupinu ve spektru islámu v době nástupu safiovské dynastie tvořila ismá'ilíjja neboli ší'a sedmi imámů. Tato kdysi nejlivnější ší'itská skupina byla v úpadku už od pádu pevnosti Alamut a nástup ší'itské dynastie na perský trůn jim nijak zvláště nepomohl. V Íránu sídlily hlavně dvě větve ismá'ilovské ší'y a vnějškově se příliš nelišily od okolních súfijských řádů. První z těchto dvou větví měla centrum v oblasti okolo Kazvínu na severozápadě Íránu. Jejich imám, šáh Táhir, byl přinucen opustit svou roli, v zásadě odpovídající šejchovi, a přesídlit do Kášánu na učitelskou pozici. Tam ho ale následovala spousta jeho následovníků a Ismá'il se rozhodl ho popravit. Táhir byl varován, utekl do Indie a tam přesídlila i celá jeho ismá'ilitská větev.

¹¹⁹ Arjomand, *Religious Extremism*, s. 35.

¹²⁰ Newman, *Safavid Iran*, s. 40.

¹²¹ Daryaee, *Zoroastrianism*, s. 117.

¹²² Arjomand, *Religious Extremism*, s.32–33.

¹²³ Abisaab, *Converting Persia*, s. 132.

¹²⁴ Tamtéž, s. 140.

¹²⁵ Tamtéž, s. 53–81.

¹²⁶ Tamtéž, s. 132.

Druhé centrum ší'ý sedmi imámů bylo ve městě Andžedan na západě Íránu v historické oblasti perského Iráku. Tamější komunita vládu šáha Ismá'íla přečkala ve zdraví, ale na konci vlády jeho syna Tahmásba byla králem zmasakrována a jejich imám byl vzat do zajetí a později šáhem Abbásem popraven.¹²⁷ Ti, kteří přežili, se vydávali veřejně za vyznavače ší'ý dvanácti imámů. V této podobě už problémy s autoritou neměli, místní imám si bere například za ženu safiovskou princeznu a šáh Abbás je zahrnul do jedné ze svých daňových výjimek.¹²⁸ Ismá'ílité se zde udrželi po dlouhou dobu a k jejich emigraci do Indie došlo až za doby Agá Chána I., praděda současného imáma tohoto společenství Agá Chána IV.¹²⁹

Další ší'itskou skupinou se základnou v Íránu byla zajdíjja sídlící v Gílánu na jižním pobřeží Kaspického moře. Ta zde měla zastoupení i ve správě, neboť k jejich vyznání přináležela i vládnoucí dynastie Kar Kíja. Právě v Gílánu se skrýval Ismá'íl v dětství před svým vítězným tažením, a právě snad zde se poprvé setkal s nějakou formou ší'itského islámu.¹³⁰ I jeho vychovatel nejspíš patřil k ší'ě pěti imámů.¹³¹ Po svém nástupu na trůn se ale Ismá'íl dostal do sporu s vládcem Gílánu Husajnem Kíjou, který jako ší'itský dobyvatel znamenal ohrožení pro samotnou autoritu mladého safiovského šáha.¹³² Ismá'íl zvítězil a na další zmínku o zajdíjje v této oblasti musíme čekat až do doby vlády šáha Tahmásba. Když přišel zástupce dynastie Kar Kíja uznat svrchovanost nového šáha, Tahmásb ho přesvědčil ke konverzi k ší'ě dvanácti imámů, kterou jeho host začal následně šířit ve své zemi.¹³³ Ještě v roce 1567 vyzývá Tahmásb svého místodržícího k potlačení stoupenců zajdíjje v Gílánu, což je poslední zmínka o této skupině ší'itů na jihokaspickém území.¹³⁴

Na osudech zajdíjje i ismá'ílíjje lze vidět, že Safiovcí neměli žádný zájem o existenci konkurenční ší'itské skupiny ve své říši. Když ismá'ílité z Andžedanu začali veřejně vystupovat jako příslušníci ší'ý dvanácti imámů, nepřišly proti nim žádné další represe. Také na případě súfijských řádů v předchozí kapitole bylo vidět, že Safiovcí vystupovali tvrdě proti lidem, kteří si nárokovali kombinaci světské a duchovní autority. Příznačně tedy největší postih pro ostatní ší'itské směry přišel v době prvních dvou safiovských vládců, kteří si nárokovali roli nejvyšší náboženské autority země.¹³⁵ Rozdíl mezi jednotlivými směry pak vidím v tom, že u zajdíjje přišla konverze shora, zatímco u ismá'ílitů vždy zůstal působit jejich imám, ať už skrytý za závoj příslušnosti k oficiálnímu náboženství, nebo alespoň v bezpečí sousední Indie, což výrazně napomohlo udržení těchto společenství.

5.3 Neislámské menšiny

V poslední části své práce se budu věnovat vlivu, který měla změna od sunny k ší'ě na tu část populace, která nevyznávala islám. To byly na území Safiovské říše především tři komunity mající status lidu knihy, tedy křesťané, židé a zoroastriisté. Doba, na kterou se zaměřím, je,

¹²⁷ Arjomand, *Shadow of God*, s. 113–114.

¹²⁸ Newman, *Safavid Iran*, s. 46, pozn. 34.

¹²⁹ Hamid Algar, „ĀQĀ KHAN“ in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 2, fasc. 2, London: Routledge, 1987, s. 170–175, dostupné online z: <http://www.iranicaonline.org/articles/aqa-khan-title> (přístup k 14. 5. 2017).

¹³⁰ Newman, *Safavid Iran*, s. 11.

¹³¹ Tamtéž s. 17.

¹³² Savory, *Consolidation*, s. 73–74.

¹³³ Manouchehr Kasheff, „GĪLĀN v. History under the Safavids“ in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 10, fasc. 6, London: Routledge, 2001, s. 635–642, dostupné online z: <http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-v> (přístup k 14. 5. 2017).

¹³⁴ Iḥsān Ishrāqī, „Noḡtaviyya“ à l'époque Safavides“ in A. Newman (ed.), *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, Leiden: Brill, 2003, s. 345–346.

¹³⁵ Newman, *Safavid Iran*, s. 20; 32–33.

pokud není řečeno jinak, sedmnácté století, protože v šestnáctém máme jen řídké zprávy o nějakých snahách o konverzi neislámských obyvatel říše. Safiovcí se v té době více zabývali upevněním své autority v rámci islámu, hlavně na úkor sunnitů.¹³⁶ Mezi dobovými křesťanskými zprávami je dokonce Ismá'il považován za přítele křesťanů, což Amoretti dává do souvislosti s jeho pojetím džihádu, konkrétně vedením džihádu zejména proti Osmanům a sunnitům.¹³⁷

5.3.1 Křesťané

Největší neislámskou skupinou v říši byli vyznavači některého z křesťanských směrů. Z těch byly početně nejvýznamnější pravoslavná církev Gruzínců a církev arménská. Existovaly zde ale i menší uskupení, jako například církev aramejského ritu.

Křesťanské komunity Arménů a Gruzínců žily převážně na severozápadní hranici říše, což se ukázalo za šáha Abbáse být k jejich smůle. Ten se totiž, pro svůj trvalý spor s Osmany, rozhodl pohraniční oblasti vylidnit a zničit místní polnosti, aby jejich zabrání nepříteli nebylo k žádnému užítku. Desetitisíce převážně Arménů byly vystěhovány a část z nich přinucena přijmout islám. K okamžité konverzi byli přinuceni především lidé, kteří pomohli v boji Osmanům. Bojem proti muslimům totiž podle rozšířeného právního názoru ztráceli právo na status chráněné menšiny. Král zároveň tvrdě trestal ty své vojáky, kteří pronásledovali křesťany bez legálního podkladu. Jiní z vysídlených, zejména ti, kteří ovládali některé žádané řemeslo, anebo se živili výrobou vína, byli přesídleni do centrálních oblastí říše. Ale i z nich byla spousta později přinucena přijmout islám.¹³⁸

Významná komunita křesťanů těmito přesuny obyvatelstva vznikla v hlavním městě Isfahánu. Zdejší čtvrť Džulfa byla obývaná převážně arménskými obchodníky a s králem udržovala dobré vztahy. Měli povoleno stavět nové kostely a důležití muži komunity se stýkali se samotným šáhem. Ten se dokonce účastnil i některých arménských náboženských oslav.¹³⁹

I zde docházelo k občasným konfliktům, které ale byly motivovány spíše politicky než ideologicky.¹⁴⁰ Ničivý pro křesťanskou komunitu byl edikt vydaný králem Abbásem těsně před jeho smrtí, ve kterém vyhláší, že křesťanský konvertita k islámu zdědí majetek rodiny přes sedm generací. I za dalších králů se střídala období pronásledování, zejména za Abbáse II.¹⁴¹ a Sultána Husajna,¹⁴² s dobami větší královské náklonnosti.¹⁴³

Gruzínci měli život pod Safiovsou nadvládou o něco lehčí. Kromě počátečního vystěhování ze své domoviny na ně nebyla cílena žádná pronásledování, i když někdy je zasáhly perzekuce mířené hlavně na Armény. Důvody pro mírnější zacházení byly snad jednak významná přítomnost Gruzínců v armádě, a také fakt, že gruzínské ženy byly v říši vysoce ceněny pro svou krásu a pro většinu safiovsých vládců a šlechticů představovaly významnou

¹³⁶ Vera Basch Moreen, „JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES iv. MEDIEVAL TO LATE 18TH CENTURY“, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 15, fasc. 1, London: Routledge, 2009, s. 103–108, dostupné online z: <http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-communities-iv-medieval-to-late-18th-century> (přístup k 15. 5. 2017).

¹³⁷ Amoretti, *Religion*, s. 634–635.

¹³⁸ Abisaab, *Converting Persia*, s. 62–64.

¹³⁹ Vera B. Moreen, „The Status of Religious Minorities in Safavid Iran 1617–1661“, *Journal of Near Eastern Studies* 40. 2 (1981): 129.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 126.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 131.

¹⁴² Abisaab, *Converting Persia*, s. 127.

¹⁴³ Tamtéž, s. 129–132.

část jejich harému.¹⁴⁴ Ostatně i šáh Abbás prý ovládal gruzínštinu, kterou se ve svém harému naučil.¹⁴⁵

5.3.2 Židé

Za vlády šáha Abbáse neprobíhalo žádné významnější pronásledování židů, a i ojedinělý incident, o kterém máme zprávu, nevzešel od krále, ale ze snah židovského konvertity k islámu.¹⁴⁶

Situace se ale výrazně zhoršila za krále Abbáse II. Ten nejenom vypsal peněžní odměnu pro židy konvertující k islámu, ale jeho vezír Mohamed Beg se rozhodl konvertovat všechny iránské menšiny k islámu a jeho program nejvýznamněji zasáhl právě iránskou židovskou komunitu. Mohamed Beg nebyl příliš zbožný, a tak se například Vera Moreen domnívá, že mu šlo pouze o to, aby byli všichni obyvatelé říše stejní.¹⁴⁷ Newman ale důvody i pro tuto vlnu konverzí vidí jako ekonomické, spojené s hledáním obětího beránka za objevující se problémy říše.¹⁴⁸ Přiklonil bych se zde k jeho názoru, neboť předvádí, že říše procházela vážnými finančními problémy. Navíc také ukazuje významnou roli židovské populace v ekonomické sféře. Tu Moreen nepředpokládá, a nejspíš i proto nenachází žádný přesvědčivý důvod pro vlnu perzekucí.

V důsledku těchto pronásledování se z většiny židů stali muslimové, tajně ale dále praktikovali víru svých otců. Existovaly i výjimky, například v Jazdu místní autority zabránily jakémukoli nucení ke konverzi, ve většině Íránu ale v období 1656 až 1661 většina židů konvertovala. Další pronásledování pak následovalo na konci 17. století pod vlivem nejvýznamnějšího klerika té doby Madžlesího.¹⁴⁹

5.3.3 Zoroastristé

Větší komunity zoroastristů existovaly za prvních Safiovců už jen v nemnoha městech říše, zvláště pak Jazdu, Kermánu¹⁵⁰ a Šírázu. Část jejich populace z těchto měst přestěhoval šáh Abbás do svého nového hlavního města Isfahánu, kde si, podobně jako Arméni, zřídili vlastní čtvrť.¹⁵¹ Podle zpráv evropských cestovatelů šlo o velice chudé lidi žijící se převážně zemědělstvím, podobně jako tomu bylo až do dvacátého století s většinou jejich komunit v Íránu. To ale není úplně přesné, neboť máme zprávy o bohatých mecenáších té doby, a v Kermánu měli dokonce zoroastristé ovládat místní trh s vlnou.¹⁵² O udržení tohoto mýtu ale stáli i sami zoroastristé, neboť to ulehčovalo soužití s jejich okolím.¹⁵³

Zároveň byla muslimy zabírána nebo znesvěcována spousta rituálně důležitých míst jako chrámy ohně nebo pohřební věže, v reakci na což se v této době vyvinul zvyk skrývat oheň, přechovávaný v ohňových chrámech, ve skrytých bočních místnostech chrámů, kam měl

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 132–133.

¹⁴⁵ David Blow, *Shah Abbas: The Ruthless King who became an Iranian Legend*, London – New York: I.B. Tauris, 2009, s. 165–166.

¹⁴⁶ Moreen, *Minorities*, s. 123–124.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 124.

¹⁴⁸ Newman, *Safavid Iran*, s. 85.

¹⁴⁹ Abisaab, *Converting Persia*, s. 127.

¹⁵⁰ Daryae, *Zoroastrianism*, s. 117.

¹⁵¹ Tamtéž s. 116.

¹⁵² Tamtéž.

¹⁵³ Tamtéž.

přístup pouze místní kněz.¹⁵⁴ Nejvyšší zoroastrovský kněz, takzvaný *dasturan dastur*, byl popraven společně s dalšími významnými představenými komunity králem Abbásem, neboť nebyl schopen dodat rukopis biblického praotce Abraháma, který měla údajně zoroastrovská komunita vlastnit.¹⁵⁵ Abbás ale nevystupoval vždy jako nepřítel, v Kermánu se dokonce dodnes slaví událost, při které měl slavný šáh zabránit vyvraždění místní komunity kermánskými muslimy.¹⁵⁶

Za dalších šáhů už se situace zoroastristů jen zhoršila. Za šáha Abbáse II. byli přestěhováni z jejich čtvrti v Isfahánu¹⁵⁷ na místo jiné, sestávající z jedné ulice.¹⁵⁸ Největší pronásledování přišlo za posledního svrchovaného safíovského šáha Sultána Husajna. Zoroastristé z Isfahánu byli nuceni pod pohrůžkou smrti přijmout islám a jen malému počtu z nich se podařilo uniknout za svými spoluvěrci do Jazdu. Krutost tohoto pronásledování lze ilustrovat i pomocí čísel. Za doby šáha Abbáse v Isfahánu žilo až 150 000 zoroastrovských rodin, zatímco v polovině osmnáctého století, nedlouho po pádu říše, nebylo v celém Íránu více než 100 000 vyznavačů Ahury Mazdy.¹⁵⁹ Brzký pád safíovské říše po vyhlášení perzekucí nezabránil dalším ztrátám v už tak zdecimované komunitě, neboť jich mnoho padlo v době afghánské invaze.¹⁶⁰

5.3.4 Postavení menšin v Safíovské říši

Celkově se dá o osudu neislámských náboženství říci, že každé bylo nějakým způsobem vládou nové dynastie zasaženo. O perzekucích ve století šestnáctém nemáme žádné významné zprávy, i když někteří badatelé je předpokládají v rámci celkového programu konverze k ší'ě.¹⁶¹ Nemyslím si ale, že je možné bez zpráv o těchto programech předpokládat, že byly opravdu prováděny, byť vyloučit to také nelze.

Významnější zprávy o menšinách máme až z doby krále Abbáse, kterého jeho vojenská politika a zároveň centralizační snahy dostaly do přímějšího kontaktu s menšinovými populacemi jeho říše. Jeho přístup k nim se dá charakterizovat jako snaha naklonit si ekonomicky významné skupiny populace své země, zároveň ale spojená s kontrolou jejich vlivu. Nedá se ani říct, že by byl menšinám nějak zvláště nakloněný, neboť za jeho vlády dochází k několika perzekucím. Ty se za vlády jeho nástupců vracejí a každá z menšinových komunit je obětí některé ze silných snah o konverzi neší'itské populace. Pro křesťany a židy je kritické období krále Abbáse II., zatímco nejsilnější perzekuce zoroastristů přicházejí na samém sklonku říše za vlády krále Sultána Husajna.

¹⁵⁴ Rashna Writer, *The Reshaping of Iran from Zoroastrian to Muslim: A History of Cultural Transformation*, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2013, s. 318–319

¹⁵⁵ Tamtéž, 317

¹⁵⁶ Daryae, *Zoroastrianism*, s. 116

¹⁵⁷ Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London – New York: Routledge, 2001, s. 182.

¹⁵⁸ Daryae, *Zoroastrianism*, s. 117.

¹⁵⁹ Writer, *Reshaping*, s. 314. Samozřejmě někteří z nich zahynuli v době chaosu po pádu safíovské vlády, přesto je rozdíl dost propastný na to, aby nebyl částečně způsoben i safíovskými perzekucemi.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 325–326.

¹⁶¹ Např. Daryae, *Zoroastrianism*, s. 115.

5.4 Shrnutí

Ve vztahu Safiovců k náboženstvím mimo ší'ru dvanácti imámů a ghulátový islám safiovského súfijského řádu lze vysledovat několik základních pravidel. Předně lze vidět, že atmosféra v nové říši nebyla pro žádný z těchto směrů příliš tolerantní. Safiovcí začali jako představitelé menšinového náboženství a trvalo několik generací, než stanuli v čele ší'itského impéria.

Sunnité byli první náboženskou komunitou, na kterou se safiovské perzekuce zaměřily. Safiovcí byli v této době silně ovlivněni heterodoxní militantní podobou ší'y a jejich vystupování vůči sunnitům tak mělo i silně ideologický nádech.¹⁶² Ti byli nuceni přijmout ší'itské vyznání, na což dohlížela skupina zvaná *tabarrá'iyán*. Jejich hlavní úkol byl rituálně proklínat významné sunnitské postavy, zejména první tři chalífy, a to samé vymáhali i od většinové populace. Další vlna perzekucí přichází ke konci safiovské vlády a snad přispívá i k pádu říše. Tato vlna pronásledování už byla vedena spíše z pozic klerikální ší'y dvanácti imámů. Ta na konci sedmnáctého století ovládla náboženskou scénu u dvora a přináší podobný ideologický nátlak na konverzi sunnitů, jako ghulát na začátku safiovské vlády.

Ač byla safiovská říše ší'itská, jiným směrům ší'y, než byla ší'a dvanácti imámů, se zde nedařilo. Většina z nich zmizela, ať úplně nebo navenek, už za doby prvních dvou šáhů, tedy v době, kdy si králové nárokovali nejvyšší náboženskou autoritu v říši a nebyli ochotni tolerovat jiné imámy.

Pronásledování neislámských náboženství přichází ve větší míře až v 17. století a často není vedeno z čistě náboženských důvodů, není ale o nic mírnější. Často se také pojí s nucenými přesuny populace.

Potlačování menšin podle mě do jisté míry odpovídá safiovskému vývoji od ghulátového islámu k ší'ě. Za rané doby říše, kdy si králové udržují nárok na centrální roli na poli náboženské autority islámu, například nevidíme tolik útlaku neislámských náboženství. Naopak se vláda dostává do střetu se skupinami, které by mohly představovat zpochybnění safiovského postavení. Předně se jedná o sunnity. Také jsou potlačovány ostatní ší'itské směry, které mohly oslabovat vliv ší'y dvanácti imámů. Zároveň jejich imámové představovali konkurenci safiovskému nároku na náboženskou autoritu. Dochází tak k omezování synkretické situace v rámci islámu, která v oblasti vládla před nástupem Safiovců. Jedinou významnou skupinou nevyznávající oficiální verzi ší'y dvanácti imámů dále představují Kizilbaši, kteří se podílejí na pronásledování sunnitů a stále si uchovávají významný politický vliv.

Jak jsme viděli, za šáha Abbáse se Kizilbaši vyvíjí z mileniálního hnutí ve dvorní súfijský řád a Abbásovi se daří centralizovat svou říši i kolem společné ší'itské identity. V této době nevidíme žádné významné postihy menšin iniciované nějakou náboženskou skupinou či na základě nějaké náboženské nauky. Perzekuce zaznamenané v této době postihly zejména židovskou a křesťanskou komunitu a motivovány jsou nejčastěji ekonomicky či politicky. Role kleriků v nich spočívá ve zpětné legitimizaci těchto politik, spíše než v jejich iniciování. Situace se mění ke konci safiovské vlády. Náboženské pole na královském dvoře ovládají klerici a nejspíše na jejich popud nastává za šáha Sultána Husajna politika konverzí, která se dotkla kromě neislámských menšin i sunnitských muslimů, na které v době silné centrální vlády žádné významné perzekuce necílily. Jak ukazují v kapitole o sunnitech, tyto perzekuce se dají přičíst zejména snahám kleriků posílit identitu říše v době, kdy vliv centrální vlády slábne a říše stojí před svým rozkladem.

¹⁶² Viz například Mitchell, *Practice of Politics*, s. 19–45.

6. Závěr

Ve své práci jsem chtěl ukázat, jak probíhala konverze populace nepříslušející k ší'ě dvanácti imámů k novému náboženství říše. První vyznání, na které jsem se zaměřil, byl heterodoxní islám vyznávaný Kizilbaši, příslušníky původního safiového súfijského řádu. Jak jsem ukázal, úpadek jejich duchovního vlivu nebyl důsledkem jeho cíleného potlačení ze strany králů, ale spíše následkem institucionalizace řádu. Ten se v období vzniku říše jeví jako mileniální hnutí a po zapojení do struktur nové říše ztrácí mnoho ze svého extrémního projevu.

Potlačení sunnitského islámu oproti tomu bylo prováděno přímým útlakem a perzekucemi iniciovanými přímo z centra. Nejvýznamnější bylo v klasickém období safiové vlády, na jejímž počátku ještě sunnitě tvořili většinu populace. Vykonáváno bylo především pomocí rituální kletby, již přednášeli agenti zvaní *tabarrá'iján*. Konec jejich podpory za šáha Abbáse značí úbytek potřeby vymezovat ší'itskou identitu říše v heterodoxním prostředí Íránu přelomu patnáctého a šestnáctého století. S úpadkem říše přicházejí další perzekuce, tentokrát vedené zejména na popud vlivné klerikální vrstvy. Ta s největší pravděpodobností chtěla v atmosféře postupného úpadku safiového státu posílit soudržnost říše důrazem na její ší'itskou identitu.

Podobně jako v případě sunnitů na budování nové identity říše pod vlajkou ší'y dvanácti imámů doplatili také příslušníci jiných ší'itských směrů, jako byli ismá'ilíté nebo vyznavači ší'y pěti imámů. Jejich nárok na vlastní náboženskou autoritu navíc nebyl tolerován prvními safiovémi králi, kteří si udržovali vlastní mesianistický diskurz. Podobný problém měli také organizované súfijské řády mimo ten safiový.

Druhé pronásledování sunnitů s nimi sdílela náboženství neislámská. Útlak křesťanů, židů a zoroastřů lze spojovat se snahami kleriků o nalezení obětního beránka a posílením ší'itské identity říše v době rostoucí nestability, podobně jako u sunnitů. Zajímavé byly osudy křesťanů za doby krále Abbáse, kdy byli přestěhováni z pohraničních oblastí pro vylepšení ochrany říše před Osmany. Tato relokační komunita neznichla a zejména Arméni získali velký význam pro ekonomiku země, zatímco Gruzínci se uplatnili v armádě. Pro dobu klasickou nejsou zaznamenány žádné významné perzekuce neislámských náboženství a bohužel se mi nepodařilo zjistit, jaký to mělo důvod.

Dalo by se myslím říci, že vlivem centralizace se za vlády Safiovců výrazně umenšila rozmanitost náboženských projevů na území Íránu. Velice heterodoxní prostředí s mnoha náboženskými komunitami, jak jsem ho popisoval na začátku práce, se postupně proměňuje ve společnost s různými projevy v rámci jednoho ší'itského vyznání. Jak ukazuji výše, došlo také k vykořenění velké části ghulátových projevů v rámci říše. Na konci předchozí kapitoly pak můžeme seznat, že sunnitě představují v závěru safiové vlády náboženství několika periferních oblastí, ší'a sedmi imámů přežívá v utajení a neislámské menšiny se udržují zdecimované zejména v několika městských komunitách. Ší'a pěti imámů celkem brzy přestává představovat významnější část populace, ať už jen na její tradiční půdě v Gílánu. Celkově se tak dá říci, že Safiovcé významně určili nejen politické, ale také náboženské vymezení budoucího íránského státu.

Seznam použité literatury

Monografie

Abisaab, Rula, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London – New York: I. B. Tauris, 2004, 243 s., ISBN 1-86064-970-X.

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1984, 356 s., ISBN 0-226-02782-1.

Axworthy, Michael *Dějiny Íránu: Říše ducha – od Zarathuštry po současnost*, 2. vyd., Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014, 319 s., ISBN 978-80-7422-352-5.

Babayan, Kathryn, *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*, London – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, 575 s., ISBN 0-932885-28-4.

Blow, David, *Shah Abbas: The Ruthless King who became an Iranian Legend*, London – New York: I.B. Tauris, 2009, 274 s., ISBN 978-1-84511-989-8.

Boyce, Mary, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London – New York: Routledge, 2001, 252 s., ISBN 978-0-415-23903-5.

Freeman-Grenville, G. S. P. and S. C. Munro-Hay, *Islam: An Illustrated History*, New York – London: Continuum, 2006, 414 s., ISBN 978-0826414175.

Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2011, 293 s., ISBN 978-80-7021-925-6.

Mazzaoui, Michel M., *The Origins of the Šafawids: Šī'ism, Šūfism, and the Ġulāt*, Freiburger Islamstudien, sv. 3, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1972, 109 s.

Mitchell, Colin P., *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*, London – New York: I. B. Tauris, 2009, 292 s., ISBN 978-1-84511-890-7.

Newman, Andrew J., *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London – New York: I. B. Tauris, 2006, 281 s., ISBN 978-1-84511-830-3.

Turner, Victor, *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press, 2004, 194 s., ISBN 80-722-6900-3.

White, Paul J., Joost Jongerden (eds.), *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Leiden: Brill, 2003, 264 s., ISBN 9004125388.

Writer, Rashna, *The Reshaping of Iran from Zoroastrian to Muslim: A History of Cultural Transformation*, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2013, 498 s., ISBN 978-0-7734-4492-8.

Články

Abisaab, Rula Jurdi, „The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change“, *Iranian Studies* 27.1–4 (1994): 103–122.

Algar, Hamid, „BEKTĀŠĪYA“ in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 4, fasc. 2, London: Routledge, 1990, s. 118–122, dostupné online z: <http://www.iranicaonline.org/articles/bektasiya> (přístup k 14. 5. 2017)

Algar, Hamid, „ĀQĀ KHAN“ in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 2, fasc. 2, London: Routledge, 1987, s. 170–175, dostupné online z: <http://www.iranicaonline.org/articles/aqa-khan-title> (přístup k 14. 5. 2017).

- Algar, Hamid, „Some Observations on Religion in Safavid Persia“, *Iranian Studies* 7.1–2 (1974): 287–293.
- Amoretti, Biancamaria Scarcia, „Religion in the Timurid and Safavid Period“ in P. Jackson and L. Lockhart (eds.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 610–655.
- Arjomand, Said Amir, „Religious Extremism (Ghuluww), Šūfism and Sunnism in Safavid Iran: 1501–1722“, *Journal of Asian History* 15.1 (1981): 1–35.
- Aubin, Jean, „La politique religieuse des Safavides“ in Colloque de Strasbourg, *Le Shi'isme imāmīte*, Paris: Presses Universitaires de France, 1970, s. 235–244.
- Babayan, Kathryn, „Sufis, Dervishes and Mullas: the Controversy over Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran“ in C. Melville (ed.), *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, London: I. B. Tauris, 1996, s. 117–138.
- Babayan, Kathryn, „The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism“, *Iranian Studies* 27.1–4 (1994): 135–161.
- Bashir, Shahzad, „Shah Isma‘il and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran“, *History of Religions* 45.3 (2006): 234–256.
- Calmard, Jean, „Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion“ in C. Melville, *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*, London – New York: I. B. Tauris, 1996, s. 139–190.
- Daryaee, Touraj, „Zoroastrianism under Islamic Rule“ in M. Stausberg and Y. S. D. Vevaina (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Chicester: Wiley Blackwell, 2015, s. 103–118.
- Floor, Willem, „The Khalifeh al-kholafa of the Safavid Sufi Order“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 153.1 (2003): 51–86.
- Gholsorkhi, Shohreh, „Ismail II and Mirza Makhdum Sharifi: An Interlude in Safavid History“, *International Journal of Middle East Studies* 26.3 (1994): 477–488.
- Halm, Heinz, „GOLĀT“ in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 11, fasc. 1, London: Routledge, 2003, s. 62–64, dostupné online z: <http://www.iranicaonline.org/articles/golat> (přístup k 14. 5. 2017).
- Ishrāqī, Iḥsān, „“Noḡtaviyya” à l'époque Safavides“ in A. Newman (ed.), *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, Leiden: Brill, 2003, s. 341–350.
- Ja'fariyān, Rasūl, „The Immigrant Manuscripts: A Study of the Migration of Shī'ī Works From Arab Regions to Iran in the Early Safavid Era“ in A. J. Newman (ed.), *Society and Culture in Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period*, Leiden: Brill, 2003, s. 351–370.
- Johnson, Rosemary Stanfield, „Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I“, *Iranian Studies* 27.1–4 (1994): 123–133.
- Kasheff, Manouchehr, „GĪLĀN v. History under the Safavids“ in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 10, fasc. 6, London: Routledge, 2001, s. 635–642, dostupné online z: <http://www.iranicaonline.org/articles/gilan-v> (přístup k 14. 5. 2017).
- Moreen, Vera B., „The Status of Religious Minorities in Safavid Iran 1617–1661“, *Journal of Near Eastern Studies* 40. 2 (1981): 119–134.

Moreen, Vera Basch, „JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES iv. MEDIEVAL TO LATE 18TH CENTURY“, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. 15, fasc. 1, London: Routledge, 2009, s. 103–108, dostupné online z: <http://www.iranicaonline.org/articles/judeo-persian-communities-iv-medieval-to-late-18th-century> (přístup k 15. 5. 2017).

Nasr, Seyyed Hossein, „Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period“ in P. Jackson and L. Lockhart (eds.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 656–697.

Nasr, Hossein, „Religion in Safavid Persia“, *Iranian Studies* 7.1–2 (1974): 271–286.

Newman, Andrew J., „The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to ‘Alī al-Karakī and Safawid Shiism“, *Die Welt des Islams, New Series* 33.1 (1993): 66–112.

Roemer, H. R., „The Safavid Period“ in P. Jackson and L. Lockhart (eds.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 189–350.

Savory, Roger M., „Safavid Persia“ in P. M. Holt, A. K. S. Lambton and B. Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 394–429.

Savory, Roger M., „The Consolidation of Safawid Power in Persia“, *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 41.1 (1965): 71–94.

Stanfield-Johnson, Rosemary, „The Tabarra’iyan and the Early Safavids“, *Iranian Studies* 37.1 (2004): 47–71.

Stewart, Devin J., „Notes on the Migration of ‘Amilī Scholars to Safavid Iran“, *Journal of Near Eastern Studies* 55.2 (1996): 81–103.

Szombathy, Zoltán „Eating People is Wrong: Some Eyewitness Reports of Cannibalism in Arabic Sources“, in R. Gleave, I. T. Kristó-Nagy (eds.), *Violence in Islamic Thought from the Qur'an to the Mongols*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, s. 200–224.