

Křížek, Daniel

Postavení šajcha v súfijském řádu Naqšbandíja Haqqáníja

Sacra. 2009, vol. 7, iss. 1, pp. 39-57

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118496>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

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

Postavení šajcha v súfijském řádu Naqšbandíja Haqqáníja

Daniel Krížek, FF ZČU, Katedra antropologických a historických věd
e-mail: platforman@seznam.cz

Summary

The article deals with selected aspects of contemporary mystical Islam or tasawwuf. It analyzes status and role of a shaykh in the order or tariqa Naqshbandiyya Haqqaniyya and ceremony or adab of the tariqa in the context of relationship between disciple and his shaykh. After the general introduction of the tariqa attention is paid briefly to the methodology of the order for it represents a base for the role of a shaykh. Then the qualifications and capabilities of the shaykh are analyzed. Described features refer primarily to the head of the order, grand shaykh Nazim Adil al-Haqqani, status of local shaykhs is mentioned only marginally. Because one of the fundamentals of the order is a subordination of a disciple to his shaykh, the second part of the article is devoted to the demands which a disciple has to meet within the frame of relationship with the shaykh.

Key Words

Tasawwuf, mystical Islam, tariqa, Naqshbandiyya Haqqaniyya, shaykh, adab, disciple, methodology of the order.

Klíčová slova

Tasawwuf, mystický islám, tariqa, Naqšbandíja Haqqáníja, šajch, adab, žák, metodologie řádu.

Tato studie analyzuje vybrané aspekty reality současného mystického islámu (tasawwuf), konkrétně postavení a roli šajcha v tarice¹ Naqšbandíja Haqqáníja, a také řádovou etiketu adab s ohledem zejména na ty její části, které se dotýkají vztahu žáka a jeho šajcha. Jde samozřejmě o téma velmi široké, následující text lze proto považovat za pouhé uvedení do problematiky, která je ovšem velice zajímavá a zasluhuje bližší pozornost. A to jednak proto, že řád² Naqšbandíja Haqqáníja již zdomácněl na evropském kontinentu a stojí za značným počtem konverzí obyvatel zejména západních zemí, i proto, že český čtenář se dosud o této tarice příliš dozvědět nemohl.³ Je třeba předeslat, že pro hlubší vhled a porozumění sledovaných aspektů by bylo ideální získat nejprve celistvou představu o duchovní

¹ Tariqa, طریقة (pl. turuq) cesta; konkrétní metodika duchovního rozvoje, případně celého duchovního života; súfijský řád nebo bratrstvo.

² Slovo „řád“ lze přijmout jako synonymum k „tariqa“ jen s určitými výhradami. Vzhledem k absenci přesného synonymního výrazu jej však můžeme používat. Přesnější překlad „cesta“ je sice vhodnější, ovšem jeho užití pro přílišnou obecnost problematičtější.

³ Viz například Kropáček (2008: 222–226), Krížek (2008: 34–37).

doktríně řádu s její metodologií. Obojí však bude ze zřejmých důvodů představeno jen stručně v hlavních bodech. Na úvod je také třeba zmínit, že vzhledem k mým výzkumům Haqqáníje ve Španělsku akcentuji místy více právě realitu v této jihoevropské zemi.

Abychom se mohli zvolenému tématu blíže věnovat, je nejprve nutné stručné představení sledované tariqy.⁴ Súfijský⁵ řád Naqšbandíja je jedním z nejznámějších a nejrozšířenějších v islámu. Obvykle se jeho úspěšnost a respekt, kterému se těší, vyvozuje z faktu, že se prostřednictvím svých šajchů vždy hlásil k ortodoxii a trval na přísném dodržování šaríci. Z pohledu praktikujících členů této tariqy je tasawwuf (mystika) vlastně totéž co islám, neboť jeho étos i základní principy, doktríny a praktiky jsou přímo odvozeny ze dvou fundamentálních zdrojů všeho islámského, to jest z Koránu a Prorokovy sunny. Jméno řádu je odvozeno od jednoho ze šajchů či světců tvořících řádovou silsilu, Muhammada Bahá'uddína Naqšbanda, narozeného roku 1317 v dnešním Uzbekistánu. Celá silsila, jinak také zlatý řetěz, je tvořena devětatřiceti světci a jedním prorokem, kterým je samozřejmě Muhammad. Ten podle tradice předal svému druhu a politickému nástupci Abú Bakrovi as-Siddíq určité duchovní kvality, které tomuto prvnímu chalífovi a druhému nejdůležitějšímu článku celého řetězce zajistily jedinečný spirituální status. Na podporu uvedené transmise bývá citován zejména následující hadíth, ve kterém Prorok říká: „Bůh nevlozil do mých prsou nic, co bych já na oplátku nevlozil do prsou Abú Bakra.“ (Algar 1990: 10). Tento druh duchovní inspirace, spirituálního vedení či zasvěcení je dále předáván v rámci zmíněného řetězce světců. Zde je na místě spolu s Ahmadem Sirhindím upozornit, že vlastnosti světce (walí) nebudou nikdy totožné s kvalitami proroka (nabí), protože poznání umožněné prorokům na základě zjevení (wahj) se světcům dostává jediné inspirací (ilhám) (Ansari 1997: 235–244).

K ustavení samotného řádu došlo ve Střední Asii, přičemž podstatnou roli ve formulaci základního učení sehrál jedenáctý světec silsily ʿAbdalchálíq Ghudždawání (z. 1179) a již zmíněný Naqšband (z. 1388). Jejich společným odkazem je jedenáct hlavních pravidel, jimž se říká „svatá slova“ (kalimát-e qudsíja). Zjednodušeně jde o souhrn postojů a technik, které si mystik osvojuje ve snaze žít podle vzoru Proroka a světců⁶. Všemi principy postupuje především požadavek sebekontroly v nejrůznějších oblastech lidského konání. Zásadním předpokladem pro sebezdokonalení a případnou přímou zkušenost s Boží přítomností je pak boj za potlačení či ovládnutí ega. Základní a nezbytnou technikou pro dosažení tohoto cíle je dhikr, tedy připomínání a uvědomování si Boha ve všech jeho přívlastcích. Může mít tradičně podobu osobní tiché modlitby či kontempace, ale také skupinového a někdy velmi hlasitého duchovního cvičení.

Výše zmíněný pětadvacátý člen silsily Ahmad Sirhindí (z. 1624) dosáhl takového věhlasu, že získal čestný titul „obnovitele“ (mudžaddida) druhého tisíciletí hidžry. Odnož Naqšbandíje, která vznikla pod jeho vlivem, se proto označuje

⁴ Následující čtyři odstavce jsou jen s malými změnami převzaty z Krížek, D. (2008).

⁵ Súfijský, mystický. Etymologie slova súfí صوفى (mystik) není zcela jistá. Nejčastěji se uvádí, že vychází ze slova súf (vlna), protože první asketičtí mystikové oblékali prostý vlněný oděv.

⁶ Světci, awlájá (sg. walí), والى „člověk blízký Stvořiteli“, z pochopitelných důvodů nemůže být prorokem, je však díky svým kvalitám prostředníkem mezi lidmi a věděním od Boha, interpretem skrytých aspektů (bátin) Božího zjevení. Slovo „světec“ není nejšťastnějším překladem termínu „walí“, vhodnější výraz však v češtině není k dispozici.



Obr. 1. Kenotaf šajcha Abdulláha ad-Daghestáního, devětatřicátého velmistra tariqy. Jeho skutečná hrobka se nachází v Damašku. Fotografie: Daniel Křížek.

jako Mudžaddidíja. Na základě podobné proslulosti jednatřicátého světce tariqy Chálida al-Baghdádího (z. 1827) se ustavila větev jménem Naqšbandíja Chálidíja. A přes další odnož Daghestáníji se již dostáváme k osobitému řádu vzniknuvšímu díky aktivitám a charismatu šejcha Muhammada Názima ʿÁdila al-Haqqáního.

Muhammad Názim ʿÁdil al-Haqqání, zakladatel této větve Naqšbandíje, je kladen svými stoupenci na čtyřicáté místo řádové silsily. Narodil se roku 1922 v kyperské Larnace. V Istanbulu vystudoval chemické inženýrství, v Damašku se poté poprvé setkal s ʿAbdulláhem ad-Daghestáním, který jej před svou smrtí v roce 1973 prohlásil za svého nástupce. Šejch Názim nejprve cestoval a kázal ve východním Středomoří, kde získal řadu stoupců v Libanonu a Sýrii. V roce 1974 poprvé odcestoval do Velké Británie, kde dokázal oslovit mnoho lidí s různým etnickým zázemím, často konvertitů. Tím začala jeho západní mise, Anglii pak navštěvoval každý rok během postního měsíce ramadánu. Dalšími cíly jeho návštěv bylo kromě cest po Blízkém i Dálném východě roku 1997 Španělsko, ve stejném roce také Bosna. Ve většině západoevropských zemí začala zanedlouho vznikat řádová centra a začaly být překládány sbírky jeho přednášek. Názimův zeť a pravděpodobný nástupce z libanonské rodiny Kabbání Hišám rozšířil misi na Spojené státy, které jsou spolu s Velkou Británií a Německem co do počtu

stoupenců tariqy nejvýznamnější. Zde se také stará v rámci organizace Islamic Supreme Council of America⁷ o propagaci Názimových myšlenek.

Šajch

Slovo „šajch“ (pl. šujúch) podle Encyklopedie islámu etymologicky označuje obecně „někoho, jehož věk se jeví jako pokročilý a jehož vlasy zbělely“.⁸ Slovo začalo být postupně spojováno s autoritou a prestiží, termín šajch tedy začal označovat vedoucího člena jakékoli skupiny lidí, rodiny, kmene, obchodníků, věřících a například právě duchovního mistra v súfismu.⁹ Obecně řečeno je šajch v jednotlivých školách tasawwufu, tariqách, vedoucí postavou odvozující svou autoritu především od vlastního úspěchu na příslušné mystické cestě.¹⁰ Díky zvládnutí této cesty, jež samozřejmě v rámci různých tariq klade na zájemce různé nároky, se stává světcem (walím), znalým všech nástrah cesty a tudíž oprávněným vést na cestě za týmž nebo alespoň podobným poznáním další žáky. Jednotlivé mystické školy se pochopitelně do jisté míry liší co do cílů, prostředků k jejich dosažení a právě i v nárocích na šajcha.

Pro porozumění charakteristikám a rolím šajcha u Haqqánije je třeba seznámit se s metodologií této tariqy. Ta je velmi komplexní a nesnadno uchopitelná. Pro potřeby této studie lze ovšem shrnout, že tato metodologie spočívá na třech pilířích: na šaríe, dhikru a rábitě (Vidich 2000)^{11,12} Šaría pochopitelně zahrnuje praxi předepsanou Koránem a sunnou. Sem také patří soubor požadavků adab, zde ovšem úzce vymezený jako soubor norem nijak se nevymykajících sunně. Specifický adab spojený s tariqou bude pojednán níže. Dhikr jako princip a metoda připomínání Boha je relativně složitým komplexem duchovních cvičení a s ním související množství dalších požadavků. Rábíta v sobě jako v nadřazeném principu zahrnuje praktiky, které duchovně připoutávají žáka k šajchovi s primárním cílem zdokonalit jeho osobnost a umožnit mu přijmout skrze šajcha transmisi Boží energie (fajd).¹³ Rábíta, doslova vazba nebo spojení, je opět ne právě jednoduchým

⁷ Viz www.islamicsupremecouncil.org

⁸ V koránském smyslu má slovo opravdu tento význam. Viz (40:67): *ثُمَّ لَتَكُونُوا شِيخًا* (al-Qur'án al-Karím 2006) „...abyste později dosáhli dospělosti a abyste se posléze stali starci...“ (Hrbek 1972)

⁹ Pro podrobnější rozbor viz The Encyclopaedia of Islam I-XII, CD-ROM Edition 2004, Brill Academic Publishers. Heslo „Shaykh“.

¹⁰ Kromě zvládnutí mystické cesty jsou dalšími podstatnými zdroji autority šajcha především pozice v řetězci (silсила) velmistřů řádu; osobnostní předpoklady spolu s náboženským vzděláním, které umožňují šajchovi být „modelem Proroka“, nikdy však prorokem; transmise duchovního vědění, které je jednak schopen získávat od předchozích šajchů řetězce, jednak je umí předávat svým žákům; jistá dávka charismatu.

¹¹ Citováno v Kabbani, H.M. (2004: 553)

¹² Buehler uvádí další možné trojčlenné definování metodologie Naqšbandije, nikoli však konkrétně Haqqánije (1998: 131). Prvním je sestava dhikr, fikr a rábíta, zde Buehler odkazuje na Sa'íd, A. (1893: 2) a Husayn, Z. (1984: 279). Další tripartitní sestavou jsou (podle Mudžaddidije) tři typy náboženského vzdělávání: zvládnutí náboženských věd určujících vnější chování, praktický trénink v upomínání Boha a tawadždžuh, viz (Bírbalí). Tato sestava se již metodologickým základem Haqqánije přibližuje a to především důrazem na tawadždžuh, který je součástí rábity zdůrazňované Haqqánijou. Nejbliže je pak následující triáda uváděná „Ubajdulláhem Ahrárem: čínění dobrých skutků a duchovních cvičení, uvědomění si vlastní slabosti a odevzdání se Bohu a závislost na vlivu duchovní moci mistra, viz Meier, F. (1994: 256).

¹³ Fajd, *فيض*, Boží milost a požehnání, kterou je šajch či světec obdařen. Přesněji řečeno je obdařen schopností tuto milost nebo také energii předávat. Fajd je jedním ze stěžejních konceptů v metodologii Naqšbandije. Jde ale zároveň o termín nejednoznačně interpretovaný. Může představovat formu

konceptem. Je určitým rámcem, speciální vazbou mezi šajchem a žákem, v rámci které je projevována „nadpřirozená moc“ šajcha (Buehler 1998: 99). Tato moc spočívá především v přenosu Boží energie, případně specifického poznání. Tento proces přenosu se může nazývat tawadždzuh, eventuálně také tasarruf nebo himma. Než se však dostaneme k bližšímu zkoumání role šajcha u Haqqánije, zastavíme se u několika obecných poznatků v kontextu celé Naqšbandije.

Vzhledem ke genealogii řádu Naqšbandija, roli proroka Muhammada v řádové silsile a specifickému přenosu duchovního poznání uwajsi¹⁴ zřejmě muselo postupně dojít k určitému posunu role šajcha, srovnáváme-li ji tedy s rolí šajcha v raném súfismu. Tento posun nyní nastíníme. Jak poněkud povšechně poznamenává Schimmel (1975: 237), zatímco ranní súfijové chápali roli šajcha ve své skupině jako svého druhu analogickou k roli, již měl Prorok v rámci svého národa, pozdější súfijové i díky všeobecnému uctívání Proroka vyvinuli stupeň faná' fí aš-šajch, „rozplynutí se v mistrovi“, které následně vede k rozplynutí se v Prorokovi. Sjednocením s „haqíqa muhammadija“¹⁵ se šajch stává dokonalým člověkem¹⁶ a vede své žáky poučen samotným Bohem (ibid.: 237). V samotném kontextu Naqšbandije pak tuto transformaci analyzuje Buehler (1998), přičemž rozlišuje postupnou přeměnu role šajcha z šajcha-učitele přes šajcha-řídícího na šajcha-prostředníka.¹⁷ Podle ortodoxního chápání islámu byl Prorok prostředníkem při zjevení Božího slova lidem, jaksi automaticky se však záhy stal prostředníkem i při řešení čistě pozemských záležitostí. Po smrti proroka, jak Buehler vyvozuje, muslimové začali od súfijů coby „dědiců Proroka“ vyžadovat tuto zprostředkovatelskou roli. Ta se však až do desátého století omezila zejména na orální transmissi Písma. Šajchové-učitelé se po svých duchovních cestách k Bohu vraceli lidstvo učit sebezdokonalování (Buehler 1998: 11). V desátém století se však dědicové Proroka změnili na šajchy-řídící, kdy čerpali moc a autoritu ze svých pozic zprostředkovatelů (ibid.: 224). Už zde si totiž přisvojili roli „menších prostředníků“, kdy „hlavním prostředníkem“ byl samozřejmě Muhammad (ibid.: 200). Namísto spojovacího článku mezi věřícím a Bohem se stali tímtéž, ovšem na cestě k Muhammadovi. Jejich hlavní úloha však stále spočívala v usměrňování duchovního úsilí žáků. Po druhé změně, která se udála pod taktovkou Mudžadiddije během sedmnáctého století (ibid.: 225), se podstata prostřednictví nezměnila. Změnily se však významně nároky, které jsou kladený na žáka (Lindholm 1998: 229) a jež jsou zahrnuty v souborech adab, kterých se níže dotkneme.

duchovního působení Proroka, duchovní přítomnost šajchovu zaměřenou na murída, požehnání od šajcha, duchovní energii, tok Boží energie, transmissi Boží energie, duchovní výlev, často je ztotožňován dokonce s barakou, Božím požehnáním. Tato nejednoznačnost je vlastní i dalším konceptům. Významy připisované konkrétnímu termínu často záleží na situaci a kontextu.

¹⁴ Podstatou konceptu uwajsi, alespoň v tarice Naqšbandija, je iniciace, případně nějaký druh duchovní transmise nikoli od živého, ale již zesnulého šajcha, svěťce či proroka. K tomu je zapotřebí, aby se příslušné duše setkali v nepozemském „světě duchovna“, přičemž kdokoli obdrží nějaké vědění touto cestou, nazývá se zároveň Uwajsi i Naqšbandi (Kabbani 2004: 63–4).

¹⁵ Haqíqa muhammadija, realita, skutečnost, případně pravda (ve smyslu poznání) Muhammadova.

¹⁶ Dokonalý člověk (al-insán al-kámil) je v rámci súfismu velmi oblíbeným a často rozpracovávaným pojmem. Jde o označení nejvyššího projevu duchovní vyspělosti člověka, který si „naplno uvědomil svou esenciální jedinství s Božím bytím, k jehož podobě byl stvořen“ (Nicholson 1921: 77). Díky této zkušenosti a uvědomění se stává walím. Koncept dokonalého člověka proslavil zejména středověký mystik Muhjiddin ibn Arabí. Viz například Bayrak, T. (2004) a Ostřanský, B. (2004).

¹⁷ Buehler sice studoval především vývoj Naqšbandije v Indii, jeho závěry však nemusejí být nutně přísně omezeny regionem či historickým obdobím a do jisté míry platí i pro Haqqániji.

Mediační sufismus, abychom měli k dispozici přehlednou definici, předpokládá šajcha, živého nebo již zesnulého, který je prostředníkem mezi individuálními muslimy a Bohem skrze Muhammada a existenci duchovní hierarchie, jež je závislá na tom, jak je daná osoba spojena s Muhammadem (Buehler 1998: 168–9). Tuto roli šajcha-prostředníka, jak už bylo řečeno, si může v rámci Naqšbandíje přisvojit charismatický světec (Lindholm 1998: 229), který je určitým ztělesněním Proroka, jeho dědicem, a představuje morální vzor pro své následovníky, po kterých ovšem vyžaduje naprostou odevzdanost jeho vůli. Tato vůle je pak jedinou zárukou dosažení požadovaného duchovního cíle žáka taríqy. Buehlerova analýza role šajcha v indické mudžaddíje však nemusí být nutně platná pro praxi jiných odnoží Naqšbandíje. Jak podotýká Le Gall, stoupenci Naqšbandíje v Osmanské říši mezi patnáctým a osmnáctým stoletím také následovali sunnu Prorokovu jako základ jejich mystického snažení a také chápali šajchy jako článek mezi živým praktikujícím a silsilou vedoucí až k Prorokovi. Šajch byl však spíše než jako praktické ztělesnění Proroka chápán coby neomylný průvodce, dohlížitel nad mystickou cestou, jako vzor chování, který má být napodobován a internalizován a konečně také představoval článek spojení s Bohem za použití rábity (2005: 160).¹⁸ Právě důraz na rábitu by znamenal, že není možné chápat šajcha striktně jako prostředníka ve výše uvedeném Buehlerově smyslu. Mistr by byl stále spíše šajchem-řídicím (iršádí).¹⁹

Abychom však byli schopni analyzovat roli šajcha u Naqšbandíje-Haqqáníje v současnosti a případně se přiklonit k jednomu z uvedených ideálních typů, musíme se nejprve seznámit s chápáním role šajcha a jeho charakteristik v podání samotných členů taríqy a s výsledky odborných prací, jež se touto otázkou zabývaly. Zde je však třeba předeslat, že pokud jde o prvně jmenovaný zdroj, v této studii budou vzaty v potaz jen deklarativní informace z řad elity taríqy, zejména od samotného mistra řádu šajcha Názima a jeho chalífy²⁰ šajcha Kabbáního. Ti jsou z pochopitelných důvodů těmi nejpovolanějšími k formulování všech aspektů metodologie řádu. Výpovědím řadových členů taríqy se v této studii vyhneme.

Šajch podle Haqqáníje musí být hluboce naplněný znalostí náboženství.²¹ A to jak ve vnějším smyslu, který reprezentuje šaría, tak ve smyslu duchovním. To představuje zejména poznání skutečného významu či smyslu jednotlivých

¹⁸ Práce Diny Le Gall (2005) je nanejvýš pozoruhodnou prací na dosud relativně velmi málo probádaném poli. Založeno na vyčerpávající heuristice v oblasti soudobých pramenů poskytuje jednak fundovaný vzhled do duchovních nauk, principů i sociální reality tehdejší Naqšbandíje, jednak poskytuje představu o šíření taríqy z Centrální Asie a Íránu na západ do Arábie a do jednotlivých částí Osmanské říše včetně Balkánu mezi lety 1450 až 1700.

¹⁹ Slovo iršád, podstatné jméno slovesné odvozené od slovesného kmene r-š-d, znamená doslova vedení, případně řízení. Participiem aktivním stejného kmene je muršid, alternativní označení mistra taríqy, které ale Haqqáníja příliš nepoužívá. Termín iršád může označovat praxi šajcha, ale také konkrétní psané pojednání shrnující učení příslušného mistra. Viz například Sheikh Muzaffer (1988).

²⁰ Chalífa – zástupce, náměstek.

²¹ Zde je namísto zmínit Buehlerův (1998) termín „jurisic-sufism“ (právnícký sufismus), byť se v tomto případě netýká přímo Haqqáníje. Termín označuje spojení dvou relativně od sebe vzdálených světů, sufismu a islámského práva v pojetí „ulamá či fuqahá“. Toto spojení je jednak v podstatě přirozené, protože „právnícké vyjádření náboženství“ integruje a stabilizuje společenské struktury, což je nutnou podmínkou pro vyjádření mystická, jež mají transformativní kvalitu. Jinými slovy právo reprezentuje strukturu a sufismus anti-strukturu (Buehler 1998: 8). V dalším smyslu termín reprezentuje důraz Naqšbandíje na šariu, kdy zároveň vědomě usiluje o napodobování modelu Proroka (ibid.: xix). Sunna Prorokova je přitom samozřejmě jedním z fundamentálních zdrojů islámského práva.

norem vyplývajících z islámu jako náboženského systému. Jedním z důležitých předpokladů je schopnost vést následníky ve vnějších otázkách náboženství i ve vnitřních realitách. Tuto schopnost získává šajch skrze řádovou silsilu od Proroka a k onomu vedení musí stejnou cestou získat souhlas (Kabbani 2004: 33). Zde se dotýkáme problému autorizace šajcha k výkonu jeho poslání. Zdá se, že u současné Haqqáníje je legitimizace moci šajcha Názima skrze celou silsilu, včetně transmise uwajsí, jaksi až druhou v řadě. Zásadním aktem naproti tomu bylo svěřeni vedení tariqy Názimovi jeho předchůdcem devětatřicátým mistrem ad-Daghestáním. Je těžké si představit, že by Názim bez tohoto kroku dosáhl potřebného uznání. V každém případě autorizace znamená, že je šajch schopen vést následovníky v souladu s jejich potřebami, jež se týkají Boží přítomnosti a příkladu Proroka, ale také věci veskrze světských. Toto vedení se projevuje mimo jiné i v tom, že šajch Názim osobně deleguje kompetence v rámci tariqy, na příklad k vedení



Obr. 2. Maqám tariqy Naqšbandíja Haqqáníja se nachází nedaleko města Santa Eulàlia na Ibize. Kromě symbolického místa spočinutí šajcha Abdulláha ad-Daghestáního slouží také jako modlitebna, ve které se konají pravidelné čtvrtetní dhikry. Mihráb modlitebny je zdobený barveným štukem. Marocký řemeslník v kompozici využil rostlinných motivů a kaligrafie ke zpracování nápisů „lá iláha illá alláh“ (není božstva kromě Boha), „Muhammad rasúl alláh“ (Muhammad je posel Boží), „bismilláh ar-rahmán ar-rahím“ (ve jménu Boha milosrdného, slitovného), „barakat Muhammad“ (Muhammadovo požehnání) a „Alláh haqq“ (Bůh je Pravda). Atribut Haqq se v rámci všech devětadevadesáti vznešených Božích jmen těší z pochopitelných důvodů značné oblibě.

Fotografie: Daniel Krížek.

společného dhikru praktikovaného v jednotlivých zemích. Akceptace podobných rozhodnutí souvisí se základním požadavkem absolutní důvěry ve velmistra a jeho požadavky či vůli. Jak už bylo řečeno, jeho autorita a prestiž stojí na několika nezpochybnitelných základech, které formálně potvrzují jeho schopnosti. Bez silného osobního náboženského zanícení a charismatu, jímž zjevně disponuje, by však výsledky jeho aktivit zřejmě nebyly tak výrazné.

Kvalifikace mistra nebo také Velkého šajcha má podle Kabbáního čtyři roviny. Musí být vědcem v povinnostech náboženství.²² Musí být vědoucím, tedy disponuje znalostmi o podmínkách stavu excelence, který předpokládá schopnost potlačit vlastní ego a dosáhnout mystických zastavení (maqámát)²³; svědčí ve svém srdci, že je Bůh jedinečný a musí znát jeho atributy skrze víze a jejich zakušení; také musí zažít sebe-zahazení v Boží přítomnosti (faná'). Musí být očištěným, což předpokládá očištění jeho vlastním mistrem; poznal různé úrovně ega, jeho nemoci a defekty; musí znát všechny metody Satanovy, kterými proniká do prsou; musí vědět, jak očistit a léčit žáky s cílem pozvednout je do stavu dokonalosti. Konečně musí být k předchozímu autorizován svým mistrem, přičemž toto povolení se k němu dostává skrze řádovou silsilu od Proroka (ibid.: 34-8).²⁴

Jedním z mnohých aspektů nauky je bezvýhradná nutnost vedení žáka šajchem. Bez zásahů šajchovy vůle je prakticky nemožné nejen dosažení zkušenosti žáka s Boží přítomností, ale i pouhé splnění potřebných podmínek pro tento zážitek, tedy nezbytné zdokonalení osobnosti. Skutečně v Haqqániji spočívá vše na schopnostech šajcha, který je autorizovaným článkem řetězce, skrze který proudí baraka, Boží síla.²⁵ Cesta začíná i končí v šajchovi (Vidich 2000).²⁶ Příslušným způsobem autorizovaný šajch nadaný speciálními schopnostmi představuje opravdové jádro metodologie Haqqánije. Duchovní praktiky či cvičení jsou ve světle tohoto faktu vlastně druhotnými, neboť bez uvědomělého zásahu duchovní moci šajcha není žák schopen tato cvičení správně vykonávat. I proto Haqqánija trvá na nezbytnosti vyhledat šajcha a svěřit se do jeho vůle. Kabbani (2004: 33) se v tomto bodě opírá o koránský verš, jenž říká: „Vy, kteří věříte! Bojte se Boha a buďte s pravdomluvnými“ (9:119). Boží slovo jako trvajícím příkaz zde podle chápání Haqqánije požaduje od člověka najít si a setrvat ve společnosti pravdomluvného nebo také důvěryhodného. Díky jejich společnosti se naučí dobrým způsobem

²² Tato rovina předpokládá bezchybnou znalost 'ibádát, šarií, a různých dalších otázek víry, musí být mimo jiné 'álímim v otázce tawhídu, jednosti Boží. V této souvislosti je zajímavé, že v rozhovoru s A. Vidichem šajch Kabbání zmínil, že „skutečný tawhíd si nikdo nedokáže představit, dokonce ani Muhammad toho nemůže dosáhnout“ a dodal, že kdyby tomu bylo jinak, nemohl by existovat vztah mezi Bohem Stvořitelem a jeho služebníkem (Vidich 2000), citováno v Kabbani, H.M. (2004: 639). Je samozřejmé, že taková interpretace musí být nutně součástí sporu či ideologického soupeření, jež se projevuje mezi stoupenci Haqqánije a nositeli wahhábské doktríny.

²³ Maqám (sg. maqámát) nese dva hlavní významy. Označuje hrob, skutečný i symbolický, řádového světce. Ve výše uvedeném smyslu ovšem představuje jednotlivé stupně na cestě sebezdokonalování mystika. Výčet a posloupnost těchto zastávek se liší podle jednotlivých autorit či tariq.

²⁴ Haqqánija samozřejmě není výjimkou mezi ostatními tariqami co do obliby ilustrovat nejrůznější body své nauky pomocí nejrůznějších podobenství a příměrů. Tak potřebu autorizovaného šajcha vysvětluje Kabbani takto: „Stejně jako nejde moudrý člověk k doktoru, jenž nemá k léčení licenci, tak novic na této cestě musí najít dokonalého průvodce, který obdržel tuto licenci od jeho šajcha“ (Kabbani 2004: 38).

²⁵ Baraka برآة (pl. barakát), Boží požehnání nebo také prospěšná síla sesílaná Bohem na člověka, jež přináší hojnost ve sféře fyzické a zdar a štěstí ve sféře psychické. Viz The Encyclopaedia of Islam I-XII, CD-ROM Edition 2004, Brill Academic Publishers. Heslo „Baraka“.

²⁶ Citováno v Kabbani, H.M. (2004: 649).

a správnému vedení života, neboť vidí, jak jednají s lidmi, jak se chovají ke svým druhům, jak jedí, spí a jak plní náboženské povinnosti. V Haqqániji je oním důvěryhodným právě šajch a je naprosto nezbytné se na tento „maják“ na cestě orientovat. Na tento aspekt nauky Haqqánije poukázal Posten, když da'wu²⁷ Názimovu označil za „přístup životního stylu“ (1992: 4). Ten představuje nepřímý způsob šíření poselství skrze demonstrování vlastní způsob života.

Pro Haqqániji je typické zdůrazňování faktu, že na celém světě může existovat relativně jen velmi málo světců a ještě menší část z nich dosáhne vyšší spirituální úrovně na pětičlenné škále. Těmito úrovněmi jsou qalb (srdce), rúh (duch), sirr (tajemství), chafá' (záhada) a achfá' (vyšší záhada, úkryt). K prvnímu stupni, maqám al-qalb, se vztahuje vše týkající se pozemského světa. A to jak z profánní tak náboženské oblasti. Druhá úroveň, maqám ar-rúh, je již rezervována jen pro světce, kterých je 124 000 tisíc. Na úroveň maqám as-sirr však dosáhne jen 7007 z těchto světců či awlijá'. Na této úrovni, kde jsou narozdíl od předchozí světci dokonale oprostěni od vlastního ega a kam patří i šajch Názim, se odhalují tajemství reality a tajemství Boží. Skrze tento stupeň také světec vede své následovníky. Čtvrtý stupeň obsazuje pouze Prorok a nikdo jiný. A ani ten nebyl schopen proniknout do stupně pátého, který je vyhrazen pouze Bohu.

Šajch Kabbání se poměrně ostře staví proti nárokům kohokoliv na dosažení třetího stupně maqám as-sirr. V rámci Haqqánije by to samozřejmě znamenalo ohrožení výsostné pozice šajcha Názima jako jediné nejzazší autority. „[Mnoho lidí] tvrdí, že také dosáhli stupně Mawláná²⁸ šajcha. Nadto někteří dokonce dělají, jako by byli rovni šajchu Názimovi. Nejsou ani prachem. Byli bychom velmi šťastní, kdybychom byli prachem u nohou Mawláná šajcha.“ (Kabbani 2004: 638).²⁹ Existuje tu však určitý rozpor. Pokud je na světě 7007 světců, kteří dosahují této úrovně, a pokud je zároveň Haqqánija nejlepší a nejpovýšenější ze všech tariq, jak deklarují její autority i následovníci, jak je možné, že je v jejich řadách pouze jeden světec tohoto druhu? Ostatní se tedy nacházejí mezi ostatními tariqami? Badatel se těžko může zbavit dojmu, že si Kabbání tímto nesmiřitelným přístupem připravuje půdu pro svou vlastní výsostnou pozici jako velkého šajcha. Zdá se být jako současný Názimův chalífa a druhá nejviditelnější postava řádu velmi pravděpodobným adeptem pro autorizaci k vedení tariqy po velmistrově smrti. Tento vývoj však rozhodně nelze očekávat s naprostou jistotou.³⁰ V každém případě bude zajímavé sledovat, jak se v potřebném kvalitativním posunem na vyšší úroveň vyrovná příslušný nástupce.

Ono výlučné duchovní postavení velmistra kromě Kabbáního samozřejmě potvrzují lokální šajchové i ostatní členové tariqy. A nakonec i sám Názim uvědoměle

²⁷ Da'wa دعوة (pl. da'wát), v obecném smyslu volání nebo pozvání. V kontextu islámu jde o výzvu k jeho přijetí, v kontextu Haqqánije jde samozřejmě o výzvu k přijetí této specifické cesty či poselství. K problematice da'wy viz například Mendel (1994).

²⁸ Mawláná je honorifický titul užívaný v případech význačných islámských vzdělanců a autorit. Znamená „naš pán“ a jedním z nejznámějších nositelů byl Rúmí (1207–1273).

²⁹ Interview in Saddle River, N.J., by Andrew Vidich, June 26, 1999.

³⁰ Pokud by totiž byla má podezření správná a Kabbání by jednal v uvedeném případě ze sobeckých pohnutek, šlo by v očích šajcha Názima o diskvalifikaci pro tuto funkci. Na nemoci ega je současný Velký šajch citlivý. Salahuddin, lokální šajch působící ve Španělsku, mě pro ilustraci této Názimovy citlivosti seznámil s osudem jiného španělského šajcha, kterému byl al-Haqqánim odebrán určitý vyšší post v místní hierarchii z důvodu nezvládnutého ega (Rozhovor se šajchem Salahuddinem, Santa Eulália, srpen 2007).

tento přístup propaguje ve svých kázáních, v rámci suhby³¹, v přednáškách i při běžných rozhovorech.³² Zcela v souladu s tradicí súfismu při tom hojně využívá podobenství a příměrů.³³

Již jsme vysvětlili, že určitě elitářství v Haqqániji je zároveň jedním z jejích základních stavebních kamenů. Šajch je mnohem více dohlížitelem nad každým stavem svého žáka než pouhým učitelem nauky a průvodcem po předepsaných duchovních cvičeních. A nakonec je prostředníkem, bez něhož se muríd nikdy nesetká s Boží přítomností, i kdyby do té doby s úspěchem zvládl všechny již tak dosti náročné přípravné kroky. Nakonec podle výroku připisovanému dvacátému ze šajchů silsily ʿUbadulláhu al-Ahrárovi je „stín šajcha lepší než dhikr“.³⁴ Tato doktrína s sebou ovšem nese určité další následky, kromě již zmíněného faktu, že se nikdo nemůže vyrovnat šajchu Názimovi. Jak uvádí Vidich (2000),³⁵ podle jeho výzkumů žáci šajcha Názima mohou snadno chápat odevzdání se Bohu a spoléhání se na šajchovu duchovní schopnost jako dvě identické věci. A dodává, že tripartitní metodologický systém tariqy uvedený výše vede žáka spíše k výběru mezi spoléháním se na vlastní úsilí v praktikování dhikru a chvályhodných činů a úplným odevzdáním se šajchovi s naprostou důvěrou v jeho moc. Mé dosavadní výzkumy sice existenci takového striktního dilematu potvrdit nemohou, ani jej však úplně nevyvracejí.

Následkem preferování úplného spoléhání na šajcha-prostředníka by však mohlo docházet k tomu, že oproti minulosti stále méně súfiů bude dosahovat schopnosti dostat se jakkoli za elementární úroveň dhikru, což na základě pozorování ʿUmara Bírbalího tvrdí Buehler (1998: 189).³⁶ Lindholm (1998: 229) pak zmiňuje riziko, že tendence šajchů činit si stále větší nároky na vlastní moc a zároveň na oddanost a sebeobětování svých následníků může vést k delegitimizaci celého súfijského hnutí.³⁷ Toto nebezpečí však v případě Haqqánije, čím dál pevněji se zakořeňující v západní Evropě a Spojených státech, zdá se nehrozí.

³¹ Suhba *صحبة* Důvěrná rozmluva mezi šajchem a jeho žákem, vedená na vysoké spirituální úrovni. Viz Schimmel, A. (1975: 366). Může mít jak formu vize, tak rozhovoru při fyzické účasti obou (nebo více) aktérů. Může však také představovat obecně přednášku Velkého šajcha.

³² Sám Názim se, alespoň podle běžně propagované představy, brání zapisování svých myšlenek, přednášek a proslavů. Ovšem činí tak za něho jiní. Viz například al-Haqqani (2002–2007, 2008, 1998).

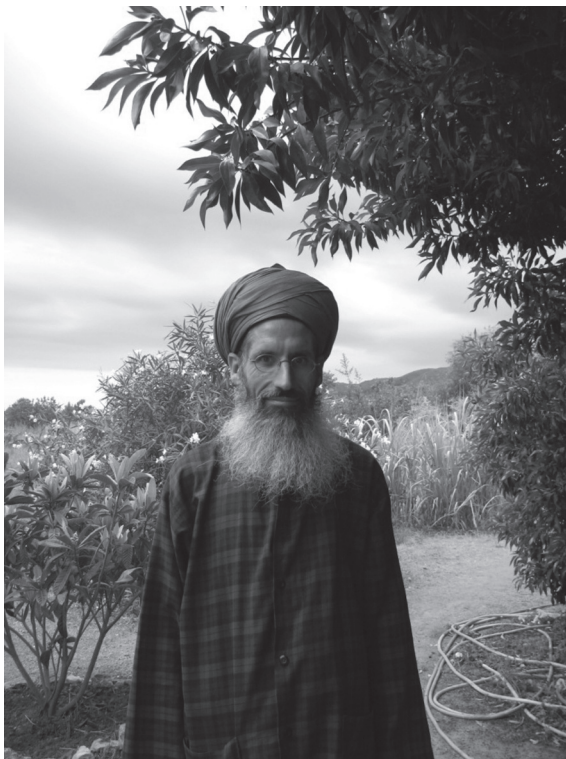
³³ Osobně mám velmi rád připodobnění vztahu žáka a šajcha k vybité autobaterii v zimním období, kdy je možné oživit ji jen dodáním potřebné energie z jiné, fungující baterie pomocí propojovacích kabelů. Obě přitom vypadají identicky, při přenosu energie není nic slyšet, nicméně po nějakém čase mrtvá baterie ožije a je schopna nastartovat auto. Odpustíme-li autorovi určité rezervy, jež má tento příměr po technické stránce, jeho smysl je zřejmý.

³⁴ Tento Ahrárův citát, který si Le Gall (2005) zřejmě pro jeho půvab vybrala jako název jedné z kapitol, zprostředkoval Ahmad Sirhindí. Viz Haar, J.G.J. (1992: 76). Pro modifikovanou verzi téhož viz Kabbani, H.M. (2004: 257).

³⁵ Citováno v Kabbani, H.M. (2004: 554).

³⁶ Bírbalí, Muhammad ʿUmar. Inqilāb al-haqqat. 2d ed. Lahore: Āftāb-i ʿĀlam Press, n.d. Zmiňované výzkumy se ovšem týkaly Pákistánu.

³⁷ Antropolog (sic!) Charles Lindholm se ve své studii, v jejímž závěru potvrzuje delegitimizaci súfismu na Blízkém východě právě pro shora uvedené důvody ve spojení s nástupem modernity, snaží „objektivně“ popsat vývoj charismatického súfismu a důvody, které vedly k jeho samotnému vzniku. V těchto důvodech se, alespoň podle mého názoru, nemýlí. Čtenář se však nemůže ubránit dojmu, že Lindholm súfismus v rámci sunnitského islámu prezentuje jako něco eticky vadného, antagonistického vůči tomu, co sám nazývá v principu rovnostářským ideálem islámské společnosti. Prezentuje islám jako něco daného, objektivního. Zdá se dokonce, že mluví o islámu, jakým by chtěl, aby byl. Říká například „V principu, sunnitský islám je rozhodně anti-autoritářský“ (1998: 209) nebo „tato tendence (tj. rostoucí



Obr. 3. Salahuddín, lokální šajch tariqy Naqšbandíja Haqqáníja na Ibize.
Fotografie: Daniel Křížek.

Ve světle předchozích poznatků o roli šajcha v nauce Haqqáníje a jeho reálném významu můžeme učinit následující závěr. Buehlerova relativně velmi přímočará teze o transformaci z šajcha-učitele přes šajcha-řídícího na šajcha-prostředníka snad platí pro indickou Mudžaddidíju, v případě Haqqáníje ji však nelze uplatnit. Byla by příliš zjednodušující. Výše jsme uvedli, že vzhledem ke genealogii Naqšbandíje, roli proroka Muhammada v silsile a duchovnímu přenosu uwajsi bylo zřejmě stále větší akcentování mediační úlohy šajcha nevyhnutelné. V rámci Naqšbandíje k tomu došlo nejspíše již v patnáctém století, aniž by ovšem došlo k úplné negaci ostatních prvků nauky, jako je dhikr a podobně. Totéž platí i pro

moci charismatických šajchů) byla v protikladu k obecnému kulturnímu étosu rovnosti a autonomie“ (ibid.: 229). Čtenář se může jen bezmocně ptát, zda tedy súfi, ať už šajch-autorita nebo řadový člen tariqy tuto autoritu uznávají, již nemůže být chápán jako sunnita; zda význam přikládán kategorii „sunnitský islám“ nezáleží spíše na interpretaci konkrétního věřícího sunnity než západního vědce; co že je to vlastně ten „obecný kulturní étos“; co je to „tradiční Blízký východ“ (ibid.: 223); zda to, jaký charakter bude mít sunnitský islám, neurčili spíše sami lidé výkladem zjevení než Slovo samo a tak dále. Autor jednoznačně vězí v té tradici západního orientalismu, jež tolik vadila Edwardu Saidovi. Na závěr této poněkud podrážděné poznámky již jen pro pobavení: „Ideál individualismu a egalitářství je tak radikální v islámu, že Muhammad, nositel Božího poselství pro lidstvo, není nikde v Koránu prezentován jako Bůh sám...“ (ibid.: 210).

současnou Haqqáníji. Tedy, šajch v této taríce je rozhodně šajchem-prostředníkem, což nevyhnutelně vyplývá z různých stránek její metodologie, které jsme zmínili. Kvůli jejím dalším aspektům však musí zastávat i obě další role, učitele a řídicího či vůdce. Žáci tariqy, narozdíl od svého šajcha nedokonalí a nezkušení, potřebují vést při plnění povinností spojených s osobním duchovním rozvojem, při provádění duchovních cvičení a podobně. A tato „multifunkčnost“ šajcha zdaleka nemusí být výsadou Haqqáníje. Jak poznamenává Le Gall, „žádný druh súfismu nebyl možný bez zprostředkování živého šajcha“ (2005: 158). Jak totiž praví již stará súfijská přísloví, „súfí, který neměl šajcha, je sám zodpovědný za to, že se Satan stal jeho průvodcem“ nebo „strom, který roste, aniž by se o něho někdo staral, dává listí, ale žádné ovoce“ (ibid.: 158).³⁸

Adab

S rolí šajcha v taríce bezprostředně souvisí komplex pravidel, poučení a rad pro jeho žáky, adab. Podle Encyklopedie islámu³⁹ je etymologie slova následující: ze singuláru da'b, „zvyk“, „obyčej“ byl vytvořen plurál ádáb a z něho opět singulár adab. V nejstarším smyslu může být považováno za synonymní k sunně, s významem „zvyk“, „zdeděná norma chování“. S vývojem tohoto pojmu došlo k akcentování dvou aspektů, etického a praktického či sociálního. Adab mohl postupně představovat vyšší kvalitu duše, etiketu v nejrůznějších oblastech lidského konání včetně náboženského, ale také soubor znalostí či dovedností nezbytných pro výkon konkrétního povolání nebo pro zastávání určité sociální funkce.⁴⁰

Nás však zajímá především první zmíněná rovina. V kontextu súfijských tariq adab představuje zejména pravidla chování pro své členy.⁴¹ Tato pravidla se v první řadě týkají chování žáka vůči jeho šajchovi, určují ovšem také normy pro kontakty mezi řadovými členy tariqy, pro jednání s většinovou společností. Pravidla se dotýkají stravování, oblékání a dalších oblastí života členů řádu. Jako jeden z nejznámějších příkladů manuálu, který tyto požadavky shrnuje, lze uvést Abú an-Nadžíbúv⁴² Ádáb al-murídín, „Způsoby noviců“.⁴³ Je pozoruhodné, jak podotýká Knysh, že al-Nadžíb nově využil tradiční koncept ruchsa⁴⁴ způsobem,

³⁸ Obě přísloví, první připisované Abú Jazidovi al-Bistámímu a druhé Abú 'Alímu ad-Daqqáqovi, uvádí Trimmingham (1971: 183–184) podle al-Hujwírí, (1936), respektive Suhrawardí (1939).

³⁹ Srovnej The Encyclopaedia of Islam I–XII, CD-ROM Edition 2004, Brill Academic Publishers. Heslo Adab.

⁴⁰ Pro obecnější přehled konceptů adab a wird viz například Metcalf, B. (1983), respektive Padwick, C. (1996) nebo Trimmingham, J. S. (1971).

⁴¹ V kontextu tariqy pojem adab vyjadřuje nejen správné provádění náboženských povinností, ale také úplný životní způsob murída. V rovině náboženských povinností se adab vztahuje především na modlitby a pro tariqy specifická denní duchovní cvičení. V takto úžeji vymezeném kontextu jde v případě adab vlastně o striktně vyžadovanou tradiční část duchovní praxe. Adab je zde doplňován kategorií wird, která označuje soubor cvičení dodatečných – nikoli však opominutelných – prohlubujících účinek či zesilujících efekt první části. V dnešní arabštině slovo adab označuje především obecně literaturu.

⁴² Abú al-Nadžíb 'Abdulkáhir b. 'Abdulláh al-Bakrí Díjá' ad-Dín as-Suhrawardí (1097–1168), sunnitský mystik, jedna z určujících postav velké tariqy Suhrawardíja.

⁴³ Viz Milson, M. (ed.) (1977), Netton, I.R. (1999).

⁴⁴ Ruchsa, doslova „povolení“, je z pohledu islámského práva rozhodnutím, které zmírňuje nebo ruší určitou povinnost. V případě lidských skutků, které se vztahují přímo k Bohu, „ibádát“, se ovšem počítá s jejich pozdějším nahrazením. Například v případě nutnosti přerušit ze zdravotních důvodů půst v Ramadánu se počítá s jeho nahrazením později mimo posvátný měsíc. Protikladem konceptu ruchsa je 'Azíma (pl. 'Azá'im), doslova „odhodlanost“, která zahrnuje vše z pohledu islámského práva

kteřý narozdíl od tradice umožňoval některým členům tariqy mít příjmy převyšující jejich bezprostřední potřeby, nákladně se oblékat, pěstovat vztahy s vládci, užívat si delikátních jídel, světské poezie a podobně. Na oplátku měli podporovat súfijské společenství dary (2000: 194). Tyto úlevy od jinak přísnějších pravidel řádu se však týkaly jen určité kategorie učedníků, takzvaných muhibbún, „milujících“ či sympatizantů, kteří se chtějí podílet a podílejí na duchovním bohatství řádu, ovšem nejsou z určitých důvodů schopni se bez výjimky podřídit všem řádovým požadavkům. Naqšbandija Haqqánija také rozlišuje více kategorií následovníků⁴⁵, podle mých poznatků se však již konceptem ruchsa nezatažuje. Bez ohledu na typ příslušnosti k tarice není případné bohatství chápáno jako apriori závadné. Skutečností či vlastností, které jsou naopak na překážku duchovnímu rozvoji, je větší množství a jsou povětšinou spojeny s egem člověka.⁴⁶

Již bylo řečeno, že v rámci Haqqánije se jedine skrze osobu šajcha-světce, šajcha-prostředníka může muríd dotknout Boží přítomnosti. Muríd se bez zprostředkující role šajcha nikdy, ani po celoživotním úsilí, nedostane na úplný konec cesty súfije. Šajch a jeho určité skryté duchovní síly drží tariqu pohromadě. Jak s určitou nadsázkou říká Werbner, která studovala Naqšbandiju v Pákistánu, „nemusíte opustit váš domov, vaši ženu a podobně. Jsou jen dvě věci, které musíte dělat: následovat sunnu Prorokovu a respektovat, milovat vašeho šajcha“ (2003: 204). Dodržování sunny je u Naqšbandije, tradičně zdůrazňující nezbytnost dodržování šarii, přirozené. Obecně sunna, pochopitelně různým způsobem interpretovaná, stála nejen v súfismu za vytvořením určitých ritualizovaných způsobů, které se žáci tariq pokoušejí napodobovat. Buehler podotýká, že „vědomé utváření niterného a vnějšího chování po vzoru Muhammada se také stalo explicitním zdrojem autority súfijů“ (1998: 19)⁴⁷. U Naqšbandije, která je někdy označována jako tariqa Prorokova, to platí tím spíše. Sunna a adab jsou naprosto ústředními pojmy v myšlení a ortopraxi této tariqy.

Druhá ze dvou výše uvedených základních povinností, tedy bezvýhradný respekt vůči šajchovi, je vymezena, ať už psaným nebo nepsaným souborem adab. U Haqqánije se badatel, pokud jde o psaná pravidla, s nějakým vyčerpávajícím seznamem nesetká, v příslušné literatuře nalezne spíše obecná nabádání či poučení, s oblibou doplněná příklady ze života světců řádové silsily.⁴⁸ Příslušná pravidla je třeba odporovat přímo v terénu, seznámit se s nimi prostřednictvím výpovědí jednatelů žáků, jednak samotných šajchů tariqy. Dalším cenným zdrojem jsou pak samozřejmě relevantní antropologické práce.⁴⁹ Poznatky získané využitím všech předchozích možností lze shrnout následujícím způsobem.

obecně přikázané. V súfismu jsou tyto protiklady chápány spíše v etickém než v přísně právním smyslu. ⁴⁵ *ʿAzima* zde označuje kvalitativně vyšší způsob jednání, které se vyznačuje pevným odhodláním a pevným cílem, přičemž životní způsob charakterizovaný ruchsou je pro nedostatek předchozích charakteristik nižší kvality.

⁴⁵ Těmi jsou v zestupné muhib („zamilovaný“, v podstatě sympatizant), muḥtaḍ (začátečník), muṣtaʿid (pokročilý, připravený), muríd (plnohodnotný žák tariqy, odhodlaný, aspirant). Kategorizace samozřejmě reflektuje úroveň dosaženého osobního rozvoje v rámci tariqy.

⁴⁶ Tyto rysy popisuje podrobně Kabbani (2006).

⁴⁷ Buehler v tomto kontextu zmiňuje zejména marockou Džazúljíj v patnáctém a indickou Muḏzaddidjij v sedmáctém století (1998: 19).

⁴⁸ Viz například Kabbani, H.M. (2004: 41–44) nebo Kabbani, H.M. (2006: 43–50).

⁴⁹ Viz zejména Buehler, A.F. (1998); Werbner, P. (2003); Vidich, A.W. (2000), citováno v Kabbani, H.M. (2004: 552–653).

Adab představuje jednak správné plnění náboženských povinností, zároveň je určitým synonymem pro celý životní způsob murída, přičemž mezi hlavní cíle této etikety patří zdokonalování charakteru žáka, kontrola jeho ega a správný postoj žáka k šajchovi (Vidich 2000).⁵⁰ V rámci Haqqáníje existují dvě roviny chování (adab) vůči šajchovi, vnitřní a vnější (Kabbani 2004: 41). Ve vnější rovině celý „protokol spočívá na množství pravidel etikety zahrnujících vnější jednání i vnitřní uvažování v šajchově přítomnosti“, přičemž toto „vnější chování by mělo odrážet vnitřní přístup důvěry a podřízení se šajchovi“ (Vidich 2000).⁵¹

Vnitřní rovina adab předpokládá, že se žák naprosto podřizuje vůli šajcha, smíří se s ní a řídí se jeho rozkazy a radami, neboť šajch je nesrovnatelně zkušenější a znalý Pravdy, Cesty a Božího zákona. „Stejně jako se nemocný odevzdává svému doktoru v rámci léčení, tak i učedník, nemocný ve svém chování a jednání, se odevzdává šajchově zkušenosti, aby byl vyléčen“ (Kabbani 2004: 41). Žák se nesmí ohrazovat vůči způsobu, kterým jej šajch instruuje a kontroluje. Předpokládá se totiž, že každý šajch má svůj vlastní způsob jednání se žáky, který byl autorizován jeho vlastním učitelem. „Kdokoli otevře dveře kritice vůči šajchovi a jeho přístupu k žákům a jejich jednání bude potrestán a bude izolován od duchovního vědění. Kdokoli řekne svému šajchovi ‚proč, nikdy neuspěje.‘“ (ibid: 42).⁵² Požadavek poslušnosti je ve vztahu šajch-učedník ústřední. Celá tariqa je metodologicky závislá na živém šajchovi, který disponuje duchovním spojením s Prorokem. Poněkud jednostranný vztah šajch-žák a zároveň roli šajcha coby zprostředkovatele ospravedlňuje Kabbání poukazem na podle něho analogický vztah mezi Muhammadem a Džibrílem, jenž byl zprostředkovatelem Božích zjevení. Smysl tohoto vztahu podle Kabbáního tkví v tom, že nás poučuje o nutnosti učitele, bez kterého nelze ničeho dosáhnout (Vidich 2000).⁵³ Připravenost žáka snášet a vykonávat příkazy šajcha pak vypovídá o stupni jeho rozvoje, nedostatek ochoty může znamenat zahanbení v rámci tariqy. Žák nesmí uvažovat o výměně šajcha, musí však ostatní šajchy respektovat.

Žák si také musí uvědomovat nebo být připraven na to, že i šajch se může dopustit chyby, která mu však nezabrání v tom, aby případně pozvedl murída k Boží přítomnosti. Tento na první pohled alibistický požadavek má neotřesitelnou oporu v argumentu, že šajch samozřejmě není Prorokem, který jediný z lidí byl neomylný (Kabbani 2004: 42). Žák tedy musí případnou chybu odpustit. Werbner upřesňuje, že žák musí věřit, že šajch koná vždy správně, i když vidí (jeví se mu to tak), že jde o chybu, neboť nemůže vědět, co se za tím vším skrývá (2003: 204). Dále musí žák ctít a respektovat šajcha v jeho přítomnosti i nepřítomnosti. Musí být upřímný a loajální k šajchovým druhům.

Žák musí svého šajcha vroucně milovat.⁵⁴ Vztah mezi šajchem a žákem, který je v zásadě primárně založen na „výměně loajality žáka za náboženský produkt či poselství šajcha“ (Bottcher 2000), se podle ideálního vývoje vyvine z prvotní potřeby duchovního vedení v lásku. Ta je samozřejmě platonická, čistě duchovní,

⁵⁰ Citováno v Kabbani, H.M. (2004: 572). Srovnej s Buehler, A.F. (1998: 148), který v tomto kontextu také odkazuje na Qánúngúí, Q. (? : 161).

⁵¹ Citováno v Kabbani, H.M. (2004: 572, 574).

⁵² Kabbání zde cituje názor Ibn Hadžara al-Hajtámího z jeho díla Fatawa hadíthíja. Ibn Hadžar (1503–1566) byl významný představitel šáfiovské právní školy.

⁵³ Vidich, A. Interview s Hišámem Kabbáním, 1999, citováno v Kabbani, H.M. (2004: 574–575).

⁵⁴ Lásky k šajchovi je také nezbytným předpokladem, mezi jinými, pro postup v rámci různých úrovní učednictví.

ovšem bezpodmínečná (Kabbani 2006: 44).⁵⁵ Kombinace přešlého, jak poukazuje Bottcher (2000), má za následek nejen to, že se pro žáka stává šajch duchovním otcem, ale ono duchovní spojení se šajchem se může stát důležitějším než biologický vztah s vlastními rodiči. Na základě vlastního výzkumu bych dodal, že se může měnit nejen vnímání důležitosti biologického, ale především sociálního vztahu s původní rodinou.⁵⁶

Vnější rovina adab klade na žáka následující nároky. Musí bezvýhradně souhlasit s názory šajcha. Jinak řečeno, nesmí s ním nesouhlasit, což platí nejen pro členy řádu. Totéž chování se očekává i od hostů nebo jako v mém případě od badatele. Tento, byť nepsaný požadavek výzkumníkovi značně komplikuje práci, neboť už pouhá námitka v rámci živější diskuse může být snadno vykládána jako projev neucty či drzosti.⁵⁷ V kontaktu se šajchem se musí žák chovat zdvořile, vůči šajchovi používat uctivého a měkkého tónu hlasu, vyhýbat se zívání, smíchu, zvyšování hlasu, mluvení bez dovolení a mluvení k jiným v šajchově přítomnosti, sezení neslušným způsobem, kterým je chápáno zejména roztahování nohou, případně také směřování špiček chodidel přímo k šajchovi (Vidich 2000).⁵⁸ Žák musí sloužit svému šajchovi a snažit se být mu užitečný, jak je to jen možné. Nesmí, alespoň bez dovolení, používat šajchovy věci a musí respektovat vše, co se nalézá v šajchově obydlí, lidi i zvířata.

Zajímavým aspektem nároků na žáka je požadavek, aby z šajchových promluv při komunikaci s jinými lidmi nezmiňoval to, čemu příslušný posluchač nemůže porozumět. Kabbani (2004: 43) na podporu tohoto nároku uvádí jeden z hadíthů: „Alí vyprávěl: mluví k lidem takovým způsobem, kterému mohou rozumět, protože nechceš, aby odmítli Boha a Jeho Proroka.“

Žák musí vyhledávat přítomnost šajcha a navštěvovat jej tak často, jak je to jen možné. Kdykoli šajch přichází nebo odchází, všichni ostatní vstávají a sedají až po odchodu šajcha nebo po jeho usazení. Při setkáních, pokud je to umožněné dispozicí místnosti, sedí žák níže než šajch, totéž platí pro ženy. Těm v žádném případě není nijak bráněno kontaktu se šajchem, obvykle se však předpokládá, že jak při neformálních, tak při formálních příležitostech (dhikr) vytvoří skupinu v zadní části místnosti. Vidich (2000), který v rámci terénního výzkumu u Haqqánije měl možnost pobývat přímo v Lefke u šajcha Názima, hovoří o relativně striktním oddělení obou pohlaví, která jsou odrazována od vzájemného „bratření se“.⁵⁹ Má zkušenost s Haqqánijou ve španělských podmínkách je do jisté míry odlišná. Při setkáních s lokálními šajchy jsem tento přístup nezaznamenal. Při neformálních setkáních ani před samotným začátkem modliteb nebo dhikru muži s ženami čile konverzují, často ve velmi rozjařeném duchu, aniž by to znamenalo vraštění obočí

⁵⁵ Ohledně problematiky lásky v súfismu, ve vztahu k Bohu, k šajchovi, viz například Werbner, P. (2003); Valiuddin, M. (?); Abrahamov, B. (2003).

⁵⁶ Z výpovědí některých informantů vyplývalo, že v jejich zájmech stojí biologická rodina skutečně až na druhém místě za „rodinou“ tariqy. V rámci dotazovaného souboru informantů šlo však o výjimky. Nadto nebylo v kontextu této otázky možné nijak ověřit, zda nejde o účelové, „módní“ výpovědi. Uvedené tvrzení je tedy třeba chápat jako pouhou hypotézu.

⁵⁷ Pohoršení takový prohrěšek vyvolá spíše u přítomných řadových členů, než u samotných šajchů. I ti však nemusí být nutně připraveni na nesouhlas, jak mohu dosvědčit po diskusi o smyslu vysokého školství se šajchem Umarem v Orgivě, kdy jsem svou „nevychovaností“ vyvolal nechtěnou, skrývanou, ovšem přesto patrnou nevoli.

⁵⁸ Citováno v Kabbani, H.M. (2004: 573).

⁵⁹ Citováno v Kabbani, H.M. (2004: 573).

šajchova. Šajchové se naopak zdají být potěšeni takovou pozitivní atmosférou a ani z rozhovorů, které jsem s nimi vedl, nevyplývalo, že by si byli vědomi nějaké nepatřičnosti v tomto ohledu.⁶⁰ Co se týče dhikru a role žen v něm, nelze u španělské Haqqánije hovořit o jediném vzoru. Tradiční rozmístění účastníků podle pohlaví, tedy muži bezprostředně před mihrábem a šajchem a ženy v zadní části modlitebny, je dodržováno v Santa Eulálii, naopak na tomto oddělení netrvá šajch Mahmúd v Madridu⁶¹, praxe v Orgivě se nachází někde mezi dvěma předchozími příklady. Je však třeba zdůraznit, že při vykonávání pěti povinných denních modliteb nepřichází míšení pohlaví v úvahu a ženy se zcela v souladu s tradicí modlí za muži v zadní části daného prostoru. Zmíněná benevolence má několik důvodů. Západní prostředí, ve kterém španělská Haqqánija působí, jde přirozeně proti segregaci pohlaví. Nadto většina účastníků dhikrů Naqšbandíje ve Španělsku jsou evropští konvertité, kteří v tomto prostředí vyrostli.⁶² Uvedené rozdíly v praxi jednotlivých šajchů lze pak přisoudit především kulturnímu zázemí jejich manželek. Šajch Salahuddin je ženatý s Maročankou, šajch Mahmúd s Mexičankou a šajch Umar se Španělkou.

Adab se kromě jiného dotýká také vhodného oblečení. Pokud jde o oblékání mužů, není příliš akcentován. Vidich (2000) uvádí, že jinak je tomu u žen na Kypru, u kterých se především předpokládá nošení hidžábu. Dodává, že ženy přicházející ze Západu mají kvůli svému kulturnímu zázemí problémy s přijetím tohoto kódu, nicméně jsou schopné chápat jej jako menší obět, jež má nějaký vnitřní význam.⁶³ Španělská zkušenost je i v tomto odlišná. Samozřejmě se u žen v rámci kódu předpokládá zakrytí celého těla kromě rukou a chodidel, šátek nicméně není požadován striktně. Pokud jej ženy nosí, činí tak poněkud ledabyle. I šaty, jež nosí na setkáních, jsou často ne snad vyzývavé, ale moderní či módní, velmi barevné, ne výhradně decentní.

Adab samozřejmě zahrnuje ještě další aspekty a detaily chování žáka k šajchovi, které se liší v závislosti na regionu, na postavě šajcha, pochopitelně na různých tariqách. Buehler (1998: 149) například uvádí, že by se žák neměl dívat šajchovi přímo do tváře.⁶⁴ Samozřejmě vycházel z indické reality. Společně s Vidichem (2000) však musím potvrdit opačnou zkušenost. Žák, a není mu v tom nijak bráněno, spíše doslova zírá do tváře či očí šajcha, aby pokud možno skrze něho obdržel Boží milost, fajd.⁶⁵ Adab, mezi jinými stránkami, na jejichž rozbor zde již není místo, zahrnuje také požadavky na chování člena k ostatním žákům tariqy.⁶⁶

⁶⁰ Rozhovory s šajchem Salahuddinem, Santa Eulália, srpen 2007 a únor 2008; s šajchem Umarem, Orgiva, srpen 2007; s šajchem Mahmúdem, Madrid, červenec 2008.

⁶¹ Šajch Mahmúd byl delegován Názimem k vedení dhikrů v Madridu a okolí. Páteční dhikry se konají tedy nejen v Madridu samotném, ale střídavě i v širším okolí hlavního města.

⁶² Přesnou skladbu členů Haqqánije ve Španělsku není snadné zmapovat. Podle mých zkušeností se třemi místními komunitami mohou říci, že převažují konvertité španělské, angličtí, méně jsou zastoupeni Němci a konečně menšinu tvoří „muslimové narozením“, převážně Maročané. Takový obraz však vyplývá především z návštěvnosti čtvrtčních, respektive pátečních dhikrů. Ke stanovení přesného poměru ovšem tento samotný ukazatel přirozeně nepostačuje.

⁶³ Citováno v Kabbani, H.M. (2004: 573).

⁶⁴ Buehler (1998) v této souvislosti uvádí jako zdroj 'Ináyatulláh, M. (1959).

⁶⁵ Fajd, فيض, Boží milost a požehnání, kterou je šajch, světec obdařen. Přesněji řečeno je obdařen schopností tuto milost nebo také energii předávat. Lokální šajchové touto schopností samozřejmě nadáni nejsou. Ani v jejich případě však Buehlerem popisovaný zákaz neplatí. Fajd je jedním ze stěžejních konceptů v metodologii Naqšbandíje.

⁶⁶ Přístup k ostatním žákům tariqy zahrnuje následující požadavky: udržovat respekt vůči nim, v jejich

Závěr

Jak již bylo řečeno v úvodu, metodologie taríqy Naqšbandíja Haqqáníja je velmi komplexní a obsáhlá a nemohlo jí zde být věnováno tolik prostoru, kolik by zasluhovala. Čtenář se tak musel spokojit s její velmi stručnou charakteristikou a pouhým výčtem základů, na kterých stojí. Jedním z těchto fundamentů je postava Velkého šajcha, jehož profilem, kvalifikací a působením se tato studie primárně zabývá. Šajch, velmistr řádu, v prvé řadě ochraňuje, dotváří a šíří duchovní nauku či doktrínu řádu. Jeho kvalifikace pro tuto roli spolu s jeho autoritou je zabezpečena především pozicí v řetězci velmistřů řádu (awlijá), osobnostními předpoklady spolu s náboženským vzděláním, obdrženou transmisí duchovního vědění, které je jednak schopen získávat od předchozích šajchů řetězce, jednak je umí předávat svým žákům, a konečně důležitou roli také hraje osobní charisma. Takto vybavený šajch, představující „prorocký model“, dohlíží na duchovní rozvoj svých žáků, osobními rozhodnutími buduje hierarchii řádu. Autorizuje tak například pokročilejší žáky k vyučování a vedení dhikrů v jednotlivých zemích a místech. Tito lokální šajchové nedosahují spirituální úrovně svého učitele, jejich postavení v hierarchii také není nezvratné. Velmistr hraje nezastupitelnou úlohu v duchovním rozvoji svých žáků. Bez jeho přičinění nejsou učedníci schopni úspěšně se potýkat s nemocemi vlastního ega, což je kromě správného vykonávání duchovních cvičení zásadní podmínkou pro dosažení žádoucího splynutí s Boží realitou, získání transmise Boží energie (fajd). Ani v této konečné fázi se žák neobejde bez zprostředkovatelské role svého šajcha. Své duchovní působení šajch realizuje různými prostředky, skrze přímou výuku v přítomnosti žáka, skrze rábitu, suhbu, může ovšem také vstupovat do vědomí učedníka v jeho nepřítomnosti a instruovat jej skrze určité seslané vize. Aby mohlo být toto působení účinné a úspěšné, žák (muríd) se nesmí odchylovat od souboru pravidel adab, z nichž nejdůležitější je v tomto kontextu požadavek absolutní poslušnosti, důvěry a lásky žáka vůči svému šajchovi. Příkazy a doporučení šajcha se přitom netýkají výhradně duchovních záležitostí, často přímo ovlivňuje i věci (zdánlivě) ryze světské povahy, jako je výběr zaměstnání žáka, místo jeho pobytu a podobně.

Naqšbandíja Haqqáníja se zejména díky úsilí, zápalu a osobnímu příkladu šajcha Názima Ádila al-Haqqáního během posledních tří desetiletí stala velmi úspěšnou taríqou zejména na Západě, kde již přivedla ke konverzi k islámu tisíce lidí, zejména v Anglii, Německu, Španělsku i ve Spojených státech. Již tento fakt je sám o sobě jistě dobrým důvodem pro zkoumání a poznávání této specifické větve islámské mystiky, ke kterému se tato skromná studie snaží přispět.

přítomnosti i nepřítomnosti, nepomlouvat je; pokud je to nutné, radit jim, s cílem posílit je, přičemž rada musí být nabízena v soukromí, s mírností, oprostěná od souzení a arogance; ten, komu je razeno, musí radu přijmout, užít ji a být vděčný; o ostatních žácích smýšlet jen dobře a nesoustředit se na jejich špatné vlastnosti; pokud se omlouvají, přijmout omluvu; usmířovat je; podpořit je, pokud je na ně útočeno; nesnažit se o vůdcovství, chápat všechny jako sobě rovné; projevovat pokoru vůči ostatním. (Kabbani 2004: 44).

Seznam použité literatury

- Abrahamov, B.** 2003. *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of al-Ghazali and al-Dabbagh*. London: Routledge.
- Algar, H.** 1990. „A brief history of the Naqshbandi order.“ In: Popovic, A. – Zarccone, T. (eds.), *Naqshbandis*. Istanbul: Isis, 9–49.
- Ansari, M. A.** 1997. *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Bayrak, T.** (tr.) 2004. *Ibn Arabi, the Tree of Being: An Ode to the Perfect Man*. London: Archetype.
- Bírbalí, M.U.** *Inqiláb al-haqíqat*. Lahore: Áftáb-i 'Álam Press.
- Bottcher A.** 2000. *The Naqshbandiyya in the United States*. (tr. Adil James) Dostupné na: <http://www.naqshbandi.org/naqshbandi.net/www/haqqani/features/naqshbandiyya_in_us.htm>; [5.5.2009].
- Buehler, A.F.** 1998. *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*. Columbia: University of South Carolina Press.
- The Encyclopaedia of Islam I–XII*, CD-ROM Edition 2004, Brill Academic Publishers.
- Le Gall, D.** 2005. *A culture of Sufism: Naqshbandīs in the Ottoman world, 1450–1700*. Albany: State University of New York Press.
- Haar, J.G.J.** 1992. *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindí (1564–1624) as Mystic*. Leiden: Brill.
- al-Haqqani, N. A.** 2002–2007. *Liberating the soul: A guide for spiritual growth*. Volumes I.– VI. Fenton: Islamic Supreme Council of America.
- al-Haqqani, N. A.** 2008. *Islam, la libertad de servir*. Madrid: Manuscritos Editorial.
- al-Haqqani, N. A.** 1998. *Secret desires*. London: Healing Hearts.
- Mrbek, I.** 1972. Korán. Praha: Academia.
- al-Hujwiri, A.** 1936. *Kashf al-mahjúb*. Abridged tr. R. A. Nicholson, London: G.M.S. Husayn, Z. 1984. *Umdat al-sulúk*. Karachi: Ahmad Brothers Printers.
- ‘Ináyatulláh, M.** 1959 [1911]. *Maqámát-i irshádiyya*. Urdu translation by Muhammad Alláh Khán. Ma‘árif-i ‘ináyatiyya. Lahore: Muhammadí Press.
- Kabbani, H.M.** 2006. *The Sufi Science of Self-Realization: A Guide to the Seventeen Ruinous Traits, the Ten Steps to Discipleship and the Six Realities of the Heart*. Louisville: Fons Vitae.
- Kabbani, H.M.** 2004. *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*. Fenton: Islamic Supreme Council of America.
- Kropáček, L.** 2008. *Súfismus, dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad.
- Krížek, D.** 2008. „Ibiza, dhikr s Naqšbandíjou Haqqáníjou.“ *Nový Orient* 63: 4, 34–37.
- Lindholm, Ch.** 1998. „Prophets and pirs: charismatic islam in the Middle East and South Asia.“ In: Werbner, P. – Basu, H. (eds.), *Embodying Charisma: Modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults*. London: Routledge, s. 209–233.
- Meier, F.** 1994. *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Istanbul: Franz Steiner.
- Mendel, M.** 1994. *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islamu*. Brno: Atlantis.
- Metcalf, B.** 1983. *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Los Angeles: University of California Press.
- Milson, M.** (ed.) 1977. *A Sufi Rule for Novices: Kitáb Adáb al-murídín of Abú al-Najíb al-Suhrawardí. An abridged translation and introduction*. Cambridge: Mass.
- Netton, I. R.** 1999. „The breath of felicity. Adab, ahwál and maqámát and Abú Najíb al-Suhrawardí.“ In: Lewisohn, L. (ed.), *Classical Persian Sufism: from its origins to Rumi (700–1300)*. Oxford: Oneworld Publications, 457–482.
- Nicholson, R. A.** 1921. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nykhsh, A.** 2000. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill.

- Ostřanský, B.** 2008. *Hledání skrytého pokladu, antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví*. Praha: Orientální ústav AV ČR.
- Ostřanský, B.** 2004. *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky. Úradky Boží pro nápravu lidského království šajcha Muhjiddína ibn Arabího*. Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky.
- Padwick, C.** 1996. *Muslim devotions: A study of prayer-manuals in common use*. Oxford: Oneworld Publications.
- Posten, L.** 1992. *Islamic Dawah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. Oxford: Oxford university Press.
- al-Qur'án al-Karím** 2006. Káhira: Maktabat aš-šurúq al-hawálíja.
- Qánúngú'í, Q. ?.** *Dhikr-i mubárak: mašá'ich-i sádát-i Makán Šaríf*. Lahore: Muazzam Printers.
- Sa'íd, A.** 1893. *Arba' anhar*. Delhi: Matba' i Mujtabá'í.
- Sheikh Muzaffar** 1988. *Irshad, wisdom of a sufi master*. (tr. Muhtar Holland). Warwick: Ashki Books.
- Schimmel, A.** 1975. *Mystical dimensions of islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Suhrawardí, Sh.** 1939. *Awárif al-má'arif*. Cairo: Alámiyya Press.
- Trimingham, J. S.** 1971. *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press.
- Valiuddin, M. ?.** *Love of God: The Sufi Approach*. Místo vydání a rok neudán, zpřístupněno 2007, Institut Dominicain D'études Orientales, Káhira.
- Vidich, A.W.** 2000. „A Living Sufi Saint: Shaykh Muhammad Nazi Adil al-Haqqani and the Naqshbandiyya Method of Self-Transformation.“ Dizertační práce, Berne University, 652 strany, samostatně nepublikováno. Vybrané části citovány v Kabbani, H.M. (2004): *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*. Fenton: Islamic Supreme Council of America, s. 551–653.
- Werbner, P.** 2003. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Bloomington: Indiana University Press.
- Werbner, P. – Basu, H.** (eds.) (1998): *Embodying Charisma: Modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults*. London: Routledge.