Křížek, Daniel

Dhikr v pojetí naqšbandíje haqqáníje : kontext a struktura rituálu

Religio. 2011, vol. 19, iss. 2, pp. [201]-222

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): https://hdl.handle.net/11222.digilib/125373
Access Date: 21. 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.

MUNI ARTS Masarykova univerzita Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University
digilib.phil.muni.cz

Dhikr v pojetí naqšbandíje haqqáníje: Kontext a struktura rituálu

DANIEL KŘÍŽEK

Islámská mystika (súfismus) je velmi mnohotvárným duchovním proudem. V jejím ne úplně snadno definovatelném rámci existují desítky bratrstev či řádů *(taríq*) a jejich odnoží. *Taríqy* se, navzdory jistým společným základům i tendencím, mnohdy významně liší ve výkladech teologických, filozofických a jiných konceptů, v přístupech k institucionálním aspektům a samozřejmě také v náboženské praxi, v teoretické i praktické rovině souvisejících rituálů a podobně. Taková diverzita přímo vybízí ke snaze popsat a analyzovat různé projevy súfismu v příslušných specifických kontextech. Tato studie představuje právě takový příspěvek. Zabývá se *dhikrem*, tedy formou modlitby či meditace, v pojetí současné úspěšné *taríqy* naqšbandíja haqqánija, rozšířené také na Západě. Text studie je rozdělen do tří hlavních částí. První se věnuje stručnému představení *dhikru* jako tradičního súfijského rituálu. Druhá přibližuje *dhikr* v kontextu tradice naqšbandíje a užeji v pojetí haqqáníje, jež je jednou z jejích mnohých odnoží.[1] Nakonec je detailně představena konkrétní struktura kolektivního *dhikru* haqqáníje.

1. *Dhikr* jako tradiční súfijský rituál

Dhikr je rituálem naprosto typickým pro náboženskou praxi súfíjů. Slovo samo má v arabštině více významů, v kontextu *tasawwufu* ovšem nejčastěji „připomínání" či „opakování" Božích jmen.[2] Slovesný kořen *dh-k-r* se v různých tvarech objevuje na mnoha místech v Koránu, nejčastěji v souvislosti s požadavkem připomínání Boha. Jako příklad lze uvést zejména následující verše: „A vzpomínej Pána svého, když zapomnětlivý

1 Vznik *taríqy* naqšbandíja je spojen s působením šajcha Bahá'uddína an-Naqšbanda (z. 1388) ve Střední Asii. Řád 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 šarí'y. Haqqánija, velmi aktivní na Západě, je jednou z jeho novějších odnoží, její vznik (1973) je spojen s postavou kyperského Turka Muhammada Názima 'Ádila al-Haqqáního (nar. 1922).

2 *Dhikr* je masdarem od slovesa *dhakara.* Dalšími významy mohou být: pověst, vyprávění, opakování, zpráva, vzpomínka, jmenování a jiné.

jsi…“;[3] „Buďte Mne pamětlivi a Já budu pamětliv vás, děkujte mi a nebuďte nevděční“;[4] „Vy, kteří věříte! Vzývejte hojně Boha“.[5] Těmito a dalšími verši, vedle rozmanitých hadíthů, vždy mystikové argumentovali při zdůrazňování významu, který má rituál *dhikru* hrát v životě pravého, upřímného věřícího. V určitých pojetích, jako například v pojetí šajcha Ahmada al-ʿAlawího (z. 1934), pak může být *dhikr* chápán jako nejdůležitější náboženské pravidlo. Boží zákon a také z něho vyplývající modlitby (*salát*) nemají jiný smysl než zajistit připomínání Boha (*dhikrulláh*).[6] Nelze snad zcela souhlasit se Schuonem, že by *dhikr* v sobě zahrnoval celý Boží zákon (*šarí'a*),[7] přinejmenším takové pojetí neodpovídá představám všech různých *taríq* či súfijů, v každém případě se však ritualizované připomínání Boha stalo nejcharakterističtějším projevem mystického islámu téměř od počátku jeho tradice a také zřejmě nejčastější formou modlitby v jeho rámci. Je nicméně třeba pro úplnost dodat, že jako má samotné slovo *dhikr* více významů v arabštině, tak může mít také různý obsah v súfijské terminologii. Od již zmiňované modlitby jako obecného aktu připomínání Boha přes samotnou techniku či formu tohoto aktu až po vlastní obsah v podobě určitých textů, litanií.[8] Tyto významy *dhikru* lze samozřejmě systematizovat i jinak, například Waley přidává ještě *dhikr* jako vnitřní stav (*hál*), v němž je mystik prostoupen vědomím bohabojnosti (*taqwá*), a *dhikr* jako zastávku (*maqám*), kde se dosahuje podílu na Boží energii.[9]

3 „*wa adhkur rabbaka*“ (18:24). Citace z Koránu pocházejí z překladu Ivana Hrbka (*Korán*, přel. Ivan Hrbek, Praha: Academia [3]2000).

4 „*fadhkurúní adhkurkum*“ (2:152).

5 „*adhkurú Alláhu dhikran kathíran*“ (33:41).

6 Frithjof Schuon, „The Quintessential Esoterism of Islam“, in: Jean-Louis Michon – Roger Gaetani (eds.), *Sufism: Love and Wisdom*, Bloomington: World Wisdom 2006, 251-275: 268. Schuon zde cituje z ʿAlawího práce *ar-Risála al-qawl al-maʿrúf fí ar-radd ʿalá man ankara at-tasawwuf*. Postavou ʿAlawího a jeho dílem, včetně ar-Risály, se zevrubněji zabývá publikace Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-ʿAlawī, His Spiritual Heritage and Legacy*, London: George Allen & Unwin 1971.

7 F. Schuon, „The Quintessential Esoterism…“, 269. Frithjof Schuon (1907-1998), jinak také Ísá Núruddín Ahmad, samozřejmě reprezentuje primárně nauku zmíněného šajcha ʿAlawího, kterým byl tento švýcarský filozof na přelomu dvacátých a třicátých let dvacátého století iniciován. Jeho aktivity, spolu s aktivitami dalších podobných postav tzv. perennialistické školy, jako byl například René Guénon (ʿAbdulwáhid Jahjá) či Martin Lings (Abú Bakr Sirádžuddín), analyzuje zajímavá publikace Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford: Oxford University Press 2004, zejména 73-94.

8 Louis Gardet, „Dhikr“, in: *The Encyclopaedia of Islam: CD-ROM edition*, Leiden: Brill 2004.

9 Muhammad Waley, „Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism“, in: Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism* I: *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Oxford: Oneworld Publications 1999, 497-548: 503.

Dhikr se samozřejmě praktikoval již v raném súfismu. Schimmelová uvádí, že súfíjové velmi brzy začali rozvažovat nad významem *dhikru*, uznali jeho nadřazené kvality jako duchovního cvičení a přijali jej jako zvláštní formu modlitby užívanou těmi, kdo usilují o postup na cestě vedoucí k Bohu.[10] Teprve zhruba od jedenáctého století však lze hovořit o skutečně propracovaném konceptu.[11] Provádění *dhikru* se v rámci ustavovaných *taríq* formalizuje, k dispozici jsou také již specializované traktáty. Jako prvního z význačnějších teoretiků je samozřejmě třeba zmínit Abú Hámida al-Ghazzálího (z. 1111), který se *dhikrem* zabýval v rámci svého systematického díla *Ihjá' ʿulúm ad-dín* (Oživení věd náboženských), zejména v knize deváté, *Kitáb al-adhkár wa al-daʿwát*, a knize čtyřicáté, *Kitáb dhikr al-mawt wa má baʿda*.[12] Ghazzálí, který jistě nebyl „čistým" súfím, chápal *dhikr* především jako prostředek připomínání Boha a Soudného dne; zmiňoval se o něm také při rozvažování o kvalitě či významu stavů a jednání věřícího v běžném životě. Jedenácté, případně již desáté století zaznamenalo působení několika významných súfíjů, kteří po sobě zanechali teoretická díla, ze kterých lze čerpat. Byli jimi například Abú Nasr as-Sarrádž at-Túsí (z. 988), Abú Tálib al-Makkí (z. 996), Abú ʿArbarahmán as-Sulamí (z. 1021), Abú al-Hasan al-Hudžwírí (z. 1075) a také Abú al-Qásim al-Qušajrí (z. 1072), který ve své *Risále* o *dhikru* kromě jiného říká:

> *Dhikr* je účinnou pomocí na cestě k Bohu. Skutečně, jde o samotný základ cesty. Nikdo nedosáhne Boha bez neustálého připomínání si Jej. Jsou dva druhy *dhikru*: jazykem a srdcem. Služebník dosahuje stálého *dhikru* srdcem skrze vokální *dhikr*. Je to nicméně *dhikr* srdcem, který přináší skutečný efekt. Pokud člověk koná zároveň *dhikr* jazykem a srdcem, dosahuje na své cestě dokonalosti.[13]

10 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam,* Chapel Hill: The University of North Carolina Press 1975, 172-173.

11 Carl Ernst, „Chishti Meditation Practices of the Later Mughal Period", in: Leonard Lewisohn – David Morgan (eds.), *The Heritage of Sufism* III: *Late Classical Persianate Sufism,* Oxford: Oneworld Publications 1999, 344-357:348.

12 Abú Hámid al-Ghazzálí, *Al-Ghazali on the Remembrance of Death and the Afterlife*, přel. T. J. Winter, Cambridge: Islamic Texts Society 1989; Abú Hámid al-Ghazzálí, *Al-Ghazali on Invocations and Supplications*, přel. Kojiro Nakamura, Cambridge: Islamic Text Society 1990.

13 Barbara R. von Schlegell (trans.), *Principles of Sufism by al-Qushayri*, Berkeley: Mizan Press 1990, 206-207. Další pasáže z této Qušajrího kapitoly i mírně odlišný překlad uvedeného poskytuje Bronislav Ostřanský, *Hledání skrytého pokladu: Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2008, 220-221.

O něco mladším autorem jednoho z prvních děl zaměřených primárně na *dhikr* byl ʿAtá'ulláh al-Iskandarí (z. 1309),[14] další pak následovali. Ne vždy ovšem šajchové své myšlenky a koncepty sami zapisovali. Činili to za ně často jejich studenti či nástupci, což je příklad i tzv. jedenácti principů naqšbandíje, zmíněných níže.

Jak uvádí John Spencer Trimingham, během dvanáctého století lze pozorovat trend, v němž dochází k „dokončení mechanizace mystické zkušenosti".[15] Súfíjové mají touto dobou k dispozici kompletní techniku a jsou přesvědčeni, že je možné získat tuto zkušenost v relativně krátké době pomocí „rytmických cvičení zahrnujících kontrolu dechu, držení těla, koordinované pohyby a slovní opakování".[16] V raném súfismu byl téměř výhradní formulí *dhikru tahlíl* („není božstva kromě Boha"), tedy první část *šahády* vyjadřující striktní monoteismus islámu a skládající se z negace (*lá iláha*) a afirmace (*illá 'lláh*). Postupem času se stále větší obliby dostávalo využití „krásných Božích jmen" (*al-asmá' Alláh al-husná*), na jejichž základě vznikla podle Annemarie Schimmelové celá „teologie Božích jmen"[17] a další prvky.[18] Nejrůznější kombinace těchto prvků byly formalizovány do podoby specifických řádových *dhikrů*, tvořily základ denních cvičení (*awrád*) a podobně.

Pokud jde o druhy *dhikru*, lze jistě přinést různou typologii podle jeho různých aspektů. První z nich může být podle Triminghama dělení na *dhikr al-awqát, dhikr al-chafí a dhikr al-hadra*.[19] *Dhikr al-awqát*, jak už název napovídá, má být pravidelný denní *dhikr* prováděný v určité časy, nejčastěji v návaznosti na kanonickou modlitbu (*salát*). *Dhikr al-chafí* je osobním *dhikrem* žáka a *dhikr al-hadra* pak společným rituálem *taríqy*. Zde však musím předeslat, že v případě haqqáníje není *hadra* nazývána *dhikrem*, byť samozřejmě zahrnuje jeho formule.[20] Dále je možné, či spíše

14 Ibn ʿAtá'ulláh al-Iskandarí, *The Key to Salvation: A Sufi Manual of Invocation*, přel. Mary Ann Koury-Danner, Cambridge: Islamic Texts Society 1996.

15 John Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press 1971, 199.

16 *Ibid.*

17 A. Schimmel, *Mystical Dimensions*..., 177.

18 Významem jednotlivých Božích jmen spolu se smyslem jejich recitace se zabývalo množství autorů, jako jeden příklad za všechny lze opět zmínit al-Ghazzálího a jeho *al-Maqsad al-asná' fí šarh ma'ání asmá' Alláh al-Husná*. Viz Abú Hámid al-Ghazzálí, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, přel. David Burrell – Nazih Daher, Cambridge: Islamic Texts Society 1992.

19 J. S. Trimingham, *The Sufi Orders*..., 201.

20 Obecně v sobě rituál *hadry* sdružuje prvky právě *dhikru* a běžných modliteb, zpěv a případnou hru na hudební nástroje, přinejmenším v případě haqqáníje je důležitý tělesný pohyb v kombinaci s deklamací či zpěvem *šahády* či určitých koránských veršů nebo vybraných *al-asmá' al-husná'* a podobně.

nutné, *dhikr* dělit podle techniky provádění, kdy se odlišuje zejména *dhikr* jazykem (*dhikr džalí, džahrí, ʿalaníja*) a *dhikr* srdcem (*dhikr chafí, qalbí*), což odpovídá výše uvedenému Qušajrího pojetí.[21]

Jedno pozoruhodné dělení nabízí ʿAbdulwahháb Ibn Ahmad aš-Šaʿrání (z. 1565) v *Baján al-asrár*.[22] Druhů *dhikru* je podle něho sedm: *dhikr al-lisán*, tedy hlasitý (jazykem); *dhikr an-nafs* (duší), který není slyšitelný, ale sestává z vnitřních pohybů a pocitů; *dhikr al-qalb* (srdcem), se soustředěním na Boží krásu a vznešenost; *dhikr ar-rúh* (duchem), kdy mystik pociťuje světlo atributů; *dhikr as-sirr* (tajemství), kdy jsou v nejhlubším srdci odhalována Boží tajemství; *dhikr al-chafí*, tajný *dhikr*, kdy dochází k vizi světla základní jednoty; *dhikr achfá al-chafí*, kdy je odhalováno nejtajnější z tajného, dochází k vizi skutečnosti absolutní Pravdy (*haqq al-jaqín*). Toto dělení jsem zmínil zejména pro jeho souvislost s naukou naqšbandíje a její větve haqqáníje.

Jiné zajímavé dělení *dhikru* nabídl pozdně středověký šáfiovský právník Ibn Hadžar al-Asqalání (z. 1448) v díle *Fath al-Bárí*: *dhikr* očí, který spočívá v pláči (*buká'*); *dhikr* uší, spočívající v naslouchání (*isghá'*); *dhikr* jazyka, spočívající v modlitbě (*thaná*); *dhikr* rukou, spočívající v dávání, poskytování (*aʿatá'*); *dhikr* těla, spočívající ve věrnosti (*wafá'*); *dhikr* srdce, spočívající ve strachu a naději (*chawf wa radžá'*); *dhikr* ducha, spočívající v absolutní podřízenosti a přijetí (*taslím wa ridá*).[23] Samozřejmě že toto dělení nemá primárně mystické konotace, dokládá ovšem důležitost konceptu *dhikru* i pro islámskou ortodoxii. *Dhikr* je zde vlastně etickým nástrojem k dosahování *ihsánu* (dokonalosti věřícího). O něco níže se zmíním ještě o jednom prostším, ovšem důležitém dělení *dhikru* na hlasitý čili vokální a vnitřní, tichý.

Zajímavá je také identifikace některých aspektů doktrinálního zakotvení *dhikru* jako duchovní disciplíny, kterou nabízí Muhammad Waley.[24] Oporou je zde samozřejmě opět především Korán a sunna. První z těchto doktrín je chápání *dhikru* jako aktu nebo stavu povinného pro lidstvo. Druhá vlastně vyplývá z prvně uvedené, jde o reciprocitu *dhikru*. Bůh odpoví-

21 A. Schimmel, *Mystical Dimensions*..., 171.

22 *Ibid.*, 174. Schimmelová zde odkazuje na ʿAbdulwahháb aš-Šaʿrání, *Baján al-asrár*, Istanbul: Aya Sofya.

23 Muhammad Hisham Kabbani, *The Naqshbandi Sufi Tradition Guidebook of Daily Practices and Devotions,* Fenton: Islamic Supreme Council of America 2004, 102. Životem a dílem Ibn Hadžara se zabývá nová publikace Kevin Jaques, *Ibn Hajar: Makers of Islamic Civilization*, London: I. B. Tauris 2010. Vybrané pasáže z uvedeného *Fath al-Bárí* nabízí Abdal Hakim Murad (trans.), *Selections from the Fath al-Bárí by Ibn Hajar al-Asqalání*, Cambridge: Muslim Academic Trust 2000.

24 M. Waley, „Contemplative Disciplines…“, 504-508.

dá člověku na jeho „upomínání“ tím, že si na oplátku připomíná člověka.[25] Formou požehnání se tato Boží pozornost může projevit na tomto světě, důležitější je ovšem Jeho přízeň na Onom světě. Třetí doktrínou je chápání *dhikru* (aktu připomínání), *dhákira* (připomínajícího) a *madhkúra* (připomínaného) jako jediné základní podstaty. Všechny tři elementy jsou jedním. Posledním východiskem je chápání *dhikru* jako projevu či prostředku anamnéze, rozpomínání se na Boha, který je v každém srdci, přičemž stvořil lidi právě za účelem tohoto rozpomínání.

Smysl *dhikru* je zřejmý, byť má také několik rovin. Připomínáním Boha věřící potvrzuje svou příslušnost k islámu. Potvrzuje svou roli služebníka Božího. Skrze *dhikr* se snaží očistit své srdce od nežádoucích vlastností, které uráží Boha. Skrze *dhikr*, různým způsobem předepisovaný autoritami *taríq*, pracuje na svém duchovním rozvoji a postupuje na mystické cestě směrem k Boží přítomnosti, k pravému poznání (*haqíqa*). Jak však podotýká Trimingham, a jde o důležitou poznámku zvláště v souvislosti s haqqánijí, „běžnému členovi [*taríqy*] účast na rituálu *dhikru*, který jej jen příležitostně přivede do stavu extáze [*wadž*], poskytuje přinejmenším úlevu od těžkostí každodenní existence …“[26] *Dhikr* má v tomto pojetí jisté pozitivní psychologické účinky na člověka i bez zážitku transcendentální zkušenosti.

Nyní se musím vrátit k poslednímu z výše uvedených dělení *dhikru*, a to na tichý a hlasitý. Nejde úplně o totéž dělení jako v případě *dhikru* jazykem (*al-lisán*) a srdcem (*al-qalb*), kdy v prvním případě nemusí jít vždy o skutečně nahlas formulované fráze. Žák se sice soustředí na pohyby jazyka v ústní dutině při opakování zejména *tahlílu*, nicméně může tak činit nehlasně při sevřených rtech. Pozornost věnovaná pohybům jazyka spolu s patřičným dýcháním slouží k dosažení potřebné koncentrace, jež je potřebná pro *dhikr* srdcem.[27] V takovém případě se ovšem tento druh *dhikru* může nazývat také *dhikr an-nafs*. Hlasitý *dhikr* naopak spočívá ve skutečně nahlas, slyšitelně pronášených formulích, což se vždy týkalo především pravidelných společných *dhikrů taríqy*. Hlasitý *dhikr* ve skupině totiž usnadňoval, a dodnes usnadňuje, dosažení určitých povznesených stavů vědomí. Různé súfijské autority se mnohdy nemohly shodnout na přípustnosti či obecně smyslu hlasitého *dhikru*. Jako příklad zde může posloužit právě naqšbandíja. Jak poznamenává Hamid Algar, hlasitý *dhikr* byl v *taríce* běžně používán vedle tichého, přičemž ústup od prvně jmenovaného

25 Základním koránským veršem pro tuto doktrínu je již výše zmíněný: „Buďte Mne pamětlivi a Já budu pamětliv vás, děkujte mi a nebuďte nevděční“ (2:152).

26 J. S. Trimingham, *The Sufi Orders…*, 200.

27 Jde o techniku vysvětlenou níže v rámci tzv. jedenácti principů (*kalimát-e qudsíja*).

je spojen až s vlivem učení samotného Bahá'uddína Naqšbanda.[28] V některých případech, jako právě u naqšbandíje ve Střední Asii v šestnáctém a sedmnáctém století, mohly mít tyto rozpory a vášnivé diskuse vážné důsledky, například v podobě štěpení řádu.[29]

2. *Dhikr* a naqšbandíja

Dhikr má v tradici nauky naqšbandíje velmi důležité postavení. Lze říci, že jak ve středověku, tak v novověku i dnes tvoří jádro příslušných mystických cest. Nejde však v žádném případě o nějaký jednoznačný koncept s jasnými pravidly. A to již kvůli existenci množství odnoží či soupeřících představ různých šajchů, světců.

Všechny koncepce se však rozhodně shodují na srdci jako výchozím bodě pro všechna duchovní cvičení. Jak poznamenává Arthur Buehler, „naqšbandíjové považují srdce za most mezi Stvořitelem a lidskou bytostí".[30] Srdce je přitom jedním z center tzv. *latá'if* (sg. *latífa*), „jemných bodů" v lidském těle, které je třeba soustředěním aktivovat s cílem transformovat osobnost mystika. Těchto „jemných bodů" je pět a odpovídá jim také pět různých druhů *dhikrů: dhikr qalbí*, který má být soustředěn v srdci a na levé straně hrudi, hlavními charakteristikami jsou láska a touha; *dhikr rúhí*, soustředěný do pravé strany hrudi s hlavními vlastnostmi klidu a pokoje; *dhikr sirrí*, soustředěný poblíž levé strany hrudi, vyslovovaný v důvěrnosti; *dhikr chafawí*, realizovaný blízko pravého kouta hrudi a spojený s absencí a zahlazením osobnosti; *dhikr achfawí*, v centru hrudi, který má být známkou rozplynutí osobnosti a dovršení cesty.[31] Nejde v žádném případě o jediný možný koncept *dhikru* v rámci naqšbandíje. Uvedl jsem jej zejména proto, že zmíněné dělení odpovídá pěti úrovním poznání, se kterými pracuje nauka haqqáníje.[32]

---

28 Hamid Algar, „Silent and Vocal Dhikr in the Naqshbandi Order", in: Albert Dietrich (ed.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976, 39-46: 43.

29 A. Schimmel, *Mystical Dimensions…*, 175.

30 Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia: University of South Carolina Press 1998, 126.

31 A. Schimmel, *Mystical Dimensions…*, 174. Schimmelová zde čerpá z práce naqšbandíjského mystika osmnáctého století Míra Darda.

32 Haqqánija typicky zdůrazňuje, že na celém světě může existovat jen relativně velmi málo světců, a ještě menší část z nich dosáhne vyšší spirituální úrovně poznání 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 všechno týkající se pozemského světa, a to jak z profánní, tak náboženské oblasti. Druhá úroveň, *maqám ar-rúh*, je již rezervována jen pro světce, přičemž na úroveň *ma-*

Pro správné provádění *dhikru*, ale nakonec i dalších duchovních cvičení v rámci naqšbandíje, se stalo zásadními takzvaných „jedenáct principů" nebo také „svatých slov" (*kalimát-e qudsíja*). Jde o zásady sdružující v sobě konkrétní techniky s postoji, které si musí mystik osvojit, pokud chce dosáhnout cíle mystické cesty a pokud chce žít podle vzoru Proroka a světců. Společným jmenovatelem těchto principů je zejména požadavek sebekontroly. Prvních osm principů bylo podle tradice formulováno jedenáctým světcem *silsily* ʿAbdulcháliqem al-Ghudždawáním (z. 1179). Zbylé tři pak doplnil samotný zakladatel *taríqy*, sedmnáctý člen *silsily* Bahá'uddín an-Naqšband (z. 1388). Jde o principy či zásady, jejichž výklad opět nemůže být zcela jednoznačný, ve stručnosti je však nyní představím.[33] Pak se již posunu k výkladu pojetí *dhikru* v duchovní nauce haqqáníje, která je samozřejmě do značné míry pokračováním této velmi stručně naznačené naqšbandíjské tradice. V jejím rámci tedy budou zmíněny i některé důležité aspekty tohoto rituálu, které jsem v předcházejícím letmém úvodu neuvedl.

2.1. Jedenáct principů *taríqy* naqšbandíja

(1) Uvědomělé dýchání (*hóš dar dam*). Tento princip spočívá v uvědomění si každého nádechu a výdechu. Při této základní lidské činnosti, která je jinak obvykle neuvědomělá, má být neustále přítomna pozorná mysl. Čím více si je člověk vědom vlastního dýchání, tím silnější je jeho vnitřní život. Každý nádech či výdech, který je neuvědomělý, je mrtvý, oddělený od Boží přítomnosti.[34]
(2) Střežení kroků (*nazar bar qadam*). V doslovném smyslu jde o zaměření pohledu žáka na jeho nohy, kdekoli se právě pohybuje. Množství závojů, které se snaží na mystické cestě odstranit ze srdce, je vytváře-

qám as-sirr dosáhne již jen část z těchto světců či *awlijá'*. Na této úrovni, kde jsou narozdíl od předchozí světci dokonale oproštění 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 roven Bohu. Viz např. Andrew Vidich, „A Living Sufi Saint: Shaykh Muhammad Nazim Adil al-Haqqani and the Naqshbandiyya Method of Self-Transformation", nepublikovaná doktorská disertace, Berne: Berne University 2000, citováno in: Muhammad Hisham Kabbani, *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*, Fenton: Islamic Supreme Coucil of America 2004, 551-653: 637.

33 Přehled těchto principů (různě řazených) s více či méně podrobnými komentáři nabízí větší množství publikací. Na internetu jsou přístupné například zde: „11 Principles of the Naqshbandia", <http://nurmuhammad.com/NaqshbandiSecrets/11principlesofthenaqshbandisufiway.htm> [14. 7. 2011].

34 M. H. Kabbani, *Classical Islam*..., 165-173.

no obrazy získanými pohledy do okolního světa. Žák by se tedy neměl při chůzi rozptylovat. V přeneseném významu jde o požadavek soustředit se plně na jednotlivé kroky na mystické cestě, na jejich pečlivé plnění.

(3) Cesta domů (*safar dar watan*). Má několik významů. Může jít o cestu od eticky závadného konání k tomu chvályhodnému. Nebo jde o odhalování skrytého smyslu *šahády*.[35] Nejčastěji, přinejmenším v podání haqqáníje, jde o cestu ze světa stvoření do světa Boží přítomnosti. Vnější rovina této cesty zahrnuje fyzické cestování při hledání pravého učitele, vnitřní spočívá v očišťování srdce od špatných žádostí či tužeb.

(4) Osamění v davu (*chalwat dar andžuman*). Obecným smyslem je navzdory přítomnosti dalších lidí, či přímo davu, setrvat v koncentraci na Boha, udržovat *dhikr*, nenechat se rozptylovat. Fyzicky být přítomen na tomto světě, uvnitř být s Bohem. Stav *dhikru* má překrýt vše ostatní.[36]

(5) Připomínání (*jád kard*). „Základní" *dhikr*, orální i mentální. Podle haqqáníje je třeba začínat *dhikrem* „jazykem", podle poučky, kterou lze nalézt u Tádžuddína ar-Rúmího (z. 1640): „Súfí musí tlačit jazyk proti hornímu patru, rty a zuby pevně sevřené a zadržovat dech. Pak, začínajíc se slovem *lá*, nechá jej stoupat z břicha do mozku. Když dorazí až do mozku, pronese *iláha* k pravému rameni a *illá 'lláh* na levou stranu …"[37] *Dhikr* „jazykem" samozřejmě musí být provázán s *dhikrem* „srdcem", srdce je iniciátorem i adresátem *tahlílu*, skládajícího se z negace (*lá iláha*) a afirmace (*illá 'lláh*).

(6) Návrat, kontrola (*baz gašt*). Opět princip umožňující více výkladů. Zásadní z nich spočívá v důrazu kladeném na uvědomování si Boží jedinečnosti, na uvědomování si jediného cíle, kterým je Bůh. Bůh má být pomocí *dhikru* potěšen, *dhikr* je vlastně snahou o *návrat* k Němu, k Pravdě (*al-Haqq*), *dhákir* nesmí opouštět provádění *dhikru*, dokud si uvedené skutečně srdcem neuvědomí.

(7) Ostražitost (*nigáh dášt*). *Dhákir* se musí mít při provádění *dhikru* na pozoru před tím, aby mu do srdce vstupovaly nežádoucí vedlejší myšlenky, které odvádějí od Božského. V srdci by během *dhikru* nemělo být místo pro nic jiného než pro Boha.

35 J. S. Trimingham, *The Sufi Orders*…, 203.

36 Podle koránského verše „… muži, které ani obchod, ani prodej nezláká od vzývání Boha …" (24:37).

37 Citát pochází z díla *Risála fí sunan at-tá'ifa an-naqšbandíja* a uvádí jej Ian Richard Netton, *Sufi Ritual: The Parallel Universe*, Richmond: Curzon 2000, 80.

(8) Upomínání (*jád dášt*). Soustředění na Boží přítomnost při použití jisté vlastnosti srdce, *dhawq* (intuitivní anticipace), ne za použití vnějších prostředků.[38] Cílem je udržení kontinuálního vědomí Boží přítomnosti.
(9) Dočasná odmlka (*wuqúf-i zamání*). Vlastně přestávka na sebeanalýzu, kdy žák bilancuje, zda svůj čas tráví správně či špatně z hlediska etických principů i požadavků mystické cesty. Pokud ano, děkuje Bohu, pokud ne, žádá Boha o odpuštění.
(10) Odmlka početní (*wuqúf-i ʿadadí*). Spočívá v kontrole, zda žák dodržel stanovené počty opakování *tahlílu* či jiných částí *dhikru*. Smyslem není pouhé „účetnictví", tato číselná revize má vést také k ochraně srdce před infiltrací nežádoucími myšlenkami, k soustředění na důležitost *dhikru* jako metody duchovního rozvoje.
(11) Odmlka srdce (*wuqúf-i qalbí*). Mělo by jít o zachycení srdce ve stavu bytí v Boží přítomnosti, kdy v něm neexistuje nic jiného než právě vědomí Boha.

2.2. *Dhikr* v pojetí naqšbandíje haqqáníje

Nyní se již posunu k pojetí *dhikru* u haqqáníje, ve kterém samozřejmě nalezneme množství konceptů a výkladů prokazujících značnou kontinuitu s širší tradicí naqšbandíje. *Dhikr* je nejdůležitější povinností z Božích příkazů, jde o rituál, který těší Boha. Zároveň slouží k očišťování srdce věřícího, brání před pokrytectvím, při upřímném záměru zabezpečuje milost Boží. Důležitost připomínání Boha je kromě samotného Koránu, kde se kořen *dh-k-r* objevuje v různých tvarech na stovkách míst,[39] je pevně zakotvena také v sunně. Podle tradovaných zpráv prorok Muhammad zdůrazňoval prospěšnost *dhikru*. V hadíthech lze také nalézt oporu jak pro hlasitý *dhikr* obecně, tak pro kongregační *dhikr*, pro který je hlasitá varianta typická.[40] To je pro haqqáníji vzhledem k praktikování společného *dhikru* (*chatmu-l-chwádžakán al-kabír*) velmi důležité. Cenu tichého *dhikru* nezpochybňuje,[41] ten se ovšem odehrává jako projev osobní zbožnosti jednotlivce, ať už jako doplněk ke kanonickým modlitbám, jako jejich součást

38 J. S. Trimingham, *The Sufi Orders…*, 203.
39 Po zadání slovesného kořene *dh-k-r* ve vyhledavači v elektronickém textu Koránu na adrese <http://tanzil.info/> je identifikováno 278 výsledků. Ne všechny se však samozřejmě týkají připomínání Boha.
40 Několik takových hadíthů nabízí například Muslim: *Sahih Muslim* I-IV, přel. Abdul Hamid Siddiqi, New Delhi: Islamic Book Service 2001, např. 250-253 (č. 2689, 2699).
41 *Ibid.*, 255 (č. 2704).

nebo jako součást denních *awrád*.[42] Bůh, jak praví hadíthy, není hluchý, je vždy blízko věřícího a s ním. Jednotlivec tedy nemusí svůj *dhikr* vyslovovat nahlas. Společný *dhikr* však může být prováděn pouze nahlas a nejlépe jednohlasně.[43]

Haqqáníja tedy rozlišuje primárně hlasitý společný a tichý *dhikr*. Jednou z forem tichého *dhikru* je i *chalwa* či *'uzla*, „duchovní izolace". Nejde zde však o konání *dhikru* ve fyzické izolaci, byť ani ta není zakázána, smyslem je oproštění od okolního světa při soustředění se na Boha v srdci při výkonu *dhikru*. *Sadaqa*, tedy charita, může být také jednou z forem *dhikru*. Bez ohledu na přesnou formu *dhikru* by jej měl věřící provádět tak často, jak je to jen možné. Tento požadavek se opírá především o koránský verš „… kteří vzývají Boha stojíce, sedíce i ležíce …" (3:191). *Dhikru* tedy není nikdy dost. A to už proto, že má na věřícího blahodárné účinky.

Kabbání[44] si pro výčet některých účinků *dhikru* vypůjčuje také slova významného středověkého právníka Ibn Qajjima al-Džawzího.[45] Mezi ně patří zejména navozování lásky k Bohu, *dhikr* je zároveň branou k Jeho lásce. *Dhikr* také při správném (nebo pro správné) vykonávání zahrnuje meditaci (*muráqaba*), skrze kterou je dosahováno stavu *ihsánu* (dokonalosti). V takovém stavu se věřící modlí k Bohu tak, jako by jej v danou chvíli viděl. Shromáždění věřících za účelem společného *dhikru* je přirovnáváno k setkání andělů, zatímco shromáždění bez *dhikru* je shromážděním satanovým. Díky *dhikru* se dostává Božího požehnání nejen konajícímu, ale i člověku vedle něho. Navzdory tomu, že je *dhikr*, alespoň co do pohybové aktivity, nejsnadnější formou modlitby, je tou nejcennější.[46] *Dhikr*, protože je při něm připomínána poslušnost Bohu a jeho Zákonu, je základem pro všechny dobré skutky. Důležitým účinkem *dhikru*, odvozovaným od výše uvedeného koránského verše (2:152),[47] je reciprocita

42 *Awrád* (sg. *wird*) má v kontextu súfismu vícero významů. Nejčastěji označuje soubor dobrovolných osobních projevů zbožnosti prováděných v určitých časech. V haqqáníji *wird* představuje dodatečná, vlastně dobrovolná, na mystické cestě však nikoli opominutelná duchovní cvičení prohlubující či zesilujících účinek souboru cvičení povinných, tzv. *adab*.

43 M. H. Kabbani, *The Naqshbandi Sufi Tradition…*, 107.

44 Správný přepis by měl znít „Qabbání". Vzhledem k obecně vžitému používání přepisu jména v *taríce* nejaktivnějšího člena této známé a vlivné rodiny se držím varianty Kabbání. Hišám Kabbání je chalífou Velkého šajcha řádu Názima ve Spojených státech a jeho nejpravděpodobnějším nástupcem v čele *taríqy*.

45 Původním zdrojem je Ibn Qajímova kniha *al-Wábil as-sajjib min al-kalim at-tajjib.* V anglickém překladu: Ibn Qayyim al-Jawziyah, *The Invocation of God: al-Wabil al-Sayyib*, přel. Youssef Slitine – Abdurrahman Fitzgerald, Cambridge: Islamic Texts Society 2000 (v uvedeném kontextu viz zejm. 83-84).

46 M. H. Kabbani, *The Naqshbandi Sufi Tradition…*, 108-109.

47 „Buďte Mne pamětlivi a Já budu pamětliv vás, děkujte mi a nebuďte nevděční."

tohoto aktu. Jinými slovy, *dhikrem* může být ustavována oboustranná komunikace mezi *dhákirem* a Bohem. Dalším důležitým aspektem je odstraňování hříchů služebníka Božího během konání *dhikru*, kdy Boha za použití příslušných frází prosí za odpuštění špatných skutků.

Pokud jde o texty či fráze, které jsou při *dhikru* recitovány nebo „myšleny", „zažívány" srdcem, jednoznačným základem je slovo *Alláh*. V tom se samozřejmě haqqánija nijak neodlišuje od širší tradice naqšbandíje a súfijské tradice obecně. Druhou základní formulí k opakování je *tahlíl* („není božstva kromě Boha"). V různých kombinacích jsou používána „krásná Boží jména" (*al-asmá' Alláh al-husná*), velmi často v celých větných celcích ve spojení se slovem Bůh. Z těchto Božích jmen se značné oblibě těší v rámci haqqáníje zejména *haqq* (Pravda), *hajj* (Živoucí) a *qajjúm* (Přetrvávající). Často se používá spojení *hú hú*, tedy „On je On" a podobně. Za *dhikr* je také považován *istighfár*, „hledání odpuštění", kdy *dhákir* deklamuje *astaghfirulláh*. Ve společném *dhikru* jsou inkorporovány další prvky, které nejsou „čistým" *dhikrem*, například *salawát* (modlitby za Proroka), různé prosebné modlitby za šajchy řádu a podobně. To jsou prvky, které jednak zdůrazňují roli Proroka jako vzoru hodného následování, jednak poukazují na autority *taríqy* jako na nositele kvalit, které jsou až na zřejmé výjimky srovnatelné s těmi Prorokovými. Zmíněné prvky mají nepochybně také posilovat vědomí identity, sounáležitosti s *taríqou*. Jako pomoc při provádění *dhikru* běžně slouží *tasbíh* (islámský růženec), pomocí jehož zrnek *dhákir* kontroluje přesné plnění stanoveného počtu opakování příslušné formule.[48] Pokud jde o tělesné pohyby při *dhikru*, a to i při tom individuálním, haqqánija se k nim rozhodně nestaví odmítavě a v praxi je evidentně podporuje. Například jiný rituál, *hadra*, je nerozlučně spjat s tělesným pohybem, často i velmi „divokým".[49] Pohyb je obhajován ze dvou důvodů. Jednak napomáhá žádoucí koncentraci, zvláště ve spojení se zpěvem či hudbou, a může tak pomoci navodit určitým způsobem změněný stav vědomí, extatický stav. Z druhé strany může být pohyb obhajován právě jako symptom již dosaženého extatického stavu. V okamžiku, kdy *dhákirova* osobnost „vyvane", nemusí mít kontrolu nad fyzickým tělem a pohyb je pak samozřejmě legitimní. Ani individuální *dhikr* není obvykle

48 Řidčeji se v praxi používá slovo *masbaha*, případně *sibha*. V raných dobách islámu se také mohlo používat slovo *mudhakkir* nebo *mudhakkira* (upomínka).

49 V náboženské praxi nejen haqqáníje se *hadrou* označuje rituál, který je určitou aktivitou nad rámec nezbytných náboženských povinností, tedy zejména povinných modliteb a například *dhikru*. Obecně v sobě tento rituál sdružuje prvky právě *dhikru* a běžných modliteb (*salát*), zpěv a případnou hru na hudební nástroje, tělesný pohyb v kombinaci s deklamací či zpěvem *šahády* či určitých koránských veršů nebo vybraných *al-asmá' al-husná'* a podobně.

prostý pohybu, byť uměřenějšího. *Dhákir* běžně přinejmenším pokyvuje hlavou nebo vsedě kýve horní částí těla.

Výše popsané charakteristiky a účinky *dhikru* byly samozřejmě spíše obecnějšího charakteru. Pokud jde o užší význam tohoto aktu pro pokrok žáka na mystické cestě, je nauka haqqáníje poněkud skoupější. *Dhikr* nemá primárně sloužit jako prostředek dosahování určitých zastávek (*maqámát*) na této cestě. Jeho hlavní význam, vedle výše popsaných, spočívá v pěstování sebekázně, v rozvíjení potenciálu srdce či „vnitřního oka" (*ʿajn basíra*), v kultivování schopnosti soustředěné meditace (*muráqaba*), díky které žák jednak odhaluje a posléze eliminuje své špatné vlastnosti a myšlenky, jednak „čistí" cestu pro cílené působení šajcha (*tawadždžuh*) směrem ke zprostředkování Boží energie (*fajd*) a ke zpřístupnění poznání pravé podstaty věcí (*haqíqa*). Případné specifické náboženské zážitky vyvolané *dhikrem* nejsou na závadu, nejsou však cílem. Jak barvitě vysvětluje Kabbání, „zvláštní a okouzlující zkušenosti jsou kulisami na cestě, ne jejím cílem. Tím je dosažení Boží přítomnosti díky přitažlivosti Milovaného Samého".[50] *Dhikr* je tedy především zásadním prostředkem, který využívá muslim při svém snažení o dosažení stavu *ihsánu* (dokonalosti). Až tehdy mu může být jeho šajchem, za předpokladu absolutní poslušnosti a oddanosti vůči němu, odstraněno všech sedmdesát tisíc závojů z jeho srdce a poskytnut vstup do záře Boží přítomnosti.[51]

2.3. Individuální *dhikr* v naqšbandíji haqqáníji

Vykonávání individuálního *dhikru* může být dosti formalizováno, ovšem ani tomu tak být nemusí. Pokud se jedná o *dhikr* zahrnutý do pravidelných denních cvičení *adab* nebo *wird*, je relativně pevně stanovena struktura i počet opakování jednotlivých frází. Pokud jde o čistě dobrovolný *dhikr*, žádné meze se nekladou ani co do počtu opakování, ani co do časů, ve kterých k *dhikru* dochází. Nadto může samozřejmě šajch individuálně měnit podobu či frekvenci *dhikru*, když shledá, že to bude pro daného žáka z nějakého důvodu užitečnější. Jak bylo výše uvedeno, žák by měl vzpomínat Boží jméno co nejčastěji. V ideálním případě vlastně za všech životních situací či okolností. Obecně by mělo jít v individuálním *dhikru* o jeho tichou variantu. Ta podle vyspělosti žáka spočívá buď v kombinaci nehlasného artikulování dané fráze při zavřených ústech se *dhikrem* srdcem (*dhiqr qalbí*), nebo právě pouze v *dhikru* srdcem. Jeho

50 M. H. Kabbani, *The Naqshbandi Sufi Tradition*…, 159.

51 K problematice vztahu šajcha a žáka v haqqáníji, k jejich kompetencím a rolím viz Daniel Křížek, „Postavení šajcha v súfijském řádu Naqšbandíja Haqqánija", *Sacra* 7/1, 2009, 39-57.

podstatou je vlastně uvědomování si Božích atributů v srdci, bez tiché nebo hlasité artikulace, za předpokladu pociťované bezvýhradné lásky k Bohu. Žák se musí snažit vytvořit v srdci jakýsi „Boží obraz". Po pozorováních a rozhovorech s informanty[52] však musím říci, že i při individuálním *dhikru* běžně dochází k více či méně hlasité artikulaci daných formulí či slov, a v prostředí haqqáníje tedy nejde o zásadní prohřešek, který by platnost *dhikru* diskvalifikoval. Stejně jako i v jiných oblastech se zde projevuje určitá vstřícnost, se kterou mohou žáci šajcha Názima v náboženské praxi počítat. Podle častého výkladu je „poloviční" rituál lepší než žádný. I při nedodržení dílčích požadavků má takový rituál svou cenu. Žák usiluje o přiblížení se Bohu a nabízí se také předpoklad, že se zvyšujícími se schopnostmi bude v budoucnu rituály provádět naprosto správně. Zde je ovšem třeba dodat, že tato vstřícnost či benevolence se týká výhradně začátečníků *taríqy* (*mubtadi'*).[53] U pokročilejších žáků odhodlaných získat všechny potřebné kvality a dosáhnout Boží přítomnosti již podobné kompromisy nepřicházejí v úvahu.

3. Společný *dhikr* (*chatmu-l-chwádžakán al-kabír*)

V této kapitole představím formu a obsah kongregačního *dhikru* našbandíje haqqáníje, je ovšem třeba podotknout, že v zásadě v jeho ideální formalizované podobě, již nabízí manuál.[54] Tento společný *dhikr* se také nazývá *chatm al-chwádžakán*.[55] Konkrétní průběh *dhikru* do značné míry

52 Při zpracování této studie jsem kromě relevantních pramenů a odborné literatury mohl využít a v následujícím textu také uvést poznatky získané během terénního výzkumu v komunitách haqqáníje ve Španělsku (zejm. Ibiza, Orgiva) a centru *taríqy* v severokyperském Lefke. Terénní výzkum jsem realizoval především v letech 2007-2009 v souvislosti s prací na disertaci zabývající se komplexněji duchovní naukou haqqáníje v teorii a praxi.

53 Nauka haqqáníje rozlišuje čtyři základní kategorie jejích následovníků. Jednotlivé kategorie odrážejí úroveň dosaženého osobnostního rozvoje dotyčného, jeho ochotu podřídit se všem pravidlům *taríqy*, vůli a odhodlání, se kterou plní všechny povinné i dobrovolné náboženské povinnosti, a podobně. Na této stupnici se rozlišuje *muhibb*, „zamilovaný" či „hledající", *mubtadi'* „začátečník", *musta'idd*, „pokročilý", a *muríd*, „odhodlaný", „skutečný následovník".

54 Zejména M. H. Kabbani, *The Naqshbandi Sufi Tradition…*

55 Název, jehož význam spočívá ve zdůraznění návaznosti na slavnou středoasijskou tradici naqšbandíje, lze v souladu s haqqáníji přeložit jako „*dhikr* mistrů" či „recitace mistrů". Tím je v tomto kontextu míněn především „mistr moudrosti" ʿAbdulcháliq Ghudždawání, jedenáctý člen řádové *silsily*. Luboš Kropáček, *Súfismus: Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad 2008, 223, zmiňuje v souvislosti s touto postavou celé „bratrstvo představených" (*taríqa-je chwádžagán*), které se mělo při vzniku naqšbandíje uplatnit jako „vzorová matrice".

závisí na šajchovi, který jej vede.[56] Ten může některé části popsané níže opakovat vícekrát, než je u nich uvedeno. Může také mezi jednotlivé části podle svého uvážení a inspirace vsunout kázání, výklad určitých termínů či konceptů spojených s *dhikrem* nebo spirituální cestou *taríqy* obecně a podobně. Rozdíly je také možné hledat v melodii a rytmu recitovaných a vlastně zpívaných pasáží, ve schopnosti dirigovat projev účastníků, z nichž vždy určitá část nemá dostatečně vyvinutý hudební sluch. Šajchové jsou v tomto směru ne vždy nadáni, v některých podáních jsou tedy hlasité pasáže působivější než v jiných. Společný *dhikr* je možné realizovat v jeho krátké nebo dlouhé verzi, dlouhá bude detailně představena níže. Rozdíly spočívají opět především v počtu opakování, krátký *dhikr* se také narozdíl od dlouhého odehrává celý nahlas.[57]

Společný *dhikr* se koná nejčastěji ve čtvrtek, v některých komunitách ovšem také v pátek. Konkrétní čas je sice obecně doporučen – jde o dvě hodiny před západem slunce – v praxi se ovšem *dhikr* často realizuje až po západu slunce. Na Ibize i v Orgivě se nejčastěji konal po *salát al-ʿišáʾ*.[58] Na Kypru také, zde však případně také před i po *salát al-maghrib*. Při určitých příležitostech lze průběh *dhikru* pozměnit výrazněji než způsoby uvedenými v předchozím odstavci. Jako jeden příklad mohu uvést *dhikr* z Lefke pozorovaný 23. 7. 2009, kdy byl obvyklý průběh *dhikru* obohacen o hudební produkci doraziví skupiny mladých Malajců.[59] Po dokončení obvyklých částí *dhikru* se dotyční, vybavení španělskými kytarami, zob-

56 Uvedené prvky *dhikru* lze vyslechnout na „Dhikr in Congregation: Khatm-ul-Khwajagan“, <http://naqshbandi.org/dhikr/dhikrin.htm> [13. 7. 2011]. Ne vždy však nahrávky striktně odpovídají uvedené formalizované podobě.

57 Krátký *dhikr* sestává z recitace *fátihy*, *salawát*, *súr al-inširáh* a *al-ichlás*. Podle mých pozorování dochází často k určitému kompromisu mezi dlouhou a krátkou verzí. *Dhikr* se odehraje podle pravidel dlouhé verze, ovšem s počtem opakování některých součástí spíše podle verze krátké.

58 Stručný článek zabývající se haqqáníjí na Ibize i místním prováděním *dhikru* nabízí Daniel Křížek, „Ibiza: Dhikr s naqšbandíjou haqqáníjou“, *Nový Orient* 63/4, 2008, 34-37. Článek byl etnografickou sondou mapující v kostce reálnou podobu *dhikru* na Ibize. Tato studie má jiné zaměření: analyzuje haqqánijský dhikr v širším kontextu a jeho samotnou strukturu ve spíše formalizované podobě. Několik menších odstavců, překladů pasáží *dhikru* (například tzv. Pán modliteb), zde nicméně přejímám v nezměněné podobě ze staršího článku.

59 Vzhledem k transnacionálnímu charakteru *taríqy* není účast Malajců žádným překvapením. V této zemi je hlava řádu šajch Názim velmi oblíbený, má zde množství stoupenců a existuje zde relativně vysoký počet center řádu. Nakonec zastoupení zde má i v jedné z královských rodin: princ Rádža Dato, syn sultána Aslana Šáha, vládce jednoho ze třinácti malajských států, Peraku, je aktivním členem haqqáníje. V době mého pobytu na Kypru byl tento sympatický držitel několika různých titulů z anglických univerzit také hostem šajcha Názima. Šajch Názim, zastoupen svým synem Bahá'uddínem, obdržel v únoru 2009 státní vyznamenání od zmíněného Aslana Šáha.

covými i příčnými flétnami, klarinetem a bubínky, jali produkovat sice v zásadě minimalistickou (alespoň co do melodie a rytmu), ovšem zvukově velmi bohatou hudbu. Texty skladeb sestávaly především z nejčastěji recitovaných frází *dhikru*, tedy *tahlílu*, *takbíru*, *istighfáru*, často využívaných spojení jako *al-hamdulilláh*, *bismilláh* a podobně.[60] Navzdory tomu, že u přítomného šajcha Kabbáního bylo možné pozorovat něco jako rozpaky, ve shromáždění se postupně probouzelo větší a větší zanícení, až plynule přešlo z formy společného *dhikru* k *hadře* s jejím obvyklým zapojením tělesných pohybů. Zapojení hudebních nástrojů při *dhikru* není v prostředí haqqánije nijak výjimečné. V o něco „přísnějším" Lefke sice nešlo o událost úplně obvyklou, ve Španělsku jsem však byl několikrát svědkem používání zejména bubnů v určitých pasážích *dhikru*, ibizský šajch Saláhuddín také někdy přímo vyzýval případné účastníky, aby s sebou vzali hudební nástroje. Žádným překvapením pro mě pak nebylo jeho vysvětlení, že hudba je užitečným prostředkem posílení koncentrace a vůbec zaujetí u začátečníků v *taríce*. Funkcí hudby v rituálu se zabývají různí autoři. Mohu zde odkázat například na Gilberta Rougeta, podle kterého trans či extatický stav může být dosažen již samotným *dhikrem*, tedy opakováním slov za použití určitého rytmu a tělesných pohybů, tím spíše pak za podpory hudby, která se stává nositelem určitých slov nadaných specifickými významy.[61]

Mezi účastníky *dhikru*, jak ve Španělsku, tak na Kypru, bylo možné pozorovat patrné rozdíly v zaujetí, se kterým jej absolvovali. Při hlasitých pasážích *dhikru* se někteří snažili být co nejvíce slyšet, jiní recitovali dané texty spíše polohlasně. Snad to bude pro čtenáře zklamáním, avšak v žádném případě jsem se nesetkal v rámci *dhikru*, *hadry* či za jiných okolností se stavem, který by bylo možné popsat jako extázi, trans či podstatně změněné vědomí. Ani rozhovory s členy *taríqy* mi nic takového nepotvrdily. Pro nauku haqqánije je však typické, že o podobné stavy cíleně neusiluje, spíše obecně klade důraz na sebekontrolu.

60 *Tahlíl: „lá iláha illá 'lláh*" (není božstva kromě Boha); *takbír*: „*Alláhu akbar*" (Bůh je největší); *istighfár*: „*astaghfirulláh*" (hledám odpuštění u Boha); *al-hamdulilláh* (chvála Bohu); *bismilláh* nebo také *basmala*: „*bismilláh ar-rahmáni ar-rahími*" (ve jménu Boha milosrdného, slitovného).

61 Gilbert Rouget, *Music and Trance: A Theory of the Relations between Music and Possession*, London: University of Chicago Press 1985, 299-301. Pro úvod do problematiky hudby v súfismu viz Jean During, „What is Sufi Music?", in: Lonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism* II: *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*, Oxford: Oneworld Publications 1999, 277-288.

3.1. Dlouhý *dhikr* – tichá část

Následující pasáže již přinášejí detailní přehled jednotlivých prvků tzv. dlouhého *dhikru*, místy stručně komentovaných.

Tichá část dlouhého *dhikru* se navzdory pojmenování neodehrává v naprosté tichosti. Šajch, případně jiný, jím určený účastník *dhikru*, pronáší příslušné promluvy šeptem či spíše polohlasně (případně alespoň mírným zvýšením hlasu zvýrazní konec určité pasáže). To má evidentně sloužit k základní orientaci účastníků. Ti činí totéž pouze v duchu. Nejprve šajch deklaruje záměr (*nija*) provést *dhikr* ve snaze dosáhnout potěšení nejvyššího Boha. Načež následuje:

(1) Vyznání víry – *šaháda*. Trojí recitace „Vyznávám, že není boha kromě Boha a Muhammad je posel Boží".
(2) Hledání odpuštění, *istighfár*. Sedmdesátinásobné deklamování „Bůh mi odpusť". Šajch následně recituje: „Hledám odpuštění od Boha všemohoucího, není jiný bůh než On, Živoucí, Nezávislý, obracím se k Němu v pokání, vskutku On je Odpouštějící, Milosrdný, za každý hřích a neposlušnost a za vše, co odporuje náboženství Islámu, za vše, co odporuje Božímu zákonu, za vše, co odporuje Cestě, za vše, co odporuje duchovnímu poznání, za vše, co odporuje Pravdě, za vše, co odporuje pevnému záměru, ó Nejmilosrdnější z Milosrdných."
(3) Šajch poté recituje: „Ó Původce všech příčin! Ó Otvírači všech dveří! Ó Měniteli srdcí a očí! Ó průvodce zmatených! Ó Podporovateli těch, kdo hledají Tvou pomoc! Ó Živoucí! Ó Nezávislý! Ó obdařený vznešeností a hojností! Svěřuji své záležitosti Bohu. Vskutku, Bůh je všímavý ke svým služebníkům."
(4) *Rábita aš-šaríf*a. V této fázi se za pomoci meditace (*muráqaba*) snaží účastník aktivovat *rábitu*, spojení se svým šajchem (Názimem) spočívající v komunikaci „ze srdce do srdce". V ideálním případě se díky tomuto spojení, za pomoci šajcha, prodlouží tento kanál až k srdci Prorokově a dále do prostředí Boží přítomnosti.
(5) *Al-Fátiha*. Sedmkrát se recituje první koránská súra: „Ve jménu Boha milosrdného, slitovného. Chvála Bohu, Pánu lidstva veškerého, Milosrdnému, Slitovnému, vládci dne soudného! Tebe uctíváme a Tebe o pomoc žádáme, veď nás stezkou přímou, stezkou těch, jež zahrnuls milostí Svou, ne těch, na něž jsi rozhněván, ani těch, kdo v bludu jsou."
(6) *Salawát* (modlitby za Proroka). Stonásobné[62] opakování „Ó Bože, sešli požehnání a mír na Muhammada a Muhammadovu rodinu."

62 V krátké verzi *chatmu* je požadováno deset opakování.

(7) Súra *al-Inširáh* (Otevření). Devětasedmdesátkrát[63] je recitována čtyřiadevadesátá koránská súra: „Ve jménu Boha milosrdného, slitovného. Což jsme ti hruď tvou neotevřeli a nesňali s tebe tvé břemeno, jež záda tvá tak tížilo, a pověst tvou jsme do výše nezvedli? Vždyť se strastmi i úleva přichází, věru, že se strastmi i úleva přichází! A až se uvolníš, pak dál se namáhej a k Pánu svému v touze spěj!“
(8) Súra *al-Ichlás* (Upřímnost víry). Zde je požadováno tisíc a jedno opakování[64] stodvanácté súry: „Ve jménu Boha milosrdného, slitovného. Rci: ‚On Bůh je jedinečný, Bůh sám o sobě věčný. Neplodil a nebyl zplozen a není nikoho, kdo je mu roven.‘“
(9) *Al-Fátiha*. Sedminásobné opakování.
(10) *Salawát* (modlitby za Proroka). Stonásobné opakování.[65]
(11) Súra *al-Júsuf* (Josef), verš 101. Šajch nejprve recituje: „Hledám útočiště u Boha před satanem prokletým. Ve jménu Boha Milosrdného, Slitovného.“ Poté následuje samotný sto první verš dvanácté súry: „Pane můj, Tys mne obdařil částí moci královské a naučils mne výkladu záhad; tvůrce nebes a země, Tys mým ochráncem na tomto i onom světě, povolej mne k Sobě oddaného do vůle Tvé a připoj mne k bezúhonným!“ Recitace tohoto verše je zakončena slovy: „Věřím v Boha, vznešený Bůh hovořil pravdivě. Chvála Pánu slavnému, mír poslům, chvála Bohu, pánu lidstva veškerého.“
(12) *Ihdá'* (Věnování). Jedenkrát „Ó Bože, dej, aby hodnota toho, co jsme četli, a světlo z toho, co jsme recitovali, mohly být nabídnuty jako dar duši našeho proroka Muhammada a duším proroků a svatých. A zvláště imámovi *taríqy* a přímluvčímu všeho stvořeného, Chwádžovi Bahá'uddínu an-Naqšband al-Uwajsí al-Buchárí, a našemu ctihodnému učiteli a mistru, sultánu svatých, našemu šejchu ʿAbdulláhu ad-Daghestánímu, a našemu pánu, šejchu Muhammadu Názimovi al-Haqqánímu Mu'ajjad ad-Dín, a všem našim mistrům a spravedlivým, al-Fátiha.“

3.2. Dlouhý *dhikr* – hlasitá část

(1) *Kalimát at-tawhíd*. Stonásobné opakování „Není boha kromě Boha.“
(2) *Ihdá'* (Věnování). Šajch po odříkání *ihdá'* recituje: „Na počest Proroka (nechť mu Bůh požehná a dá mu mír) a duší předchozích mistrů a pravdivých, al-Fátiha.“

63 V krátké verzi *chatmu* je požadováno sedm opakování.
64 V krátké verzi *chatmu* je požadováno jedenáct opakování.
65 V krátké verzi *chatmu* je požadováno deset opakování.

(3) Vznešený *dhikr*. Stonásobné deklamování slova Bůh. Pasáž je zakončena formulí: „Bůh nám postačuje a je nejlepším z ochránců, nejlepší správce, a nejlepším z pomáhajících. Není jiné moci ani síly než u Boha, Nejvyššího, Mocného."
(4) *Hú* (On). Třiatřicetkrát je opakováno jedno z krásných Božích jmen *Hú*.[66] Pasáž je zakončena formulí: „Bůh nám postačuje a je nejlepším z ochránců, nejlepší správce, a nejlepším z pomáhajících. Není jiné moci ani síly než u Boha, Nejvyššího, Mocného."
(5) *Haqq* (Pravda). Třiatřicetkrát je opakováno jedno z krásných Božích jmen *Haqq*. Pasáž je zakončena formulí: „Bůh nám postačuje a je nejlepším z ochránců, nejlepší správce, a nejlepším z pomáhajících. Není jiné moci ani síly než u Boha, Nejvyššího, Mocného."
(6) *Hajj* (Živoucí). Třiatřicetkrát je opakováno jedno z krásných Božích jmen *Hajj*. Pasáž je zakončena formulí: „Bůh nám postačuje a je nejlepším z ochránců, nejlepší správce, a nejlepším z pomáhajících. Není jiné moci ani síly než u Boha, Nejvyššího, Mocného." Každé z těchto tří slov je opakováno třiatřicetkrát tím způsobem, že súfí z počátku vyslovování daného slova protahuje na několik vteřin, s přibývajícím počtem opakování je pak naopak zkracuje a ubírá na délce mezer mezi pronášením těchto slov. Výsledkem je pak cosi, co lze při absenci notového zápisu snad nejvýstižněji popsat přirovnáním k hlasitému štěkotu.
(7) *Alláh Hú, Alláh Haqq / Alláh Hú, Alláh Hajj / Alláh Hajj, Já Qajjúm*. Postupné, vždy dvanáctinásobné opakování uvedených kombinací. Pasáž je zakončena formulí: „Bůh nám postačuje a je nejlepším z ochránců, nejlepší správce, a nejlepším z pomáhajících. Není jiné moci ani síly než u Boha, Nejvyššího, Mocného."
(8) *Já Hú, Já Hú, Já Dá'im*. Trojnásobné opakování.
(9) *Alláh Já Hú, Já Dá'im*. Jedenkrát.
(10) *Já Dá'im*. Třikrát.
(11) *Já Alláh*. Jedenkrát.
(12) *Halím* (Shovívavý), *Hafíz* (Strážce), *Latíf* (Laskavý), *Ghaffár* (Odpouštějící), *Sattár* (Skrývající), *Fatáh* (Otevírač), *Mudžíb* (Odpovídající), *Muʿiz* (Posilující), *Muʿín* (Pomáhající), *Wadúd* (Milující), *Rahman* (Milosrdný), *Rahím* (Slitovný), *Hannán* (Starající se), *Mannán* (Dobročinný), *Dajján* (Spravedlivý), *Subhán* (Nádherný), *Sultán* (Nejvyšší vládce), *Amán* (Zabezpečující), *Alláh* (Bůh). Uvedená Boží jména jsou nejčastěji součástí *dhikru*. Pokud je však šajch patřičně inspirován,

66 Zájmeno „On" má v tomto kontextu význam „Ten Absolutní, Nepoznaný".

může do recitace zahrnout i další jména.[67] Pasáž je zakončena formulí: „Bůh nám postačuje a je nejlepším z ochránců, nejlepší správce, a nejlepším z pomáhajících. Není jiné moci ani síly než u Boha, Nejvyššího, Mocného." Následuje formule: „Bůh se svými anděly žehná Prorokovi, vy, kdo věříte, modlete se za něho a zdravte s úctou."

(13) *Salawát* (modlitby za Proroka). Desetinásobné opakování „Ó Bože, sešli požehnání a mír na Muhammada a Muhammadovu rodinu."

(14) Pán modliteb. „Nejvznešenějšímu ze všech stvoření, našemu mistru Muhammadovi, nechť Bůh požehná a dá mu mír. Nejoblíbenějšímu ze všech stvoření, našemu mistru Muhammadovi, nechť Bůh požehná a dá mu mír. Nejdokonalejšímu ze všech stvoření, našemu mistru Muhammadovi, nechť Bůh požehná a dá mu mír. Požehnání Boží, Jeho andělů, Jeho proroků, Jeho poslů a všeho stvoření Muhammadovi a jeho rodině. Nechť mír a milost Boží a Jeho požehnání spočine na něm a na nich. Nechť Bůh, Požehnaný a Nejvyšší, je potěšen každým z našich mistrů, druhy poslů Božích, a ranými mistry práva, a zbožnými učenci, a spravedlivými svatými, a našimi šejchy nejvyšší taríqy naqšbandíja. Nechť Bůh posvětí jejich čisté duše a osvětluje jejich hroby. Nechť nám Bůh dopřeje totéž požehnání a odměnu. Chvála Bohu, Pánu lidstva veškerého, al-Fátiha."

(15) *Ihdá'* (Věnování). Jedenkrát „Ó Bože, dej, aby hodnota toho, co jsme četli, a světlo z toho, co jsme recitovali, mohly být nabídnuty jako dar duši našeho proroka Muhammada, a duším prorokům, a svatým. A zvláště imámovi *taríqy* a přímluvčímu všeho stvořeného, Chwádžovi Bahá'uddínu an-Naqšband al-Uwajsí al-Buchárí, a našemu ctihodnému učiteli a mistru, sultánu svatých, našemu šejchu ʿAbdulláhu ad-Daghestánímu, a našemu pánu šejchu Muhammadu Názimovi al-Haqqánímu Mu'ajjad ad-Dín a všem našim mistrům a spravedlivým, al-Fátiha."

Závěr

Cílem této studie bylo představit čtenáři strukturu *dhikru* v pojetí současného islámského mystického řádu naqšbandíja haqqánija a zároveň tento stěžejní rituál zasadit do kontextu obecně súfijské i úžeji naqšbandíjské

67 Součástí uvedeného výčtu jsou i jména, která nejsou obsažena v tradičním, nejčastěji uváděném seznamu *al-asmá' al-husná*, „krásných Božích jmen". Viz například *The Encyclopaedia of Islam* nebo Sheikh Muzaffar, *Irshad, Wisdom of a Sufi Master*, Warwick: Amity House 1988, 5-30. Pro český překlad těchto 99 jmen viz Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad [2]1998, 63. Vedle tohoto tradičního seznamu ovšem existují i jiné, které obsahují i další jména. Jejich celkový počet pak může přesahovat oněch devadesát devět. To je i případ naqšbandíje.

tradice. *Dhikr* hraje v nauce *taríqy* naqšbandíja haqqáníja zásadní roli, autority řádu se jí jako stěžejnímu duchovnímu cvičení často věnují ve svých textech či přednáškách. Správně prováděný *dhikr* je považován za nezbytný předpoklad náležitého osobnostního a duchovního rozvoje žáka *taríqy*, zvláště společný *dhikr* pak má také důležitou sociální funkci, neboť posiluje kolektivní identitu členů řádu. Pokud jde o duchovní techniky i samotný obsah *dhikru*, nauka ani praxe haqqáníje nijak extrémně nevybočuje z širší súfijské tradice, která je sama o sobě dosti bohatá a mnohotvárná. Haqqáníja přirozeně využívá tradiční súfijskou terminologii spolu s mnohými osvědčenými koncepty. Tato skutečnost platí právě i v případě *dhikru*. Ten reprezentuje jednu z nejdůležitějších povinností, které má věřící vůči Bohu. Čtenáři byly představeny náležitosti správného zvládnutí *dhikru* a byl podrobně popsán společný *dhikr* v podobě formalizované autoritami řádu. V praxi se však průběh rituálu co do obsahu i formy může i významně lišit podle lokality, v níž probíhá.

SUMMARY

***Dhikr* by Naqshbandiyya Haqqaniyya: Context and Structure of the Ritual**

The Islamic mysticism or Sufism is a very diverse spiritual phenomenon. Dozens of orders (*tariqas*) and their branches exist in its not easily definable framework. In spite of certain common foundations and tendencies, *tariqas* often differ significantly in interpretations of theological, philosophical and other concepts, in approaches to institutional aspects, in religious practice, in theoretical and practical aspects of related rituals, and so on. Such diversity encourages one to try to describe and analyze various manifestations of Sufism in appropriate specific contexts. This article represents just such a contribution. It deals with *dhikr*, a kind of prayer or meditation, in the context of both theory and practice of the contemporary successful *tariqa* Naqshbandiyya Haqqaniyya. The article consists of three main parts. The first offers a brief introduction to *dhikr* as a traditional Sufi ritual; essential characteristics and some typologies are presented here. The second deals with *dhikr* in the general context of Naqshbandi tradition and in the particular context of one of the contemporary Naqshbandi branches, Haqqaniyya. Here the main features, principles and meanings of Haqqani individual and congregational *dhikr* are presented. Finally, the specific structure of Haqqani congregational *dhikr* is described in detail with various elements of its silent and vocal parts.

Keywords: Islamic mysticism; Sufism; *dhikr*; Naqshbandiyya Haqqaniyya; ritual.

Katedra blízkovýchodních studií
Filozofická fakulta
Západočeská univerzita v Plzni
Sedláčkova 15
306 14 Plzeň
Czech Republic

DANIEL KŘÍŽEK

dkrizek@kbs.zcu.cz