

Daniel Křížek

Súfismus na Západě: tariqa naqšbandíja haqqáníja

The article deals with the tariqa or mystical order Naqshbandiyya Haqqaniyya. The text consists of three main parts. The first one deals with broader Naqshbandi tradition, sketches briefly history of the order and significance of important leaders or saints of the order and explains existence of different branches of the order. The second part introduces briefly into the phenomenon of Sufism in the West. The final part then analyzes presence of a relatively new branch of Naqshbandiyya, Haqqaniyya, in the West. It describes its structure, important features and activities. The attention is naturally paid to the leader of the order, shaykh Nazim Adil al-Haqqani.

Klíčová slova: súfismus, Islám, náboženský synkretismus, vztah západu a islámu, tariqa
Key words: súfismus, Islam, religious syncretism, relationship with the West and Islam, tariqa

Súfijský řád naqšbandíja je jedním z nejnámějších, nejrozšířenějších a také nejlivnějších v „islámském světě“. Obvykle se jeho úspěšnost a respekt, kterému se těší, vyvozuje z faktu, že se prostřednictvím svých šajchů vždy hlásil k ortodoxii, trval na přísném dodržování šarí'yy a prorocké sunny (tradice). Z pohledu praktikujících členů této tariqy

je *tasawwuf* vlastně totéž co islám, případně jeho nezbytnou dimenzí, 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* (řetězec světců), Muhammada Bahá'uddína Naqšbanda (1317–1389), narozeného ne daleko Bucháry v dnešním Uzbekistánu. Jméno Naqšband, které znamená persky „malíř“, může názvu tariqy propůjčovat podle odlišných výkladů různý symbolický smysl. Tak prvek jména *naqš* (rytina) může odkazovat na Božské atributy přítomné v srdci věřícího a *band* (stuha) pak na pevné spojení člověka s Tvůrcem.² Algar podle většiny množství textů spojených s tariqou uvádí význam přídomku Naqšband jako „ten, kdo upevňuje v srdci otisk Božího jména.“³ Naqšband je označován za samotného zakladatele tariqy, jejíž *silsila* ovšem začíná již prorokem Muhammadem. Stál za značným rozmachem učení, které mělo za sebou již delší tradici a v oblasti Střední Asie bylo reprezentováno tzv. bratrstvem představených, *tariqa-je chwáďžagán*. V začátcích této tradice je nejvýznamnější postavení připisováno *chwáďžovi* Júsufovi al-Hamadánímu (1048–1140), který ovlivnil množství důležitých světců, postupně zakládajících samostatné řády.⁴ Mezi jeho význačné nástupce lze zařadit ‘Abdulláha Barqího, Hasana Andaqího, Ahmada Jisiwího a zejména ‘Abdulháliqa Ghudždawáního (z. 1179). Ten je tradičně označován za tvůrce osmi základních principů regulujících obecně vnitřní život súfíje, zvláště pak praktikování *dhikru*. Další tři principy pak doplnil Bahá'uddín Naqšband. Tato „posvátná slova“ (*kalimát-e qudsíja*) vlastně syntetizovala súfíjské myšlení generací předcházejících vznik tariqy jako takové.

Pokud jde o rané dědice Naqšbandova učení, je třeba zmínit především ‘Alá'uddína ‘Attára (z. 1400) a ‘Ubjadulláha Ahrára (z. 1490). Ahrár, z pohledu nashromážděného majetku a styků s vládci zřejmě nejmocnější světec v celé *silsile*, využíval při formulaci svých konceptů myšlenek Ibn ‘Arabího a také Džaláluddína Rúmího. Podle Nizamího sehrál Ahrár podstatnou roli při popularizaci Rúmího *Mathnawí* ve Střední Asii.⁵ Základním východiskem tohoto osobního mentora zakladatele mughalské dynastie Bábura⁶ bylo přesvědčení, že účelem lidského bytí je neustálé vzpomínání Boha, uvědomování si Boha za všech okolností. *Dhikr* by měl být základním stavem člověka. Podstatnou roli v následném vývoji tariqy měl také Ahrárův zájem o prosazení nadřazenosti *šarfy*. Jak podotýká Algar, důraz kladený řádem na integritu *šarfy* se postupně projevoval v mnoha různých

kontextech: v Indii v boji proti náboženskému synkretismu sultána Akbara,⁷ v Dagestánu a západním Turkestánu proti ruskému imperialismu, ve východním Turkestánu proti čínské dominanci, konečně například i v Turecku proti režimu Kemala Atatürka.⁸ V souvislosti s Ahrárem se také traduje množství legend o zázracích (*karámát*), které měl vykonat.⁹ Různorodé aktivity šajcha Ahrára znamenaly další významné rozšíření tariqy, přičemž koncem šestnáctého století se její centrum postupně přesunulo na indický subkontinent. Zde se také v paňdžábském Sirhindu roku 1563 narodil pokud ne nejvýznamnější, tak jistě nejslavnější světec v dějinách naqšbandíje, šajch Ahmad Sirhindí (z. 1624).

Pozice tohoto světce je v rámci naqšbandíje z různých důvodů jedinečná. Studoval v Sialkotu, významném centru islámské vědy v mughalském období. Svou první polemickou práci, napsanou ještě před iniciací do naqšbandíje okolo roku 1600, vyjádřil svůj zásadní odpor k ší'itským učením, relativně velmi populárním na mughalském dvoře. Poté vyprodukoval ještě vícero knih, respektovaný a slavný se stal však zejména díky souboru 534 dopisů (*maktúbát*), z nichž 70 bylo adresováno mughalským úředníkům.¹⁰ Dopisy byly z původní perštiny postupně přeloženy do různých jazyků a především díky nim získal Sirhindí titul *mudžaddid-i alf-i thání* (obnovitel pro druhé tisíciletí)¹¹ a také *imám-i rabbání* (Bohem inspirovaný imám). Tyto dopisy určené k obháně obsahují většinu jeho idejí, z nichž některé těžko stravovali tehdejší zastánci přísné ortodoxie.¹² Lze se v nich setkat například s polemikou vůči konceptu *wahdat al-wudžúd* (jednota bytí), tradičně spojovaným s Ibn ‘Arabím a důrazem na koncept *wahdat aš-šuhúd* (jednota dosvědčení). Tyto koncepty dotýkající se primárně povahy *tawhídu* však, jak podotýká Schimmelová, mají mnoho společného a nelze je stavět do přísné opozice.¹³ V dopisech jsou také obsa-

7) *Mughalský sultán Akbar (1556–1605) se kromě jiného proslavil snahou vytvořit synkretické náboženství dín-i illáhí stavějící především na etice, zahrnující prvky z islámu, hinduismu i dalších náboženských systémů. Šlo o odvážný, i když vzhledem k náboženské diverzitě panující v jeho říši snad i logický projekt, z pochopitelných důvodů však předem odsouzený k nezdaru.*

8) ALGAR, 1990, s. 18.

9) Viz GROSS, 1999, s. 158–172.

10) SCHIMMEL, 1975, s. 367.

11) *Rok tisíc hidžry odpovídá roku 1591 podle gregoriánského kalendáře.*

12) *Významnou část těchto dopisů přeložených do angličtiny nabízí ANSARI, 1986, s. 173–316.*

13) SCHIMMEL, 1975, s. 368. *Pro podrobnější rozbor těchto konceptů odkazuje na MOLÉ, 1965, s. 108–110. Bashir Faruqi nicméně představuje zjednodušený pohled mudžaddida (Sirhindího či jeho následovníků ve větvi naqšbandíja-haqqáníja) na tuto otázku následovně: „...trvá na tom, že není absolutně žádný vztah mezi světem a jeho jediným Stvořitelem, kromě toho, že tento svět byl vytvořen Jím a je znamením, které*

1) *Ar. mystika.*

2) KROPÁČEK, 2008, s. 222.

3) ALGAR, 1990, s. 18.

4) NIZAMI, 1991, s. 165.

5) *Ibidem*, s. 171.

6) Viz BEVERIDGE, 1921.

žena pojednání o súfismu obecně, o jeho terminologii, o vztahu *šarfy* a mystické cesty, o profetologii a podobně.¹⁴ Nizami uvádí dvě hlavní roviny významu Sirhindího v širším rámci súfijského myšlení. Zaprvé upřesnil již zavedené mystické termíny a přidal některé nové, velmi přesně definované. Zadruhé velmi přesně popsal vlastní spirituální zkušenost a zároveň s takovou sebedůvěrou prováděl své žáky mystickou cestou, že „jím vybudovaný svět ducha se zdál být světem hmatatelné reality.“¹⁵

Šestnácté a sedmnácté století je obdobím velkého teritoriálního rozmachu řádu. Rozšiřuje se po celém území Střední Asie, do Povolží, do Afghánistánu, dále skrze indický subkontinent do Číny, na západě pak do Osmanské říše (Anatolie, Balkán, Sýrie), Írán byl díky vládě ší'itské dynastie Safijovců naqšbandije spíše zapovězeným územím.¹⁶ Zvláštní pozornost je třeba věnovat následovníkům Ahmada Sirhindího v rámci větve naqšbandija mudžaddidija. Mezi nimi bychom mohli zmínit zejména Muhammada Ma'súma (z. 1668), Mawlána Muráda (z. 1720), který šířil tariqu v Damašku, šáha Walíulláha (z. 1762), známého indického reformátora, či šajcha Ahmada Šahída z Rae Bareli (z. 1831). V indickém prostředí tyto postavy spojovala především snaha o obnovu vážnosti islámu a odpor vůči britské okupaci kontinentu. Například, jak uvádí Nizami, významnou organizační složku Velkého indického povstání z let 1857–59 tvořili následovníci zmíněného Ahmada Šahída, který sám zahynul v Balakotu v boji proti Britům.¹⁷ Jako „hnutí odporu“ proti cizí vládě sloužila naqšbandija také významně ve Střední Asii koncem devatenáctého století, svou roli sehrála také při kurdské revoltě proti osmanské vládě pod vedením Ubajdulláha Naqšbandího.¹⁸

indikuje Jeho skryté atributy... Předpokládejme vysoce vynalézavého člověka, který vytvoří abecedu a jisté zvuky, aby projevil svůj důvtip. Někdo přijde a trvá na tom, že ona abeceda a zvuky jsou identické s jejich vynálezem. FARUQI, 1940, s. 134–135.

14) *Tato pojednání jsou velmi originální a přesvědčivá. Čtenář se tak dopisech týkajících se vlastností Proroka dozví, že nelze srovnávat metody přiblížování se Bohu (qurb) spojené s Prorokem a jeho druhy a metodami rozvinutými postupně súfijskými svěťci. „...termíny faná' [zánik v Bohu] a baqá' [trvalost], džadhba [přitažlivost] a sulúk [vedení] jsou inovacemi (muhdath) vytvořenými (muchtará'át) svěťci.“ ANSARI, 1986, s. 219.*

15) NIZAMI, 1991, s. 179.

16) Viz HOURANI, 1981, s. 79. Určité vlivy by však samozřejmě bylo možné v této oblasti a období vysledovat. Viz NASR, 1985, s. 115–116.

17) NIZAMI, 1991, s. 186. V případě tohoto súfije mělo podle Nizamiho údajně poprvé v dějinách indického islámu dojít k přijímání holdu (ba'ja) od lidí podnikajících džihád.

18) Z již uvedeného je zřejmé, že působnost naqšbandije se historicky neomezovala pouze na duchovní oblast života. Pokud je vláda nespravedlivá, nelegitimní, je třeba proti ní bojovat. Současný šajch haqqánije Saláhuddín z Ibizy říká, že jeden z nejslavnějších muslimských bojovníků nedávné minulosti šáh Ahmad Masúd, zavražděný 9.9.2001 agenty

Větev mudžaddidija dorazila do Istanbulu s šajchem Muhammadem Murádem (z. 1719). Zde pak působila jako určitá sunnitská protiváha proti bektášiji.¹⁹ Turecko se ukázalo jako naqšbandiji velice přístupný prostor, v devatenáctém století jen v Istanbulu existovalo na několik desítek řádových domů²⁰ a aktivní je zde dodnes navzdory oficiálnímu zákazu pocházejícímu z doby kemalovských reforem. Vedle významné větve mudžaddidija dodnes existuje další větev chálidija, spojená s působením šajcha Chálida Kurdího (z. 1827), který v závěru života žil v Damašku.²¹ Zakořenila zejména v osmanské říši a na Kavkaze, kde se opět stala významnou silou boje proti ruské nadvládě, což platí dodnes. V současnosti různé odnože naqšbandije působí, jak v čistě duchovní, tak v širší společenské rovině, ve všech výše uvedených oblastech. Přibyla k nim ovšem oblast další, Evropa a Spojené státy. Právě v tomto pro islám relativně novém prostředí je velmi aktivní a získává stále více stoupenců naqšbandija haqqánija, zaštiťená autoritou šajcha Názima 'Ádila al-Haqqáního.²² Ten bude podrobněji představen v následující kapitole.

Na začátku jsem uvedl jednu z hlavních charakteristik tariqu, důraz na dodržování *šarfy* a prorocké *sunny*. Lze však identifikovat přinejmenším dvě další. První z nich vyplývá z předchozího textu. Naqšbandijští svěťci se tradičně neuzavírali před okolním světem, jejich život se neomezoval pouze na aktivitu v duchovní sféře. Cítili zpravidla

al-Qá'ídy, byl také naqšbandí. Což se mi ovšem z jiného zdroje dosud nepodařilo ověřit. Saláhuddín k této informaci ještě připojil ještě následující příběh. Masúd měl údajně v začátcích svého boje proti armádě Sovětského svazu v Afghánistánu sen, v němž k němu přišel prorok Muhammad a oblékl mu neprůstřednou vestu. Masúdovi se také v těžkých bojích zranění vyhybalo. Pouhých několik dní před smrtí se mu měl zdát sen, ve kterém opět přišel Prorok a vestu z něho opět sňal.

19) KROPÁČEK, 2008, s. 225.

20) Pro seznámení se s realitami súfijského života Turecka v 19. století lze vřele doporučit BROWN, 1868.

21) Narodil se v irácké Sulajmániji, proto „Kurdí“. V silsile haqqánije je ovšem nazýván Chálid al-Baghdádi, podle Bagdádu, kde delší dobu působil.

22) V některých odborných zdrojích se lze setkat s informací, že haqqánija je další z menších odnoží širší naqšbandije-mudžaddidije-chálidije. S tímto vymezením však nelze úplně souhlasit. Devětatřicátý světec silsily, ad-Daghestání, sice pocházel z daghestánské linie chálidije, nauka haqqánije však takovou přímou návaznost nedeklaruje, zdůrazňuje pouze obecnou návaznost na naqšbandijskou linii světců, jejíž součástí jsou samozřejmě také Ahmad Sirhindí a Chálid Kurdí. Jejich učení také ve výkladech šajcha Názima a dalších autorit řádu přirozeně rezonuje. Přílišný důraz na zmíněné větve by nutně ubíral Velkému šajchovi haqqánije na autoritě. Tyto větve (případně další odnože těchto hlavních větví) totiž mají odlišné genealogie a o legitimitost různých článků těchto genealogií se vedou spory.

odpovědnost za stav společnosti, ve které žili a jistě i díky kladenému důrazu na *šar'fu* chápali jako svou povinnost společnost reformovat v souladu s nároky Božího zákona, působit na smýšlení a rozhodování vládců, bojovat proti neislámské vládě a podobně. Některé příklady jsem uvedl. Druhou charakteristikou by pak byla relativní volnost světců v nakládání se staršími výklady různých konceptů, které podle svých představ a potřeb přeformulovali a dodávali jim nové významy. Jako jeden příklad za všechny může posloužit *dhikr*, rituál, k jehož správné formě a obsahu vzniklo v dějinách tariqy množství, často až protichůdných výkladů.

Předcházející pasáž byla ze zřejmých důvodů koncipována jako jen velmi stručné uvedení do dějin tariqy naqšbandíje. Zmínil jsem její vznik, tradici, geografické rozšíření a další větvení, některé podstatné postavy řádu s jejich významnějšími myšlenkami. Není však v možnostech této studie blíže představit aktivity a dílo všech autorit řádu, představující jinak významnou a bohatou kapitolu dějin súfismu a obecně islámu. Účelem bylo pouze nastínit, z jaké širší tradice vychází současná naqšbandíja haqqáníja. V jejím učení mají své pevné místo mystické, teologické, etické a jiné koncepty formulované v rámci této tradice.

Súfismus na Západě

Následující pasáž je zamýšlena jako velmi stručný úvod ke zkoumání súfismu v relativně nových západních prostředích.²³ Nejprve poskytnu ty nezákladnější informace o přítomnosti súfismu v západních prostředích a nastíním obecné charakteristiky týkající se jeho různých projevů, učení a aktivit různých tariq. Spojení tohoto tradičního duchovního islámského proudu s novým prostředím podněcuje zájem vědců z různých společensko-vědních oborů, kteří k jeho zkoumání využívají různých teoretických východisek a metodik.

Pokud budeme Evropu jako první důležitý region pro novodobé šíření súfismu vymezovat tradičně geograficky²⁴, musíme konstatovat, že islám a potažmo súfismus byl po dlouhá staletí součástí kulturní scenerie některých jejích částí, v některých pak jeho tradice pokračovala navzdory různým překážkám až do současnosti. V prvním případě je namístě zmínit především Španělsko či *al-Andalus*,²⁵ v druhém pak Balkán²⁶ a určité oblasti jižního Ruska, respektive Sovětského svazu.²⁷ Ve dvacátém století se sú-

fismus v Evropě znovu etabluje, díky přistěhovalectví z muslimských zemí nejprve v její západní části. Objevují se zde v různých odnožích prakticky všechny nejvýznamnější světové tariqy, naqšbandíja, qádiríja, tidžáníja, murídíja, ahmadíja-idrísíja, šádhilíja, bektášíja, čištíja, rifáíja, včetně jejich nejrůznějších odnoží.

Nové etablování súfismu v Evropě a dále v severní Americe však není spojeno výhradně s imigrací. Významnou roli v přízpůsobování východních tradic novému prostředí sehráli domácí obyvatelé. Jedním z prvních byl Georgij Gurdjieff (z. 1949) propojující prvky duchovních nauk dálného východu s těmi súfijskými, zvláště z tradice mawlawíje. Tohoto rodáka z Alexandropolu v dnešní Arménii lze považovat za průkopníka „eklektického a univerzalisticky orientovaného súfismu“.²⁸ Jako pokračovatele této tradice můžeme chápat Idrise Šáha (1924–1996), pocházejícího ze smíšené afghánsko-skotské rodiny. Podobně jako Gurdjieff nebo například ĆInájat Chán vysvětloval súfismus jako cestu, která spojuje jednotlivá náboženství. Byl autorem vícera titulů, které pomohly popularizovat tradici islámské mystiky na Západě.²⁹

Volně lze do této tradice zařadit také myslitele spojené s takzvanou perennialistickou či tradicionalistickou školou,³⁰ pro níž je charakteristická představa, že existuje jakási „věčná moudrost“ (philosophia perennis), že různé náboženské tradice mají společné jádro, přičemž súfismus může představovat zvláště užitečnou cestu k tomuto jádru. Do této širší myšlenkové školy lze zařadit především Ivana Aguéliho (1869–1917), Reného Guénona (1886–1951), Frithjofa Schuona (1907–1998), Martina Lingse (1909–2005), Tita Burckhardta (1908–1984), Jean-Louise Michona (n. 1924) či Seyyeda Hosseina Nasra (n. 1933).³¹ Důležitým prvkem tohoto proudu „intelektuálské mystiky evropských konvertitů“³² se stala spiritualita spojená s tariqou šádhilíji, reprezentovaná také její severoafrickou odnoží Ćalawíji.³³ Například Frithjof Schuon byl iniciován přímo

23) WESTERLUND, 2004b, s. 21.

29) Mezi nejdůležitější patří *The Sufis* (1964), *The Way of the Sufi* (1968) a *The Commanding Self* (1994). Nakladatelství Octagon Press, ve kterém tyto a další jeho knihy vyšly, sám založil. Pro více informací viz např. oficiální webové stránky www.idriesshah.com. Hodnocení Idrise Šáha není zdaleka jednoznačné. Jsou s ním spojeny různé kontroverze, například kvůli způsobu, se kterým naložil s majetkem darovaným Gurdjieffovým studentem Johnem Bennettem nebo kvůli nedoložení rukopisu, kterého měl údajně využít jeho bratr při překladu *Rubá'íjât Omara Chajáma* (1968).

30) Obecně by bylo možné hovořit o perennialistické filozofii (philosophia perennis).

31) Muslimská jména užívaná po konverzi: Aguéli (ĆAbduhádí), Guénon (ĆAbdulwáhid), Schuon (Ísá Núruddín Ahmad), Lings (Abú Bakr Sirádžuddín), Burckhardt (Sídí Ibráhím), Michon (ĆAlí ĆAbduháliq).

32) KROPÁČEK, 2008, s. 276.

33) Jde o nástupkyni starší tariqy darqáwíje spojené s působením šajcha Muhammada

23) Těmi rozumím západní Evropu a severní Ameriku.

24) Nabízí se například kulturní definice související primárně s křesťanstvím.

25) K súfismu ve středověkém *al-Andalusu* viz například ADDAS, 2000 nebo AUSTIN, 1971. Opozici vůči súfismu v *al-Andalusu* se zabývá FIERRO, 1999, s. 174–206.

26) Viz NORRIS, 1993, zejména str. 82–137.

27) Viz např. NORRIS, 2006, zejména str. 92–105; EXNEROVÁ, 2008. K tématu středověkého propojení křesťanského světa a islámské mystiky viz KROPÁČEK, 2008, s. 271–276.

šajchem Ahmadem b. Mustafou al-‘Alawím (z. 1934). V rámci této myšlenkové školy působilo také množství myslitelů, kteří nepřikročili ke konverzi a setrvali v křesťanství. Guénon označoval tento přirozeně velmi eklektický, univerzalistický duchovní proud za střešujícím termínem *religio perennis*. Mimo tento proud ovšem stáli a stojí někteří evropští konvertité, kterým je cizí právě zmíněné propojování různých náboženských tradic, trvají na podřízení súfismu islámskému právu a jejich nejzazším cílem je islamizace Západu. Mezi ně lze zařadit například Brita Iana Dallase (‘Abdulqádir ad-Darqáwí, n. 1930) z tariqy darqáwíja, jehož následovníci se nazývají symbolicky *murábitún*.³⁴ Do značné míry tyto charakteristiky platí také pro většinu reprezentace haqqáníje na Západě. Za jistou vstřícností vůči integrování některých cizích prvků do rituálů tariqy i vůči určitým kulturním normám vlastním západnímu prostředí, je patrné přesvědčení o nadřazenosti islámu a o jeho historické roli.

Mezi osobnostmi popularizujícími súfismus na Západě se postupně začaly objevovat také ženy. Jako jednu z nejvýraznějších postav lze jmenovat Rusku Irinu Tweedie (1907–1999), která se profilovala jako reprezentantka naqšbandíje mudžaddidíje, v jejím pojetí však šlo o súfismus kombinovaný s hinduistickými prvky.³⁵ Z jejího odkazu dosud čerpají její nástupci, zejména Llewellyn Vaughan-Lee se sdružením „The Golden Sufi Center“ sídlícím v Kalifornii, kam se přestěhovalo z Evropy.³⁶ Ženy hrály relativně významnou roli v hnutí ‘Inájata Chána, který je autorizoval jako učitelky a průvodkyně súfismem ve Spojených státech již na začátku dvacátého století.³⁷ V současné době je integrace žen do tariq na Západě běžnou věcí.

Ať už za šířením súfismu a jednotlivých tariq stojí primárně místní konvertité nebo imigranti, lze v západním prostředí identifikovat určité trendy a často společné rysy vlastní různým formám tohoto fenoménu. Hlavním z těchto trendů je přizpůsobování se kultuře hostitelského prostředí. Obecně pro všechna náboženství platí, že je jejich vývoj ovlivňován novým prostředím. Věřící jednak vědomě, jednak nevědomě novému prostředí přizpůsobují často nejprve náboženskou praxi, později i formy sdělování daného poselství a podobně. V případě islámu jako důsledek rozpoznání tohoto trendu někteří autoři zavádějí termín Euro-islám³⁸, jiní pak analogicky termín Euro-sú-

fismus.³⁹ Westerlund, který má na mysli především ty formy súfismu, v nichž významnou roli hrají konvertité, zejména typu výše uvedených perennialistů, konstatuje, že euro-súfismus charakterizuje tendence „transcendovat islám ve prospěch obecnějších náboženských pozic.“⁴⁰ Především však, že to rozhodně není případ haqqáníje a zřejmě ani většiny z tariq aktivních na Západě. Vstřícnost vůči ostatním náboženským tradicím snad nelze označit za zcela chladný kalkul, súfijové jsou pověštní svou tolerancí. Nakonec však bývá tím zásadním ideálem a dlouhodobým projektem islamizace daného prostředí, potažmo světa. Pravidla dosažení spásy nejsou tak pružná jako například forma *dhikru*.

Ono přizpůsobování má tedy ve většině případů své přirozené hranice. Bez něho by ovšem různé súfijské tradice nedosahovaly na Západě úspěchů v podobě získávání nových členů. Odehrává se na různých rovinách, obvykle se ovšem nedotýká základních dogmat či doktrín. Výše jsem již uvedl akceptaci zapojení žen do aktivit tariq. Důležitou roli hrají konvertité, kteří se perfektně orientují v daných kulturách, mohou působit jako mluvčí muslimských komunit, přitom přirozeně přizpůsobují formu a často i obsah sdělovaného ve snaze oslovit nové publikum. Samotný jazyk jistě hraje důležitou roli při transformaci tradice. Prakticky ve všech tariqách se již stala angličtina obecným komunikačním prostředkem, což má také souvislost s prudkým rozvojem využití internetu v aktivitách řádů. Některé tariqy netrvají po konverzi na přijímání tzv. muslimských jmen. Relativně často se ve snaze neodradit případně či nové členy upozaduje důležitost *šar‘fy*, naopak se zdůrazňují prvky, které nevyžadují zvláštní disciplínu či kázeň a podobně. Jak shrnuje Malik, „...súfismus obecně a súfismus na Západě zvláště poskytuje velké množství kulturních artikulací, které interagují v diverzifikovaném veřejném prostoru v postmoderních a post-sekulárních společnostech...díky svým různým a alternativním módům artikulace a představování islámu jako bohatého a přitažlivého pokud jde o spiritualitu a kulturu, súfismus oslovuje mnoho lidí na Západě.“⁴¹ Je skutečně zcela jasné patrné, že súfismus představuje zvláště atraktivní formu islámu pro lidi na Západě. Zde je však ještě třeba dodat, že lze předpokládat relativně velký počet evropských súfijů, kteří i navzdory formální konverzi neprojektují islám. Jejich zájem o islám byl vyvolán právě setkáním se súfismem, s poezií či hudbou s ním spojenou, s knihami předních súfijských mistrů, setkáním s nimi. Na tyto aktivity se také dále omezují.⁴²

al-‘Arabího ad-Darqáwího (1760–1823).

34) WESTERLUND, 2004b, s. 22.

35) Autorka knih *Chasm of Fire* (1979) a *The Daughter of Fire* (1987).

36) www.goldensufi.org

37) WESTERLUND, 2004b, s. 24.

38) Jedním z nejznámějších autorů pracujících s konceptem euro-islámu je Bassam Tibi. *Euro-islám má být v jeho pojetí alternativním projektem pro Evropu, upřednostněným zejména před těmi islamizačními. Viz TIBI, 2008.*

39) WESTERLUND, 2004b, s. 33.

40) WESTERLUND, 2004a, s. 4

41) MALIK, 2006, s. 24–25.

42) Tento fakt uvádí množství různých autorů. Mohu jej potvrdit i na základě výzkumu v rámci haqqáníje. V rámci její nauky jsou takoví lidé označováni za sympatizanty (*muhibbún*), hledající.

Úspěch tariq však závisí ještě na dalších okolnostech. Jak konstatuje Herman- senová, pro šíření súfismu na Západě hovoří například individualismus, voluntarismus, důraz na zkušenostní módy duchovna a například na oddělení náboženství od státu.⁴³ Ne všechnu zásluhu za úspěchy tariq však lze přičíst ochotě jejich šajchů k transformaci. Jak podotýká Bottcher, vedle struktury řádů a jejich schopnosti absorbovat různé národ- nosti, etnika a přesvědčení jsou zásadními elementy úspěchu jednak charisma daného šajcha a také jeho poselství, které vytváří či posiluje soudržnost řádu.⁴⁴ Toto poselství přitom může být velmi tradiční a odolné vůči jakýmkoliv změnám.

Westerlund, který si v souvislosti se „súfijskými teologiemi náboženství“ všímá míry praktického manifestování pluralismu či inklinace k němu u tariq působících na Zá- padě, navrhuje jejich dělení na univerzalistické a exkluzivistické.⁴⁵ Osobně se nedomní- vám, že je toto dělení příliš užitečné. Všechny tariqy, jejichž učení alespoň zčásti znám, by se podle daných kritérií nacházely vždy někde mezi oběma typy. Nadto sám Wes- terlund s použitím těchto kritérií nezachází příliš pečlivě. Reprezentantem exkluzivis- tického typu je zde výše zmíněný Ian Dallas, kromě jiného pro polemiky, v rámci nichž nahlíží evropskou společnost jako 'barbarskou' a vyjadřuje anti-kapitalistické a anti-de- mokratické postoje. Všechny uvedené prvky lze však bez nejmenších potíží nalézt také v projevech šajcha Názima, který v jeho studii reprezentuje opačný univerzalistický typ. V čem má však Westerlund nepochybně pravdu, v evropském kontextu je obecně plura- listická orientace posilována.⁴⁶

Přes existenci určitých obecnějších trendů či rysů identifikovatelných v kon- textu působení tariq na Západě, které jsem právě uvedl, je stále třeba vyhnout se ně- jakým přílišným generalizacím. Duchovní nauky i praxe různých tariq si dosud udržují značnou rozmanitost a nejbezpečnější cestou k jejich poznání zůstává dílčí případová studie. Lze uzavřít spolu s Malikem: „V rámci tohoto procesu difuze...odpovědi nábo- ženských tradic obecně a súfismu zvláště se rozprostírají od ortodoxie k těm nejliberál- nějším projevům.“⁴⁷

Haqqáníja na Západě

Jak jsem předeslal výše, naqšbandíja haqqáníja je vlastně jen jednou z četných větví širší súfijské rodiny naqšbandíje, tradice značného geografického rozšíření a vlivu, který se neomezuje výhradně na duchovní sféru. Na počátku každé z jejích větví musí stát vý- znamná autorita, světec obdařený takovými schopnostmi a vlastnostmi, které mu zaručí

významné množství následovníků. Jedním z takových světců je právě i zakladatel haqqá- níje, šajch Názim al-Haqqání. Než uvedu jeho základní životopisná data, umožním nej- prve čtenáři seznámit se s touto postavou skrze optiku samotné haqqáníje:

Šajch Muhammad Názim ‘Ádil al-Haqqání je imámem lidu upřímnosti, tajem- stvím svatosti, který obnovil řád Naqšbandí na konci dvacátého století nebeským vedením a prorockou etikou. Naplnil společenství a planetu láskou k Bohu a láskou milovníků Boha poté, co potemněly ohněm a kouřem utrpení a teroru, hněvu a žalu.

Šajch Muhammad Názim ‘Ádil al-Haqqání je odkrývačem tajemství, strážcem světla, šajchem šajchů, sultánem asketů, sultánem zbožných a vůdcem lidí Pravdy. Byl nej- vyšším mistrem bez sobě rovného v Božím vědění na konci dvacátého století a přenesl pla- men tohoto vědění do nového tisíciletí. Je deštěm z oceánu vědění Řádu, který oživuje du- cha ve všech částech světa. Je světlem sedmi kontinentů, jehož světlo přilákalo následníky ze všech částí planety. Je oděm do Světla Božské Přítomnosti. Je jedinečným své doby. Je orchidejí pěstovanou na zemi Božské Lásky. Je sluncem pro všechny vesmíry. Je znám jako „Světec dvou křídel“: vnějšího vědění a vnitřního vědění.

Šajch Názim je zázrakem Božích zázraků, krácejícím po zemi a vznášejícím se v nebesích. Je tajemstvím Božích tajemství zjevujících se v Jeho Božskosti a existující v Jeho Existenci. Je držitelem trůnu vedení, obnovitelem Božího Zákona, mistrem súfijské cesty, sta- vitelem Pravdy, průvodcem kruhu, lyrickou básní všech tajemství. Je mistrem světců a svět- cem mistrů. Hledači obcházejí Ka’bu jeho světla. Je fontánou vždy tryskající, vodopádem neustále přepádávajícím, řekou nepřetržitě tekoucí, oceánem nekonečně se čeřícím a omý- vajícím bezmezná pobřeží.

S plnou podporou všech požehnaných světců Zlatého řetězu a podle příkazu jeho šajcha, Velkého šajcha ‘Abdulláha al-Faíze ad-Daghestáního, šajch Názim ‘Ádil al-Haqqání šířil učení súfijského řádu Naqšbandí napříč světem. Bůh mu udělil zázračnou sílu skrze ne- přetržitý, nepřerušovaný příjem energie ze Zlatého řetězu, se kterou neustále proniká celým svě- tem, dosahuje každou oblast svou duchovní silou a poselstvím o Božím míru a harmonii.

Díky jeho osvícenému vedení zůstává učení Zlatého řetězce přitažlivé pro dnešní hledače Pravdy, tak jako tomu bylo před tisícem let. Řád Naqšbandí zůstává oázou míru ve světě utrpení a konfliktu. Jeho členové jsou pacifisté povahou a vždy se zasazovali za nábo- ženskou toleranci. Následníci cesty Naqšbandí jsou komunitou stavitelů, kteří touží dosáh- nout vyšší kvality života založené na vědomí Boha. Jako milovaný Přítel Boží (walí), šajch Názim ztělesňuje tuto filozofii. Po celém světě je znám pro své neutuchající úsilí prosadit dob- rou vůli a sjednotit různé lidi a skupiny v jednosti Boží.⁴⁸

43) HERMANSEN, 2004.

44) BOTTCHER, 2000.

45) WESTERLUND, 2004b, s. 26–30.

46) *Ibidem*, s. 29.

47) MALIK, 2006, s. 21.

48) KABBANI, 2004a, s. 459–461. Autor citované pasáže, Hišám Kabbání, je chalífou šajcha Názima ve Spojených státech a jeho pravděpodobným nástupcem v čele tariqy.

Uvedený text je velmi poetickým vyjádřením významu, který šajch Názim má pro své následovníky, skrývají se v něm přitom různé aspekty jeho faktického působení. Jsou zde zmíněny předpoklady jeho autority spočívající především v jeho vlastnostech a schopnostech získaných na mystické cestě a v autorizaci jeho vlastním učitelem ad-Daghestáním. Je zde představena jeho mise, která má obecně spočívat v šíření míru po celém světě.⁴⁹ Také je zde odkazováno na jeho důležitost pro lidi hledající skutečnou realitu, pravé poznání. Díky jeho schopnostem mohou tohoto poznání dosáhnout.

Šajch Názim ʿÁdil al-Haqqání se narodil 23. dubna 1922 v Larnace na Kypru. Deklaruje, že je z otcovy strany příbuzný s ʿAbdulqádir Džiláním, zakladatelem řádu qádiríja.⁵⁰ Z matčiny strany pak s Džaláluddínem Rúmím, zakladatelem řádu mawlawíja.⁵¹ Po dokončení střední školy odcestoval do Istanbulu ke studiu chemického inženýrství. Zde během prvního roku studia potkal svého prvního duchovního vůdce, Sulajmána Arzurúmiho (z. 1948), šajcha řádu naqšbandíja. Roku 1945 vyměnil Istanbul za Damašek, kde se poprvé setkal se svým mistrem ʿAbdulláhem ad-Daghestáním, poté se na jeho rozkaz vrátil znovu na Kypr. Roku 1952 se oženil s Hádždžou Amínou ʿÁdil, další ze studentek ad-Daghestáního a usadil se opět v Damašku. Na přání velmistra začal podnikat misijní cesty po Sýrii, kde začal pro tariqy získávat stoupence. V roce 1955 navštívil Bejrút, kde se poprvé setkal s rodinou Kabbání.⁵² Tato významná sunnitská libanonská rodina se stala strategickým partnerem šajcha Názima na Blízkém východě, kde však rozhodně neleží těžiště aktivit tariqy.⁵³ ʿAdnán Kabbání se svým strýcem Mustafou Alajím jsou dnes hlavními šajchy naqšbandíje v Libanonu. ʿAdnánův bratr Hišám je pak od roku 1991 Názimovým chalífou ve Spojených státech a předpokládaným nástupcem v čele tariqy.⁵⁴

49) V citátu není explicitně vyjádřena pozice islámu v celém Názimově projektu. Jakoby na konkrétní víře v kontextu tohoto univerzálního poselství nezáleželo. Tak to však není. V tomto případě nevysloveným předpokladem úspěchu projektu je islamizace světa. Jen v rámci islámu je totiž myslitelná potřebná relevantní reforma společnosti, „humanizace“ lidstva.

50) ʿAbdulqádir Džilání (z. 1166) byl správcem madrasy hanbalovského práva a ribádu v Bagdádu, kde je také pohřben.

51) Jméno řádu je odvozeno od titulu mawláná, Náš Pán, který byl dán zakladateli Džaláluddínu Rúmimu (1207–1273).

52) Správný přepis by měl znít „Qabbání“. Vzhledem k obecně vžitému používání přepisu jména nejaktivnějšího člena této rodiny v tariče Hišáma ve formě „Kabbání“ se držím této varianty.

53) Jádro stoupenců šajcha Názima v Libanonu, Sýrii a Egyptě tvoří údajně více než několik málo desítek lidí. Viz NIELSEN, DRAPER, YEMELIANOVA, 2006, s. 108.

54) Ne všichni členové rodiny však sdílí náklonnost k šajchu Názimovi. BOTTCHER (2000) jmenuje dva významnější členy rodiny, kteří nejsou Názimovými žáky, přičemž důvody se vzhledem k jejich zaměstnání zdají být nasnadě. Jde o Rášida Kabbáního, libanonského muftího a Marwána Kabbáního, ředitele náboženských nadací (awqáf).

Stále ještě v roce 1955 se šajch Názim uchýlil do ústraní nejprve v Jordánsku, poté v bagdádské mešitě ʿAbdulqádira Džiláního. Třicátého září roku 1973 zemřel třicátý devátý velký šajch tariqy ʿAbdulláh ad-Daghestání. Před smrtí autorizoval šajcha Názima jako svého nástupce. Počínaje rokem 1973, šajch Názim se začíná soustředit na misii v západní Evropě. Následujícího roku poprvé navštívuje Londýn, kam se pak každý rok až do svého velmi pokročilého věku vrací. V Británii, a také v Německu, vznikají první centra naqšbandíje. Názim, často označovaný přezdívkou al-Qubrusí, „Kypřan“, následující rok navštívil Turecko. Roku 1997 se vydal na cestu po Španělsku, kde navštívil Barcelonu, Valencii, Ibizu, Córdoba a Granadu, následujícího roku se, doprovázen stoupenci z různých částí světa, vypravil do Sarajeva. Nevynechával ovšem ani oblast Blízkého východu, zejména pak Damašek, kde stále vlastnil dům.⁵⁵ Svou misijní činnost rozšířil i do východnějších zemí, Malajsie, Indonésie, Japonska, Srí Lanky, Pákistánu, Uzbekistánu. V roce 1997 navštívil Dagestán a Čečensko, v roce 2000 Jižní Afriku. Téměř od prvních let jeho činnosti jako Velkého šajcha je zřejmé, že hlavním cílem misijního působení bude Západ. Z dnešního pohledu šlo o správnou volbu, protože nejdříve v Evropě a posléze i ve Spojených státech se řádu daří neustále zvyšovat počty když ne přímo členů či žáků, tak alespoň sympatizantů.⁵⁶ Toto zaměření aktivit šajcha Názima má být údajně zakotveno již v představě jeho učitele ad-Daghestáního. Výše zmíněný šajch Hišám Kabbání, chalífa šajcha Názima ve Spojených státech, uvádí následující předpověď šajcha ad-Daghestáního týkající se mise jeho nástupce:

„Z příkazu Proroka jsem cvičil a vyzdvihl mého nástupce, Názima Effendiho, a uvalil jsem na něho mnohé samoty, a cvičil jsem jej těžkými cvičeními, a jmenuji jej svým nástupcem. Vidím, jak v budoucnu rozšíří tento Řád napříč Východem a Západem. Boží vůle způsobí, že všechny druhy lidí, bohatí a chudí, vědci a politici, přijdou k němu, budou se od něho učit a přijmou řád Naqšbandí, na konci dvacátého století a na začátku století jednadvacátého...Vidím jej ustavit a založit ohromná ústředí v Lon-

55) Leif Stenberg píše o obvyklých damašských setkáních se šajchem Ahmadem Kaftaro. Ten byl v roce 1958 jmenován nejvyšším muftím Damašku, 1964 pak nejvyšším muftím Sýrie. STENBERG, 1997. Ahmad Kaftaro je podle Nizamího duchovním nástupcem Chálida Kurdího (z. 1830), působilého také v Damašku. NIZAMI, 1991, s. 187.

56) Není možné přinést bližší údaje o celkové počtu členů tariqy. To by vyžadovalo pečlivý terénní výzkum ve všech jejích světových komunitách. Stejně tak nelze stanovit přesný podíl členů pocházejících ze Západu. Bottcher říká, že v mezinárodním měřítku má tariqa milióny muhibbún (sympatizantů) a že „více než polovina žáků pochází z Evropy, Asie (zvláště z Malajsie a Srí Lanky) a ze Spojených států.“ BOTTCHER, 2000. Tím poukazuje na fakt, že na samotném Kypru a Blízkém východě se tariče příliš nedaří. Osobně bych však na základě všech dostupných informací považoval její vyjádření za příliš opatrné. Ze zmíněných regionů pochází naprostá většina žáků tariqy.

dýně, skrze která rozšíří Cestu Naqšbandije do Evropy, na Dálný východ a do Ameriky. Bude šířit upřímnost, lásku, zbožnost, harmonii a štěstí mezi lidmi. Bude opuštěna ošklivost, terorismus, politika. Bude šířit vědění míru v srdci, vědění míru uvnitř společnosti, vědění míru mezi národy, aby války a boje byly odstraněny z tohoto světa a mír se stal hlavním činitelem. Vidím mladé lidi sbíhající se k němu odevšud, žádající po něm požehnání. On jim ukáže cestu, jak plnit jejich povinnosti v rámci islámské tradice, jak být umírnění, jak žít v míru s kýmkoli jakéhokoliv náboženství, jak opustit zášť a nepřátelství. Náboženství je Boha a Bůh je soudcem Jeho služebníků.⁵⁷

Uvedený citát byl podle Kabbáního částí poslední vůle ad-Daghestáního svědčené právě Hišámovi a jeho bratru šajchu ‘Adnánovi. Člověku mimo řád se může toto svědectví jevit jako poněkud idealizované, v některých bodech nicméně odpovídá skutečnosti, jak je možné demonstrovat na osudech některých jednotlivých členů tariqy. Například šajch Saláhuddín z Ibizy přijal islám a specifickou cestu tariqy po osobním setkání s Názimem v Londýně.⁵⁸ Díky svému rodinnému zázemí a delegaci pravomocí od šajcha Názima pak rozšířil působnost tariqy do Šanělska, konkrétně na Ibizu. Podobných příkladů je samozřejmě celá řada. Stejně tak je realitou, že tariqa, především díky osobnímu příkladu a charismatu velmistra, na Západě přitahuje lidi nejrůznějších společenských vrstev, věku či zaměstnání.

Cílem následujícího textu je představit v hrubých rysech hlavní principy a charakteristiky působení tariqy na Západě. Situace v různých zemích se samozřejmě může v různých konkrétnějších aspektech výrazně lišit. Těmito aspekty může být skladba jejich členů, institucionální či organizační zázemí, viditelnost ve veřejném prostoru (internet, osvětové akce apod.), míra politické angažovanosti aj. Některé z uvedených charakteristik mají přirozeně obecnou platnost, nevztahují se výhradně k západnímu prostředí.

Jak správně uvádí Bottcher, haqqánija má pyramidální, hierarchickou strukturu.⁵⁹ Jednotlivé úrovně této struktury však nejsou zcela symetrické. Na vrcholu pyramidy stojí šajch Názim. Jeho charisma, duchovní poselství a cílevědomá misie stály na začátku úspěchu tariqy a tyto prvky ji také dodnes drží pohromadě. Pod vlivem jeho cest po Evropě vznikala první centra haqqánije, jejichž řízení se nejčastěji ujímali místní konvertité. První zemí, kde Názimovo úsilí zaznamenalo výrazný úspěch, byla Velká Británie, kde v první fázi sehrál svou roli i vliv Johna G. Bennetta (z. 1974), žáka G.I. Gurdjieffa

(z. 1949).⁶⁰ Prvními významnými lokalitami zde byly vedle Londýna Birmingham a Sheffield.⁶¹ Velká Británie zůstává dodnes nejvýznamnější evropskou zemí co do počtu členů tariqy, následovaná Itálií, Francií a Německem.⁶²

O úroveň níže se nacházejí *chalífové* (zástupci), nejvyšší reprezentanti šajcha Názima v jednotlivých regionech. Zde se právě projevuje výše zmíněná asymetrie. Zatímco teoreticky mají tito šajchem Názimem autorizovaní *chalífové* stejné postavení odpovídající jejich duchovnímu pokroku a oddanosti svému šajchovi, v praxi na sebe největší pozornost a vliv strhává šajchův zeť a *chalífa* ve Spojených státech šajch Hišám Kabbání. Tento vliv všeobecně předpokládaného nástupce v čele tariqy je dán jednak zřetelnou podporou šajcha Názima, jednak jeho vlastními různorodými aktivitami, kterými dokáže oslovovat různé typy obecnosti. Na různých webových stránkách tariqy, které zaštiťuje (viz následující kapitola), tak vystupuje zároveň jako člověk nade vše stávající tradiční „islámský“ kontext i jako člověk moderní západní vědy, honosící se tituly, publikacemi či členstvím v různých organizacích.⁶³ Tento rys je pro haqqániji a nejen ji v západním prostředí typický. Jak podotýká Nielsen, jedinečnost tariqy kromě jiného spočívá „v jejich schopnosti adaptovat se na [různé] sociální a kulturní kontexty“, kdy „propojují teozofické a esoterické se sociálním a politickým.“⁶⁴ Šajch Hišám je také autorem několika monografií týkajících se učení haqqánije,⁶⁵ editoval některé soubory promluv šajcha Názima a často také podniká cesty do různých zemí, kde se setkává nejen s řadovými členy či sympatizanty tariqy, ale často také s oficiální náboženskou i politickou reprezentací daného státu. Tyto cesty pak také náležitě prezentuje na zmíněných stránkách. Aktivity ostatních *chalífů*, například Hišámova bratra ‘Adnána v Libanonu, nejsou ani tak pestré, ani podobně viditelné.

60) KROPÁČEK, 2008, s. 282.

61) Pro aktuální adresy britských center haqqánije viz <http://www.sufizikrmeditation.com/2005/07/list-of-uk-naqshbandi-zikr-circles.html>

62) Pořadí uvedených zemí neodráží celkové počty členů tariqy.

63) Viz zejména stránky Islamic Supreme Council of America, <http://www.islamicsupremecouncil.org/home/about-us.html>. Jde vlastně o paradoxní přístup, neboť šajch Názim moderní vědu odsuzuje jako nositelku pouze iluzorního poznání, v čemž mu přitakávají i ostatní autority řádu včetně šajcha Hišáma.

64) NIELSEN, DRAPER, YEMELIANOVA, 2006, s. 103.

65) Viz např. KABBANI, 2004a. Odrazem výše uvedené snahy přizpůsobit obraz tariqy západnímu nazírání je právě i tato publikace, která po představení životopisů a učení jednotlivých světců řádového řetězce přináší výňatky z vědeckých prací zabývajících se haqqániji. Viz str. 519–653. Některé z Kabbáního prací také vykazují charakter vědecké práce, např. díky využití poznámkového aparátu. Viz KABBANI, 2004b.

57) KABBANI, 2004b, s. 511.

58) Šajch Saláhuddín byl jedním z mých nejcennějších informátorů při výzkumech souvisejících s přípravou disertační práce, z níž také vychází tato studie.

59) BOTTCHER, 2000.

Opět o úroveň níže se nacházejí lokální šajchové či učitelé tariqy. Ty pro jejich role opět autorizuje sám šajch Názim. Tato autorizace se může týkat jen vybraných aktivit jako je vedení *dhikru* a dalších rituálů, ale může být také komplexní. V tom případě se dotyčný stává učitelem mystické cesty, průvodcem po ní, rádcem v duchovních věcech spojených s islámem obecně. Autorizace by měla odpovídat určitému dosaženému stupni duchovního vývoje, lokální šajch by měl být odhodlaným *murídem*, což je nejvyšší stupeň následovnictví v tariče. Nejnižší v hierarchii stojí běžní členové tariqy. I zde se projevuje jistá asymetrie. Ta je však dána samotnou naukou tariqy, která rozlišuje několik kategorií žáků podle dosaženého duchovního rozvoje.⁶⁶

Termín „člen tariqy“ lze chápat v podstatě jako synonymní k možná přesnějším „žák tariqy“. Ono „členství“ si však zasluhuje kratší výklad, jeho povaha totiž není úplně zřejmá. Toho, že mezi členy tariqy lze pozorovat jisté rozdíly, si povšiml Nielsen. Identifikuje tři základní typy či okruhy členů. Vnitřní kruh odhodlaných *murídů*, kteří organizují chod místních komunit, jsou často v kontaktu s šajchem Názimem. Dále širší kruh členů, kteří se nezúčastňují všech aktivit v rámci místních komunit, jejich pozornost k věcem tariqy obrátí zaručeně vždy jen návštěva šajcha Názima. Konečně třetí nejmenší kruh tvoří lidé, kteří se vůbec neúčastní kolektivních aktivit tariqy, zároveň je však pro ně šajch Názim duchovním modelem a vůdcem.⁶⁷ Tyto tři kruhy členstva by samozřejmě bylo možné dále větvit, na základě vlastního výzkumu nicméně mohu toto dělení v zásadě potvrdit. Zbývá jen dodat, že vlastně jediným zřetelným kritériem členství v tariče je vyjádření holdu (*ba'fa*) šajchu Názimovi.

Bottcher mezi faktory, které stojí za úspěchem tariqy na Západě, uvádí schopnost šajcha Názima „řídít lidské zdroje“, kdy umně spojuje a využívá intelektuálních a duchovních možností svých žáků.⁶⁸ To je nepochybně pravda, ačkoliv toto řízení spočívá primárně pouze ve výběru lidí, které autorizuje k vedení příslušných regionálních nebo lokálních komunit. Na vývoj tariqy v regionech mají však také vliv jeho rozhodnutí, kterými ovlivňuje život zaníceným a oddaným žákům, jimž v některých případech příkazuje, kde mají žít, jakému zaměstnání se mají věnovat a podobně. Podstatnou součástí nauky haqqáníje je bezvýhradná poslušnost motivovaného žáka vůči šajchovi, jehož příkazy se týkají i oblastí, které nejsou na první pohled spojeny s mystickou cestou súfíje.

66) *Nauka haqqáníje rozlišuje čtyři základní kategorie jejich následovníků. Jednotlivé kategorie odrážejí úroveň dosaženého osobnostního rozvoje dotyčného, jeho ochotu podřídit se všem pravidlům tariqy, vůli a odhodlání, se kterou plní všechny povinné i dobrovolné náboženské povinnosti a podobně. Na této stupnici stojí postupně muhibb „zamilovaný“, „hledající“, mubtadī „začátečník“, musta'idd „pokročilý“ a muríd „odhodlaný“, „skutečný následovník“.*

67) NIELSEN, DRAPER, YEMELIANOVA, 2006, s. 110–111.

68) BOTTCHER, 2000.

Tím se potvrzuje teze, že duchovní nauka stojí v základech samotné existence řádu a jediné v souvislosti s ní je možné interpretovat některé sociální jevy, jednání členů tariqy, povahu různých aktivit a podobně. Jako jednu z oblastí, kde se výrazně projevuje využití schopností a intelektu některých členů tariqy, lze jmenovat nakladatelskou činnost. S německou účastí funguje nakladatelství Spohr se sídlem v Nikosii (do roku 2007 Gorski & Spohr), které produkuje množství knih týkajících se primárně haqqáníje a súfismu či islámu obecně, do roku 2005 také vydávalo časopis *Der Morgenstern*.⁶⁹ Ve Španělsku se členové tariqy podílejí na edici *Súfismo Vivo* v rámci nakladatelství Editorial Manuscritos, kde dosud vyšly dva tituly od šajcha Názima a jeden od šajcha Kabbáního.⁷⁰ Pod hlavičkou organizace The Islamic Supreme Council of America vychází ve Spojených státech množství knih, jejichž autorem je často šajch Hišám Kabbání.

Mezi aktivity typické pro západní prostředí patří nakladatelské činnosti pořádání různých osvětových „předváděcích“ akcí pro veřejnost. Těmito akcemi mohou být přednášky či semináře, ale také předvádění rituálů *dhikru* nebo *hadry*. Pro větší přitažlivost bývají tyto akce spojeny s hudební produkcí. Tak například v roce 1999 se němečtí poutníci do Mekky zastavili v Praze, aby zájemcům předvedli *dhikr*.⁷¹ V květnu 2009 se pražskému publiku představil německý člen haqqáníje, violoncellista šajch Hassan Dyck se svým souborem Muhabbat Caravan. Umění šajcha Hassana často využívají pro své akce různé evropské komunity tariqy.

Nelze opomenout ani další typický rys haqqáníje na Západě, ekonomickou aktivitu. Skrze prostředí internetu realizuje prodej nejrůznějšího zboží, které se vždy nějakým způsobem týká tariqy haqqáníje nebo islámu obecně (knihy, oděvy, tasbíhy, šperky, CD apod.).⁷² Podobně jako v jiných oblastech aktivit tariqy je zde neaktivnější její americká větev řízená šajchem Hišámem Kabbáním. Nepodařilo se mi zjistit, jak přesně je nakládáno se zisky z těchto obchodů. Nalezl jsem jen neurčitá vyjádření o možném využití získaných peněz na humanitární účely. Lze však spíše předpokládat, že mohou zisky sloužit k financování dohromady jistě ne levné činnosti několika amerických organizací založených šajchem Kabbáním.⁷³

69) www.spohr-publishers.com

70) www.editorialmanuscritos.com

71) KROPÁČEK, 2008, s. 282.

72) Zejména „Islamic Shopping Network“ na www.isn1.net a „Love Sultani“ na www.lovesultani.com.

73) Jde zejména o „The As-Sunnah Foundation of America“, která má kanceláře také v Evropě a Asii a „The Islamic Supreme Council of America“, která reprezentuje haqqáníji na politické rovině. Aktivita haqqáníje v politickém dění daných zemí je dalším charakteristickým rysem tariqy v západním prostředí. Viz <http://sunnahfoundation.org>, www.islamicsupremecouncil.org.

Je také třeba jako důležitý aspekt přítomnosti tariqy na Západě zmínit zapojení žen do jejích struktur. Bottcher poznamenává, že úspěch řádu na Západě je založen také na schopnosti integrovat ženy jako členky tím, že se jim nabízí atraktivní a charismatický model.⁷⁴ Tímto vyjádřením odkazuje na roli, kterou při misiích na Západě sehrála manželka šajcha Názima, Amína (1929–2004). Ta skutečně stála téměř neustále manželovi po boku a podle vyjádření mých informátorů, kteří si ji sami velice cenili, skutečně dokázala oslovit množství žen při cestách do Evropy a USA.⁷⁵ Podobnou roli dnes sehrává její dcera Názíha, manželka šajcha Kabbáního⁷⁶ a aktivní jsou také obvykle manželky lokálních šajchů. Existence takového „charismatického modelu“ však není jediným vysvětliváním úspěchu tariqy mezi západními ženami. Podstatným se podle mého názoru ukazuje akceptace kulturní odlišnosti šajchem Názimem. Na rozdíl od poměrů v Lefke, Libanonu či Damašku, v Evropě nikdy netrval na oddělování žen od mužů při kolektivních aktivitách, na přísném zahalování a podobně. Nadto ve svých suhbách (přednáškách) opakovaně vyzdvihuje vlastnosti a schopnosti žen.⁷⁷ Některé ženy na Západě také autorizoval k vedení modliteb a dalších rituálů, k výuce nauky tariqy, toto vedení se ovšem vztahuje výhradně na ženské skupiny.

Posledním rysem, který zde zmíním, je schopnost šajcha Názima využívat v rámci *da'wy* témat, která mají v západním prostředí potenciál oslovit větší množství lidí. Uvedu tři příklady. Prvním bylo ohlášení příchodu *mahdího* šajchem Názimem v době zjitřené atmosféry vyvolané obavami z nastávajícího roku 2000. Jak trefně poznamenává Kropáček, haqqáníja se „připojila k populárnímu blouznění motivovanému cizím, gregoriánským kalendářem. Řád tak osvědčil, jak podstatně již srostl s evropským prostředím.“⁷⁸ Druhým příkladem je výzva šajcha Názima adresovaná vedoucím představitelům evrop-

ských zemí v době epidemie slintavky a kulhavky v roce 2001. Podle něho masivní likvidace statisíců nenakažených kusů dobytka z preventivních důvodů odporuje ideji soucitu, který je vlastní všem náboženstvím. Tohoto tiskového prohlášení využil k tomu, aby zdůraznil mírumilovnou povahu islámu, v rámci něhož by výše uvedené jednání nemělo být možné.⁷⁹ Damrel v souvislosti s tímto a následujícím případem hovoří o „spirituální pedagogice“ uplatňované šajchem Názimem.⁸⁰ Nedlouho po smrti princezny Diany vysvětloval v Británii posluchačům, že by k její tragické smrti nedošlo, kdyby se řídila pravidly chování v souladu s islámem. Kdyby se oblékala cudně, paparazziové by ji nesledovali s takovou vytrvalostí, jejich zájem také podněcovala porušováním pravidel o kontaktu mezi ženami a muži, kteří nejsou manželi, nadto svou roli daný večer sehrál i alkohol.

Významnější charakteristiky spojené s existencí haqqáníje v západních prostředích jsem v předchozím textu zmínil. Záměrně jsem pominul jeden důležitý aspekt, kterému by však bylo třeba věnovat samostatnou studii. V případě tariqy, která působí v několika desítkách zemí s často velmi odlišnou kulturou a dějinami, je tímto aspektem její transnacionální charakter. Ten je zajišťován vedle existence centrální autority a její pozice v daných sociálních sítích především využitím internetu, který obecně hraje ve fungování tariqy zásadní roli.

74) BOTTCHER, 2000.

75) Amína napsala také několik knih: *The Lore of Light* (2008), která je věnovaná prorockým příběhům, *My Little Lore of Light* (2009), úprava předešlého titulu pro děti a *Muhammad: The Messenger of Islam* (2002).

76) Je také autorkou: *Heavenly Foods a Secrets of Heavenly Foods* (2009).

77) Někdy v rámci těchto projevů dochází k pozoruhodným výkladům šarfy. Šajch Názim například řekl: „Ano, kdyby naše ženy nesloužily jako překážky [v dopouštění se harám], všichni bychom propadli peklu...Není žádná povinnost, kterou by ženy musely plnit. Muži to musejí dělat – praní, uklízení, starání se o děti. V šarfe Bůh Všemohoucí dokonce nepřikazuje matce ani dávat mléko tvým, jejím dětem. Zajištění toho je na vás mužích. Vy se musíte postarat, vy musíte platit...Nenařizujte práci! Její Bohem daná role je pouze být překážkou mezi tebou a harám, to je její povinnost. Vše je odpovědností muže, ale ženy dělají vše co mohou, protože jsou k nám štedré, slouží nám dobrovolně. Uklízíte vy někdy dům? Staráte se o děti? Al-HAQQANI, 2002, s. 195.

78) KROPÁČEK, 2008, s. 282.

79) Velice nerad bych šajchu Názimovi křivdil, nicméně když se v roce 2009 snažila egyptská vláda v atmosféře obav ze zveličené hrozby tzv. prasečí chřipky vybit údajně všechna prasata v zemi, nezaregistroval jsem žádný komentář na toto téma.

80) DAMREL, 2006, s. 123.

Literatura:

- ADDAS, Claude (2000): Andalusí Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabi. In: Jayyusi, Salma, Khadra, ed., *The Legacy of Muslim Spain*, s. 909–933. Leiden: Brill.
- ADIL, Hajjah, Amina (2002): *Muhammad: The Messenger of Islam*. Washington: Islamic Supreme Council of America.
- ADIL, Hajjah, Amina (2008): *The Lore of Light. 2 Volumes*. Washington: Islamic Supreme Council of America.
- ADIL, Hajjah, Amina (2009): *My Little Lore of Light*. Washington: Islamic Supreme Council of America.
- ALGAR, Hamid (1990): A Brief History of the Naqshbandi Order, in: Gaborieau, Marc, Popovic, Alexandre, Zarcone, Thierry, eds., *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, s. 9–49. Istanbul: Editions Isis.
- ANSARI, Muhammad Abdulhaq (1986): *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. Leicester: The Islamic Foundation.
- AUSTIN, R.W.J. (1971) tr.: *Sufis of Andalusia. The Rūh al-quds and al-Durrat al-fākhīrah of Ibn 'Arabi*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- BEVERIDGE, Annette, Susannah (1921) tr.: *Bābur Nāma*. London: Luzac.
- BOTTCHER, Annabelle. (2000): *The Naqshbandiyya in the United States*. Dostupné na http://www.naqshbandi.org/naqshbandi.net/www/haqqani/features/naqshbandiyya_in_us.htm
- BROWN, John (1868): *The Dervishes; or, Oriental Spiritualism*. London: Trubner and Co.
- DAMREL, David (2006): Aspects of the Naqshbandi-Haqqani order in North America, in: Malik, Jamal, Hinnells, John, eds., *Sufism in the West*, s. 115–126. London: Routledge.
- EXNEROVÁ, Věra (2008): *Islám ve Střední Asii za carské a sovětské vlády*. Praha: Karolinum.
- FARUQI, Bashir (1940): *The Mujaddid's Conception of Tauhid*. Lahore.
- FIERRO, Maribel (1999): Opposition to Sufism in al-Andalus, in: De Jong, Frederick, Radtke, Bernd, eds., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, s. 174–206. Leiden: Brill.
- GROSS, Jo-Ann (1999): Authority and Miraculous Behaviour: Reflections on Karamat Stories of Khwaja Ubaydullah Ahrar, in: Lewisohn, Leonard, ed., *The Heritage of Sufism: Volume II. The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500)*, s. 158–172. Oxford: Oneworld Publications.
- al-HAQQANI, Nazim, Adil (2002–2007): *Liberating the Soul: A Guide for Spiritual Growth*. Volumes 1–6. Washington: Islamic Supreme Council of America.
- HERMANSEN, Marcia (2004): What's American about American Sufi movements?, in: Westerlund, David, ed., *Sufism in Europe and North America*, s. 36–63. London: RoutledgeCurzon.
- HOURANI, Albert (1981): *The Emergence of the Modern Middle East*. Berkeley: University of California Press.
- KABBANI, Hisham, Muhammad (2004a): *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*. Fenton: Islamic Supreme Council of America.
- KABBANI, Hisham, Muhammad (2004b): *The Naqshbandi Sufi Tradition Guidebook of Daily Practices and Devotions*. Fenton: Islamic Supreme Council of America.
- KROPÁČEK, Luboš (2008): *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad.
- MALIK, Jamal. (2006): Introduction, in: Malik, Jamal, Hinnells, John, eds., *Sufism in the West*, s. 1–27. London: Routledge.
- MOLÉ, Marijan (1965): *Les mystiques musulmans*. Paris.
- NASR, Seyyed, Hossein (1985): *Sufi Essays*. Albany: State University of New York Press.
- NIELSEN, Jorgen, DRAPER, Mustafa, YEMELIANOVA, Galina (2006): Transnational Sufism: the Haqqaniyya, in: Malik, Jamal, Hinnells, John, eds., *Sufism in the West*, s. 103–114. London: Routledge.
- NIZAMI, K.A. (1991): The Naqshbandiyyah Order, in: Nasr, Seyyed, Hossein, ed., *Islamic Spirituality: Manifestations*, s. 162–193. London: SCM Press.
- NORRIS, Harry (1993): *Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World*. Columbia: University of South Carolina Press.
- NORRIS, Harry (2006): *Popular Sufism in Eastern Europe. Sufi Brotherhoods and the dialogue with Christianity and „Heterodoxy“*. London: Routledge.
- SHAH, Idries (1964): *The Sufis*. London: Octagon Press.
- SHAH, Idries (1968): *The Way of the Sufi*. London: Octagon Press.
- SHAH, Idries (1994): *The Commanding Self*. London: Octagon Press.
- SCHIMMEL, Annemarie (1975): *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- STENBERG, Leif (1997): Naqshbandiyya in Damascus: Strategies to establish and strengthen the order in a changing society, in: Ozdalga, Elisabeth, ed., *Naqshbandis in Western and Central Asia*. London: Curzon Press.
- TIBI, Bassam (2008): *Political Islam, World Politics and Europe*. London: Routledge.

TWEEDIE, Irina (1979): *Chasm of Fire: A Woman's Experience of Liberation Through the Teachings of Sufi Master*. New York: HarperCollins.

TWEEDIE, Irina (1987): *Daughter of Fire*. Nevada: Blue Dolphin.

WESTERLUND, David (2004a): Introduction, in: Westerlund, David, ed., *Sufism in Europe and North America*, s. 1–12. London: RoutledgeCurzon.

WESTERLUND, David (2004b): The Contextualization of Sufism in Europe, in: Westerlund, David, ed., *Sufism in Europe and North America*, s. 13–35. London: RoutledgeCurzon.