
Hamid Algar

HAFI I DŽEHRI ZIKIR U NAKŠIBENDIJSKOM TARIKATU¹

PREMA IZRECI *TARĀ'IQU' L-HAQĀ'IQ BI-'ADADI ANFĀSIL-HALĀ'IQ*, koja ima jednu skoro internacionalnu upotrebu među sufijskim tarikatima, putevi koji izravno vode do Božijih istina broje se dahovima stvorenja.² Tačka uspona svakog puta iskazuje se i oblikuje prema duhovnoj i etičkoj poziciji pojedinca ili društva koje počinje svoje duhovno putovanje. Uz to konačni cilj na koji svaki put ukazuje karakteriše se nepromijenjenošću i jedinstvenošću realiteta koji treba da budu shvaćeni. Na taj način, s jedne strane, stoji činjenica mnoštva puteva koji uzrokuju mnoštvo tačaka uzleta,

¹ Ovaj tekst predstavlja odlomak iz knjige Prof. dr. Hamida Algara prevedene na turski jezik u prijevodu Cüneyda Köksala pod naslovom *Nakšibendilik*, štampane u izdanju izdavačke kuće İnsan Yayınları, Istanbulu 2007 godine.

² Ili jednim drugim izrazom; "bi-'adadi nufûsî'l-halâ'iq" znači "brojni su koliko i ljudski nefesi". U dva enciklopedijska djela koja se se pojavila u devetnaestom stoljeću, a koja su napisana o sufijskim tarikatima, postoji uzročna veza sa ovim izrazom i u pogledu naslova: Jedno od njih je *Tarâ'iqu'l-haqâ'iq* (izdanje Muhammed Džafer Mahdžub, 3. džild, Teheran, 1339.-1960.); a drugo je *Tibyânu' l-wasâ'ili' l-haqâiq fi bayâni salâsili' t-tarâ'iq* (3. džild, rukopis, Ibrahim Efendi, Sulejmanija 430.).

a, s druge, strane doslovno postoji situacija jedinstvenog cilja u kojem se svi putevi sjedinjuju, a koja liči stanju polukruga³ koji proistječe iz različitih tačaka jedne kružnice. Ova raznovrsnost i sjedinjavanje jedinstvenog ispoljava se u tesavvufu kroz bezbroj oblika. Međutim u svakom slučaju najotvorenije se iskazuje u različitim metodima tarikata. Primjena zajedničkog zikira (spominjanja Allaha) u svim sufijskim tarikatima kao najdjelotvornijeg sredstva protiv zaboravnosti i nemara kojima je izložen čovjek u svom ovosvjetskom položaju, naglašena je u Kur'anu intenzivnim naglaskom kao jedna oštra sablja Božijeg davanja, s namjerom da bi se razdvojila Istina od onog što nije Istina, pogrešno od ispravnog, lažno od Hakka. Metodi zikira razlikuju se, prema potencijalu i potrebama duhovnog modela kojem teži svaki pojedinačni tarikat, od jednog sufijskog tarikata do drugog, kako u pogledu sadržaja tako i u pogledu forme. Moguće je razabrati bezbrojne različitosti u metodima zikira, bilo u praksi koja još živi u tarikatima koji pokazuju svoju aktivnost u islamskom svijetu, bilo u priručnim knjigama koje su napisane na način koji nadopunjuje duhovno putovanje i koje, kada je potrebno, zauzimaju mjesto šejhovog iscjeliteljskog vodiča. Uporedo s tim, osnovna tačka diferencijacije nalazi se, sa stanovišta onog što uzrokuje molitvu upućenu Božijem Imenu i sa stanovišta spominjanja Allaha, u metodima *hafi* (bezglasnog) i *džehri* (glasnog) zikira. Mnoštvo sjajnih i nadmoćnih sufijskih redova praktikuje različite oblike *džehri zikira*. Jezik i drugi govorni organi napuštajući dužnosti usmjerene na niži svijet (*dunya*) traže utočište u Allahovim imenima i sifatima. Ova aktivnost jezika se mnogo puta podupire različitim tjelesnim pokretima. Ovo sve su tjelesni pokreti koji se izmjenjuju s jednim jednostavnim pokretom kao što je njihanje glave s jedne strane na drugu i sa kompleksnošću i simbolikom bogatih plesova pojedinih tarikata. Metodi koji pripadaju *džehri zikiru*, a koje praktikuju većina sufijskih tarikata, pokazatelj su usklađivanja s potrebama grupe vjerujućih koje treba da se ispolje upotrebom samo tjelesnih sredstava, iz pozicije uranjanja u fazu koja pripada tijelu. Dešava se jedna određena transformacija tjelesnih sila. Ovo stanje tradicionalni pisci vrlo često opisuju od strane jezikom alhemije. Oni

³ Usporedba s ovim krugom uzeta je od Šazilija. Vid. Rene Guenon, *Aperçus sur l'esoterisme islamique* (Paris, 1973.), str. 14-15.

zikir vide kao most (berzeh) ili prelazak između tjelesnog stanja i uzvišenijih stupnjeva koji se nalaze s onu tamo stranu.⁴

Stoga se jedan mali dio sufijskih tarikata drži daleko od *džehri zikira*; umjesto toga primjenjuju metode bezglasnog moljenja i spominjanja Allaha. Među ovima prednjače nakšibendije - tarikat koji svoje ime duguje Bahaeddinu Nakšibendiji (1389.). Ova osoba je počev od četrnaestog stoljeća imala ulogu bez premca u duhovnom, intelektualnom, socijalnom pa čak i u političkom životu u skoro svim muslimanskim zemljama, izuzimajući Afriku (izvan Egipta). Prema onome što je jednom izrazio njegov osnivač koji je dao ime tarikatu, početna tačka (*bidaye*) ovog tarikata predstavlja tačku do koje su dospjeli svi drugi tarikati (*nihaye*).⁵ Razumijevanje ove tvrdnje s jedne strane treba tražiti u metodu sjećanja na Allaha koja se primjenjuje kod nakšibendija. Ovo je bezglasni zikir ili zikir srca (*zikri kalbî*) koji ne prihvata upotrebu jezika i dozvoljava samo najmanje tjelesne pokrete.⁶ Ovaj oblik zikira, koji je ograničen (na određene osobe, prim. prev.), snažan i koji iziskuje veliki napor, može biti podesan za jednu malu grupu koja napreduje na duhovnom putu, koja se uzdiže sa tjelesnog stepena do stepena koji zavređuje pažnju i koja se sastoji od osoba koje su - ako upotrijebimo tradicionalni jezik - svoje tjelesne i duhovne snage stavile na uzdu preko naredbi i zabrana Šerijata. Tako oni zikir čine, ne upotrebljavajući jezik kao sredstvo koje osigurava dopijevanje do duhovne koncentracije, i nastavljaju izravno da primjenjuju zikir u nepatvorenom srcu (*kalb-i hakiki*) koje predstavlja centar njihovih bića i koje jeste jedna posuda za iskazivanje Allahove pažnje. Eto na taj način početna tačka (*bidaye*) onih koji primjenjuju nakšibendijski usul postaje krajnja tačka (*nihaye*) onih koji slijede mnoge druge puteve. Prema svjedočenju silsila svih sufijskih redova, oba metoda, i *hafî* i *džehri* zikir, u konačnici proistječu iz poučavanja hazreti Poslanika s.a.v.s. Unatoč raznim

⁴ Metodološke različitosti sufijskih tarikata predstavljene su u djelu o tesavvufu devetnaestog stoljeća: *Salsabilu' l-mu'in fi turuqi' l-arba'in* (Bejrut 1388/1968) koje je sastavio Sejjid Muhammed b. Ali

⁵ Ovaj tekst ponovo je pojašnjavao u djelu pod nazivom *Risâla fi' t-tariqati'n-nakšibandiyye* Šejh Muhammed Murad Buharija. Murad Buhari, rukopis (Sulejmanija), 206, list 9b-10a.

⁶ Veoma su brojna djela u nakšibendijskoj literaturi koja objašnjavaju metode zikira. Jedan primjerak koji pripada ranom periodu je djelo Yakuba Čerhija naslovljeno *Risâle-i ünsiye*. Rukopis, Şehid Ali Paşa (Sulejmanija) 1386., list 5b-7b.

neslaganjima kojima može upravljati historičar, vrlo je slaba mogućnost da je istina o tom pitanju drugačija. Ne može se zamisliti da je metod jednog duhovnog ozbiljenja kur'anske objave koji je primijenjen i potvrđen u strukturi kur'anske objave stran osobi koja je prvi sagovornik i prenosilac ove objave. Prema onom kako se prenosi, Ali b. Ebi Talib je bio poučen od hazreti Poslanika dok je sjedio savijenih koljena pred Njim okrenut prsima prema Resulu. Kasnije hazreti Ali je tri puta ponovio osnovnu formulu zikira *La ilahe illallah* slijedeći hazreti Poslanika. Potom se od hazreti Alija metod *džehri zikira*, s različitim dodatim i razvijenim kretnjama, prenio na mase koje su pripadale sufijskim redovima koji su tvrdili da dolaze kao njegovi duhovni potomci zato što su prihvatili hazreti Alija kao izvor sufizma, a u odnosu na hazreti Poslanika koji je bio grad znanja, i kao kapiju ovog grada. Što se tiče *hafi zikira*, on dolazi hazreti Poslaniku posredstvom hazreti Ebu-Bekra. Ovaj zikir dat je hazreti Ebu-Bekru u pećini, gdje su se obojica bili sklonili za vrijeme Hidžre. U kur'anskom ajetu koji se odnosi na pećinu kaže se ovako: „*..kad je s njim bio samo drug njegov, kad su njih dvojica bila u pećini i kada je on rekao drugu svome: „Ne brini se, Allah je s nama” pa je Allah spustio svoje pouzdanje na njega.*” (Tevbe, 40). Nakšibendijska tradicija smatra da se u ovom ajetu nalazi potvrda za početak *hafi zikira* pa kažu da se kao rezultat ovog zikira mir spustio na hazreti Ebu-Bekra. Na isti način i pećina se posmatra kao prvi model (arhetip) niše ili bilo kog mjesta osamljivanja na kojem se objelodanjuje prenošenje halveta, to jest zikira od šejha murid. ⁷ Nakšibendijska silsila od hazreti Ebu-Bekra ide prvo do Selmana Farisije, od njega slijede Kasim b. Muhammed b. Ebi-Bekr, Džafer es-Sadik, Bajezid Bistami, Ebu'l-Hasan Harakani, Ebu'l Kasim Džurdžani i dolazi do Hadže Ebu Alija Farmedija. ⁸ Može se reći da slijed ovih imena, koja dolaze jedno iza drugog, predstavlja prehistoriju tarikata, koji se još nije bio diferencirao da nosi jasnu osobenost. S druge strane, ne može se misliti da su imena koja su ovdje spomenuta samo praočevi nakšibendija. Stoga, kako se može i razumjeti iz ove silsile, nije zbudujuće vidjeti (onoliko koliko je moguće

⁷ Mustafa Müstakim Niyazi, *Sülûk-i Kavîm ve Sırât-ı Müstakîm*, Çelebi Abdullah Efendi, rukopis (Sulejmanija), 173, list 7a.

⁸ Opći pogled na nakšibendijsku silsilu ovog ranog perioda prikazan je šematski u djelu pod nazivom *Silsilename-yi Hâcegan-ı Nakšibend* Muhammeda b. Hüseyina Kazvinije (rukopis, Laleli 1381, list 1b-3b).

temu istražiti obraćajući se pisanim izvorima) praktikovanja zajedno, u isto vrijeme, različitih metoda zikira. Iako je, izražavajući to gledanjem unazad, moguće kazati da je glavni cilj pripadnika ove silsile prenošenje *hafi zikira*, ipak su *džehri zikir* primjenjivali u nekim halkama od najnižih u lancu kao što su Bâjezîd Bistâmî, Harakanî i Fârmedî.

S Ebu-Ja'kubom Jusufom Hemedanijem (1140.), koji je bio murid Farmedija, silsila počinje da se kristališe kao nakšibendijska. Shodno tome postaje jasniji prioritet *hafi zikira* kao jedne jasne karakteristike silsile. Hemedani je prvi u grupi sufijskih šejhova iz Srednje Azije koja je ukratko poznata kao grupa učitelja i profesora (*hadžegan* i *ustadlar*). Prvi nakšibendijski džemat, počev od hadžegana, pojavljuje se u četrnaestom stoljeću u Buhari i njenoj okolini. Hemedani nije samo praotac nakšibendija nego i jesevija, koji su u velikoj mjeri bili ograničeni na skupine koje su govorile turski. Predstavljali su jedan tarikati koji je primjenjivao vrstu *džehri zikira* koji je zbog glasa što je uznemiravao uho nazivan *testere zikir* ili *erre zikir* (zikri erre).⁹ Ova vrsta zikira ima svoj jasan ekvivalent u primjeni donjeg ogranka Darkavija u Fasu.¹⁰ Stoga se može razumjeti da postoje izrazi koji jedan drugom ne odgovaraju u vezi s različitim zikrovima koje je obavljao Hemedani. Prema djelu *Reşâhât-i Ayne'l-Hayât*, on je praktikovao *džehri zikir*.¹¹ Međutim, u djelu *Risâle-i Sâhibiye*, koje se pripisuje Abdulhaliku Gudžduvaniju koji je jedan od učenika Hemedanija i koji je imao nakšibendijsku halku nakon njega, a koje je napisano 1204. godine, objašnjava se da je Hemedani obavljao samo *hafi zikir*, a da je čak zabranjivao *džehri zikir*.¹² Jedno pojašnjenje slično ovome iznio je nakšibendija Abdurrahman Džami u djelu *Nefehâtü'l-üns*, u odlomku posvećenom Hemedaniju.¹³

Međutim, Gudžduvanijem primjena *hafi zikira* je prvi put samostalno i na otvoren način izašla na vidjelo. Abdulhalik se rodio u jednoj maloju kasabi po imenu Gudžduvan u blizini Buhare. Učeci tefsir od Sadreddina

⁹ Vid. Fûat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara, 1966), str. 89-91.

¹⁰ Emile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrebin* (Paris, 1954.), str. 325.

¹¹ Fahreddin Ali Safi, *Reşâhât-i Ayne'l-Hayât* (Taškent, 1911.), str. 19.

¹² Gučduvânî, *Risâle-i Sâhibiye*, publikovao Saîd Nefisî u: (Feheng-i Iran Zemin, I, 1332/1953.), str. 85.

¹³ Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, publikovao Mehdi Tevhîdîpûr (Teheran, 1336/1957), str. 375-376.

Buharije, koji je bio alim u ovom gradu, iskazao se njegov interes spram “puta”. Kada je došao do ajeta “*Molite se ponizno i u sebi Gospodaru svome, ne voli On one koji se previše glasno mole*” /*tadarru’an wa hufyatan/* (Araf, 55), Abdulhalik je upitao svog učitelja kako to može biti, jer *džehri zikir* mogu da čuju ljudi dok *hafi zikir* može da shvati šejtan. Naprimjer, prema jednom poznatom hadisu, šejtan na ljudsko tijelo vrši uticaj kao krv koja je u njegovim damarima. Sadreddin je priznao da mu na ovo nije mogao odgovoriti i Abdulhaliku je preporučio da čeka dok mu Allah ne pošalje vodiča koji će ga poučiti o ovom pitanju. Konačno vodič koji je došao bio je Hizir. On ga je poučio da prvo uroni u vodu, a potom da bezglasno iz srca čini zikir. Uranjanje u vodu ima djelomično simboličan, a djelomično praktičan cilj da podstiče usne i jezik da se ni na koji način ne igraju.¹⁴ U silsilu između Abdulhalika Gudžduvanije i Bahaeddina Nakšibendije ima pet halki. Zna se da je Mahmud Fagnevi (1315) koji je drugi od njih, ponovo u silsilu uveo *džehri zikir*, a Ali Ramiteni, Muhammed Baba Semmasi i Emir Kulal, koji su slijedili iza njega, učinili su da se ova praksa nastavi.¹⁵ *Hafi zikir* je, u vrijeme konačnog konstituisanja tarikata pod uticajem duhovne ličnosti velikog učitelja Bahaeddina Nakšibendije, uspostavljen konačno kao pravilo, a metod *džehri zikira* je ostavljen po strani. Bahaeddinov ulazak u silsilu putem uobičajenog slijeda desio se posredstvom Semmasije i Emira Kulalija. Međutim značajnije je to da je ono bilo inspirisano preko *Uvejsovog stila* iz *Gudžduvanijeveg ruhanijeta* (iz njegovog duhovnog bića). Nakon što je od njega primio znanje o *hafi zikru*, dozvolio je da se produži njegovo zajedničko djelovanje s Emirom Kulalijem i njegovim sljedbenicima. Međutim, kada bi ova grupa počinjala *džehri zikir*, on nije ulazio u halku.¹⁶ Moguće je pretpostaviti da Bahaeddinovo odvajanje iz halke Emira Kulalija upućuje na konačno konstituisanje nakšibendija koji su postavili kao pravilo *hafi zikir* naslijeđen od hazreti Ebu-Bekra, a poslije preuzet od Abdulhalika Gudžduvanije, unatoč različitim zastranjivanjima koja su se nakon toga pojavila.

¹⁴ Reşâhât-i Aynê'l-Hayât, str. 18-20.

¹⁵ Isto, str. 34.

¹⁶ Isto, str. 55.

Nakšibendijsko učenje je povezano, po karakteru svog *hafi zikira* koji je opečaćen ozbiljnošću, odmjerenošću i preciznošću, s karakterom tarikata koji je djelotvoran glede svakog pitanja. Kao što smo ranije vidjeli, nakšibendije vide svoj tarikat kao jedan put koji počinje tamo gdje drugi završavaju. Međutim, nakšibendijski murid svoju tjelesnu prirodu podređuje njegovom sudu i pazi na Šerijat. Nakšibendije tvrde da imaju prednost zato što umanjuju keramete kojima se drugi hvale da se kod njih nalaze. Oni ih predstavljaju izrazima kao što je neugodan ali snažan i oštar izraz “*hayzu’r-ridžal*” – “da muškarci imaju vrijeme (menstrualno, tj. hajz)”.¹⁷ Bahaeddin Nakšibend pojašnjava da je najveći keramet paziti na sunnet i da je jedinstvena nada sufija da budu podobni da stignu do razumijevanja Boga.¹⁸ Metod *hafi zikira* potpuno odgovara želji da se ide srednjim putem, odnosno želji da se izbjegne pokazivanje. Preciznost i strogoća kod nakšibendija koje proisječu iz čvrste vezanosti za Šerijat i sunnet izražene su u jasnim principima puta koje je formulisao Abdulhalik Gudždovani, a koje je Bahaeddin Nakšibendija prihvatio i nastavio. Mi ćemo spomenuti tri od tih principa koji su poznati kao *Kelimati Kudsiyye*. Prvi od njih je *nazar ber kadem*, što doslovno i simbolično znači gledati u noge. Cilj ovoga je da osoba izbjegava da gleda u nepotrebne stvari i da se na taj način ne veže za ovaj svijet. A u simboličnom smislu, da se u sebi postigne osjećaj ravnoteže i da se ne izgubi razumijevanje koje vodi do istinskog cilja. Drugi princip *halvet der encumen* znači biti usamljen dok si u društvu. To je metod koji ne prihvata nikakvu vrstu obuzetosti nečim, čak ne prihvata osamljenost na način da se neko trajno i fizički povuče iz društva u kojem bi mogao biti degradiran i u kojem bi mogao dospjeti do stanja pokazivanja. Pravi ostanak samo sa Allahom jeste onaj kada se ostane u društvu. Jer ideal islama zahtijeva i garantuje jedinstvo spoljašnjih aktivnosti i unutrašnjeg spokoja/pripravnosti na postizanje Božije blizine. U vezi s tim se često pozivaju na slijedeći kur’anski izraz: “... ljudi koje kupovina i prodaja ne ometaju da Allaha spominju” (Nur, 37). I posljednje, *sefer der vazan* znači putovati dok si u domovini, a ukazuje na odlikovanost s aspekta generalne specifičnosti sufijskog života. Putovanje po zemlji, prema

¹⁷ Risâle-i ünsiye, list 12b.

¹⁸ Salâheddin Muhammed Buharî, Enisü'l-Tâlibîn, rukopis, Bodleian, Persian, e 37, varak 62a.

onom što je vidljivo ispoljavanje, može biti podrška unutrašnjem (batinî) putovanju, tačnije mogućnosti poimanja uloge jednog ogledala. Međutim u isto vrijeme dozvoljeno je anulirati osnovnu namjeru (maksat) i dospjeti u sebi do stanje cilja/svrhovitosti. U ovoj tački nakšibendije stavljaju akcent na unutrašnje putovanje, to jest na putovanje u vlastitoj domovini koja je u unutrašnjem svijetu osobe u čijem centru je smješteno srce.¹⁹

Hafi zikir koji nakšibendije primjenjuju strogo i precizno, s akcentom na prioritet suštine nad oblikom i vezano za Šerijat i sunnet, ispoljava se u jednoj harmoniji. S jedne strane, opasnosti koje su povezane s odbacivanjem puta Šerijata, a, s druge strane, sa pitanjem zapadanja u pokazivanje, dvoličnosti i formalizam, svode se na najmanju mjeru metodom koji bi se mogao izraziti kao zatvaranje zikira u srce. Na slijedeći način Džami je opisao idealno stanje onog ko praktikuje zikir: “Zauzetost osobe zikirom treba da bude takva da neko ko sjedi pored te osobe bude potpuno neobaviješten o njenom stanju”.²⁰ Unatoč svemu ovome, u nekim granama nakšibendijskog učenja vidi se i *džehri zikir* sa skrivenim i samostalnim zikirom. Ovo se djelomično može pripisivati pripadanju u isto vrijeme različitim tarikatima. Može se reći da je ova praksa počela u šesnaestom stoljeću u Transoksaniji, Indiji i osmanskim zemljama. U devetnaestom stoljeću, na vrhuncu ove zrelosti, pojavila se jedna grupa osoba i tvrdili su da se može realizirati najidealnije ujedinjenje svih pojedinačnih sufijskih redova. U vrijeme vladavine sultana Selima II u Istanbul dolazi Hâzînî, koji je bio sufija iz Transoksanije istovremeno pripadnik i nakšibendija i jesevija i kubrevija. U jednom svome djelu izuzetnim razumijevanjem razmatra metode zikira kao što je *hafi* i *džehri*, a koji se pojavljuju u različitim oblicima u svakom tarikatu. On iznosi stav da u zikiru “skrivenost” ili “pokazivanje” nije povezano s metodom ili oblikom primjene onoliko koliko su vezani duh (ruh) i namjera (maksat). Nakon organizovanja prijema u članstvo (intisab), svaka vrsta zikira s ispravnim njetom se može primjenjivati.²¹ Drugi poznati primjer praktikovanja *džehri*

¹⁹ Hâce Muhammed Pârsâ, Tuhfetü’ s-Sâlikîn (Delhi, 1390/1879.), str. 191-121.

²⁰ Abdurrahman Câmî, Serrişte-i Tarik-i Hâcegân, publikovao Abdülhayy Habîbî (Kabul, 1343/1964.), str. 13.

²¹ Hâzînî, Hüccetü’l-Ebrar der Esâmî-yi Evliyâ-yı Kibâr, Bibliotheque Nationale, Ancien Fonds Persien 1226.

zikira od nakšibendija pod uticajem jesevija jeste ogranak tarikata koji je osnovao u osamnaestom stoljeću Sûfi Islâm, izbjeglica iz Buhare, a koji još postoji na sjeveru i zapadu Afganistana.²² Na kraju mogu se spomenuti nakšibendijsko-jesevijske grupe, koje nisu potpuno poznate, a nalaze se u mjestima Kansu, Šensi i Sinkiangu. One su inspirisale pobune brojnih muslimana protiv kineske uprave u devetnaestom stoljeću.²³

Raširenija je pojava da su se u isto vrijeme razvijale i nakšibendijske i kaderijske tradicije što je vodilo tome da se nekada u velikoj mjeri miješao sadržaj onog što je nakšibendijsko sa kaderijskim. U mom članku pod nazivom “Neke zabilješke o nakšibendijskom tarikatu u Bosni” predstavio sam jednu vrstu *džehri zikira* koji se primjenjuje u nakšibendijsko-kaderijskoj halki u Visokom, jednoj maloj kasabi u blizini Sarajeva, i iznio sam tezu da je ovaj zikir proistekao od kaderijskog uticaja.²⁴ Na isti način je jedan nakšibendijski turski ogranak koji je osnovao krajem devetnaestog stoljeća Šejh Mehmed Nuri Šemseddin, čiji je centar tekija Jahja-efendije na Beşiktašu, primjenjivao *džehri zikir*, kao rezultat očiglednog miješanja s kaderijskim običajima.²⁵ Činjenica da je krajem devetnaestog stoljeća nakšibendijski šejh Halil-efendija primjenjivao u Mekki *džehri zikir* može se na isti način objasniti uticajem kaderija.²⁶

Ovdje treba ukazati na slijedeće: nakšibendijski uticaj je, shodno ovome, otvorio put, naročito u Indiji, prihvatanju *hafi zikira* od raznih tarikata što nekima može izgledati strano. Ušao je i među čišnije koji predstavljaju jedan duhovni put potpuno različit od nakšibendija i čak upotrebljavaju muziku.²⁷

Primjena *džehri zikira* u nakšibendijskom tarikatu ne može se vezati samo za vanjske uticaje. Drugi duhovni lanac nakšibendija, čiji jedan dio silsile

²² O Sûfi Islâmu i o njegovom hanikahu u Karuhu vid. Mevlanâ Ubeydullah b. Ebû Saïd Hirevî, *Risâle-i Mezârat-ı Hirat*, publikovao Fikri Selçûkî (Kabul, 1346/1967.), str. 154-157.

²³ Historija Istočnog Turkistana i historija nakšibendija u Kini razmatrana je u nekim člancima umrlog Josepha Fletchera.

²⁴ “Neke zabilješke o nakšibendijskom tarikatu u Bosni”

²⁵ Vid. Mehmed Nurî Şemseddîn, *Miftâhu'l-qulûb* (Ključ srca), Istanbul, 1969.

²⁶ C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Past of the Nineteenth Century*, Leiden, 1931., str. 177-178.

²⁷ Vid. Biografija koju je sačinio Muhammed Aşık İlahî o Reşid Ahmedu Gangûhîji: *Te-zkiretü' r-Raşid*, Delhi, str. 55-57.

obrazuje Džafer es-Sadik, ide do Alija b. Ebi-Taliba. Stoga neki nakšibendije sebe vide kao nastavljače *džehri zikira* kojemu je hazreti Poslanik poučio hazreti Alija.²⁸ Važnije je dodati da identitet nekog sufijskog tarikata ne može u formalnom pogledu ojačati njegov jedinstven oblik i njegovu apsolutnu snagu i čvrstinu. Doista i ne treba da je ojačava. Jer takvo strogo i tvrdo držanje može otvoriti put tome da se skupina podijeli, a posebno osjećaj posjedovanja preimućstva može otvoriti put udvostručenju razlika u pogledu metoda i tačke osmatranja. Međutim, iako mnoge nakšibendije primjenjuju metode zikira karakteristične za druge tarikate, oni ih, pošto su vezani za silsilu, primjenjuju kao nakšibendije mirnom savješću i skrušenim srcem. Ipak, istaknute ličnosti koje su došle nakon Bahaeddina Nakšibendije i koje su obnovile nakšibendijsku tradiciju kao što su reformator Šejh Ahmed Sirhindi (umro 1624.) i Mevlana Halid Bagdadi (umro 1827.) uvijek su običavale ponovo, i ponovo, izražavati važnost *hafi zikira*. I danas je *hafi zikir* dovoljan u islamskom svijetu onima koji posjeduju sposobnost da ga mogu prihvatiti samo kao sredstvo duhovnog ozbiljenja (*tahaqquq*) i onima koji su u ovom mračnom i teškom vremenu čuvari ovog sredstva i koji su usmjereni prema onima koji su odgovorni. ■

Prijevod s turskoga:

Azra Gadžo-Kasumović

²⁸ Vid. Osman Šükrü Džaferagić, *Risála fi't-Tariqa 'ani'n-Nakšibandîyya*, rukopis, Gazi Husrev-begova biblioteka (Saraj Bosna), 4447, list 5b.