

Nauk ljubavi: Život i djelo imama Aḥmad al-Ġazzālīja

Samir Beglerović

Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu

Sažetak

U radu su predstavljeni život, djelo i nauk poznatoga mutesavvifa Aḥmad al-Ġazzālīja. Zapravo, urađena je svojevrsna rekonstrukcija njegova života, s obzirom da su takvi radovi izuzetno rijetki. Takav metod korišten je i pri prezentiranju osnovnih naglasaka njegova učenja. Iscrpna studija o nauku imama Aḥmada al-Ġazzālīja podrazumijevala bi znatno širi okvir, tako da smo se odlučili ukratko predstaviti tek tri njegove ideje: poimanje ljubavi, prihvatanje slušanja adekvatne produhovljene melodije (*samāʿ*) kao načina dospijevanja do stanja istinske duhovne zanesenosti (*waḡd*), te razumijevanje problema theodiceje.

Ključne riječi: Aḥmad al-Ġazzālī, ljubav, tesavvuf, Horasanska škola, Rūmī, šāhid, *samāʿ*, Iblīs, Hamadānī, theodiceja

Uvod

Napisati studiju o životu, djelu i misli Aḥmada al-Ġazzālīja predstavlja višestruk izazov. S jedne strane, barem koliko nam je poznato, radovi te vrste prilično su rijetki. S druge strane, osnovni izvori iz kojih je moguće saznati ključne podatke o njegovoj

biografiji prilično su razasuti i u određenoj mjeri, po svojim sadržajima, kontradiktorni te je nužno sagledavati ih kao, uvjetno rečeno, jednu jedinstvenu cjelinu. Uzevši, pri tome, u obzir da nekoliko djela nekritički slijedi negativne stavove izražene u dijelu starijih izvora o njegovoj ličnosti, zbunjenost istraživača postaje veća.

Imajući sve rečeno u vidu, odlučili smo se kompletan rad izložiti kao svojevrsno rekonstruiranje njegove biografije, koristeći takav metod i prilikom krajnje konciznog predstavljanja nekoliko, za nas najzanimljivijih, učenja Aḥmada al-Ġazzālīja. Iz toga razloga studiju smo podijelili na tri temeljne cjeline: život, djelo i misao.

1. Život Aḥmada al-Ġazzālīja

Za razliku od godine preseljenja na Vječni svijet, datum rođenja imama Aḥmad al-Ġazzālīja nije moguće precizno utvrditi. Najjednostavniji način definiranja godine u kojoj se rodio podrazumijeva dovođenje u čisto matematski odnos datuma preseljenja na Drugi svijet, koji je, skoro jedinstveno, precizno naveden u većini historijskih djela, sa starosnom dobi koju je doživio (sedamdeset i tri godine) a koja je istaknuta u nekim izvorima.¹ Tako se zaključuje da je imam Aḥmad al-Ġazzālī rođen ili 447, što je vjerovatnije², ili, pak, 444. godine po Hidžri.³ Dakle, bio je tri odnosno šest godina mlađi od svoga brata, poznatoga Abū Ḥāmid al-Ġazzālīja.⁴ Obojica su rođena u Taberanu, kod Tusa, u horasanskoj pokrajini koja se nalazi na sjeveroistoku današnjega Irana, a porijeklo porodice je iz mjesta Ġazzāl koje se nalazi blizu Tusa.⁵

¹ Usp. Aḥmad Mojāhed, "Moqaddime", u knjizi: *Maġmūa-i Ātāra-i Fārsi-i Aḥmad Ġazzālī*, str. 13–14.

² Ovu godinu navodi većina izvora, navest ćemo kao primjer njih pet: Ibn al-Ġawzī, *Al-Muntaẓim*, tom XVII, str. 237; Tāg ad-Dīn as-Subkī, *aṭ-Ṭabaqāt aš-Šāfi'iyya*, tom VI, str. 62; Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt ad-Dahab*, tom VI, str. 99; Aḍ-Ḍahabī, *Sayr a'lām an-nubalā'*, tom XIX, str. 496; Al-Munāwī, *Kawākib ad-Durriyya*, tom II, str. 217.

³ Iako smo ovaj podatak pronašli samo u jednom izvoru od onih koje smo konsultirali, zanimljivo je da samo taj autor precizira i mjesec smrti – rebiul-ahir 517. godine po Hidžri. Vidi: Ar-Rāfi`ī, *At-Tadwīn*, tom II, str. 251.

⁴ Imam Abū Ḥāmid rođen je 450. godine po Hidžri. Vidi npr.: Murtaḍā az-Zabīdī, *Ithāf*, tom I, str. 7.

⁵ Običaj stanovnika Horasanske pokrajine podrazumijeva dodavanje prisvojnoga sufiksa "ī" na naziv mjesta iz kojega vode porijeklo, te je, pored brojnih verzija zastu-

Moguće je da je njihova majka rano umrla s obzirom da se ne spominje ni u biografijama koje smo konsultirali a ne spominju je ni njeni sinovi u svojim djelima. Također, historijski izvori ne navode ni da li su imali još braće ili sestara. Otac Muḥammad bavio se ispredanjem vune koju je, potom, izlagao i prodavao u svome dućanu.⁶ Kada je osjetio da bi mogao uskoro umrijeti, zamolio je jednoga od svojih prijatelja, nažalost, tome prijatelju ne znamo ime, da se brine za Aḥmada i Abū Ḥāmida ostavljajući im u nasljedstvo skroman imetak. Muḥammadov prijatelj je na to pristao, te ih je, slijedeći specifičnu prirodu oba brata, prvo, i to moguće još za života njihova oca, podučio čitanju i pisanju istodobno ih odgajajući⁷, a potom ih predstavio nekim od najistaknutijih učenjakâ u Tusu. S obzirom na biografiju Aḥmada i Abū Ḥāmida te njihov pisani opus, pretpostavljamo da su početna obrazovanja stekli pred istim učiteljima, što znači da su se, pored tesavvufa, posebno specijalizirali za hadis i fikh.⁸ Kako ćemo vidjeti kasnije, obojica su veoma brzo savladali sve što je zahtijevano od njih tokom tih predavanja pa su, ubrzo, dobili ovlaštenja (*iğāza*) koja su ih referirala za preuzimanje zadaće nastavnika i to na najprestižnijim univerzitetima, poput An-Nizāmiyye.

No, i pored brojnih sličnosti, braća al-Ġazzālī imali su, prirodno, i neke međusobne razlike. Jedna od njih, za naš kontekst najznačajnija, odnosila se na oblast tesavvufa. Ovo se ogleda, prvo, u činjenici da su se opredijelili odnosno osjetili bliskost prema različitim duhovnim učiteljima (šejh), što će se, potom, odraziti i na njihov tarikatski put te drugačije razumijevanje naravi načina prezentiranja tesavvufa. Dok se imam Abū Ḥāmid vezao za časnoga ‘Alī al-Fārmaḍija⁹, imam Aḥmad se

pljenih u djelima o Abū Ḥāmidu objavljenima na našem jeziku, oba brata ispravno oslovljavati kao al-Ġazzālī ili samo Ġazzālī. Usp.: Ibn ḥallikān, *Wafayāt al-A’yān*, tom I, str. 98.; Al-ḥawānsārī al-Iṣbahānī, *Rawḍāt al-ġannāt*, tom I, str. 275.

⁶ Usp.: Murtaḍā az-Zabīdī, *Ithāf*, tom I, str. 7.

⁷ Ibid.

⁸ Učitelji u hadisu bili su im: Al-Marwazī, Al-Ḥākimī aṭ-Ṭūsī, Aḥmad al-Ḥawārī, As-Saġā`ī az-Zawzanī, Ad-Dahastānī, te Naṣr al-Maqdisī. Fikh (šerijatsko pravo) predavali su im pretežno učitelji šafijske pravne škole: Ar-Rāzaqānī aṭ-Ṭūsī, dok su živjeli u Tusu, te, kasnije, Abu Naṣr al-Ismā‘ilī, u Džurdžanu, te al-Ġuwaynī (Imām al-Ḥaramayn), dok su boravili u Nišapuru. Kako je poznato, Abū Ḥāmid će se posebno zbližiti sa Al-Ġuwaynījem. Vidi: Murtaḍā az-Zabīdī, *Ithāf*, tom I, str. 19.

⁹ Jedan od najistaknutijih mutesavvifa svoga vremena, poznat po skromnosti, prednosti suzdržavanju (*zuhd*) i obrazovanosti. Pripadao je šafijskoj pravnoj školi, a svoje

vezao za časnoga Yūsuf an-Nassāga¹⁰. Ipak, Abū Ḥāmid je preko svoga učitelja vezan nizom (*silsila*) za Al-Ġunayd al-Baġdādīja, pa do časnoga Alije te blagoslovljenoga poslanika Muhammeda¹¹, a i imam Aḥmad je preko svoga učitelja Abū Bakr an-Nassāga¹², i njegova šejha Abū al-Qāsim al-Kurakkānīja¹³, također povezan sa al-Ġunayd al-Baġdādījem,

temeljno obrazovanje stekao je pred amidžom braće Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmidom Starijim (Abū Ḥāmid al-Ġazzālī al-Kabīr), koji je bio poznati pravnik, umro u Taberanu kod Tusa 435. godine po Hidžri (v.: al-Isnawī, *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya*, tom II, str. 114.). Bio je učenik imama Abū al-Qāsim al-Qušayrīja. Preselio je na vječni svijet 477. god. po H. Vidi: al-Munāwī, *Kawākib ad-Durriyya*, tom II, str. 196–197. Murtaḏā az-Zabīdī navodi da je 'Alī al-Fārmaḏī primio Abū Ḥāmida u tarikat (v.: *Ithāf*, tom I, str. 9.). Također, i As-Subkī (v.: *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya*, tom VI, str. 305.). Ovaj podatak navodi i al-Munāwī (v.: *Kawākib ad-durriyya*, tom II, str. 196.), s tim da je priređivač izdanja kojega smo koristili u radu, misleći da autor govori o vezi Al-Fārmaḏīja s Abū Ḥāmidom Starijim kojega su, kao i kasnije njegova bratića, oslovljavali «dokazom islama» (*ḥuġġa al-islām*), naveo za Al-Fārmaḏīja da: “on je uzeo tarikat od *ḥuġġa al-islām*” (*aḥaḏa 'an ḥuġġa al-islām*). No, u fusnoti 2 na istoj stranici, priređivač djela je napomenuo da je u rukopisu koji je koristio (*fī al-aṣl*) navedeno: “od njega je uzeo tarikat *ḥuġġa al-islām*” (*aḥaḏa 'anhu ḥuġġa al-islām*).

¹⁰ Zanimljivo, o Yūsuf Abū Bakr an-Nassāgu nismo uspjeli pronaći skoro nikakve podatke. Jedino što smo o njemu saznali navest ćemo nešto kasnije, no, sada ćemo naglasiti da ga ne bi smjelo zamijeniti, što, čini se, brojni autori rade, sa mnogo starijim Hayr an-Nassāgom, koga je u tarikat primio časni Surrī as-Saqaṭī, i pred kim su tarikat prihvatili časni: Abū Bakr aš-Šiblī i Ibrāhīm al-Hawāṣṣ. Preselio je na Ahiret 322. god. po H., navršivši, kako se navodi, skoro stotinu i dvadeset godina života. Vidi: Al-Munāwī, *Kawākib ad-Durriyya*, tom I, str. 595–596.

¹¹ Niz ide preko Al-Qušayrīja, potom Abū 'Alī ad-Daqqāqa, zatim Abū al-Qāsim Ibrāhīm an-Naṣrābādīja, onda Abū Bakr aš-Šiblīja, do Al-Ġunayd al-Baġdādīja, pa preko Surrī as-Saqaṭī, Ma'rūf al-Karḥīja, Dāwūd aṭ-Ṭā'īja [Ḥabīb al-'Aġamīja i Ḥasan al-Baṣrīja]. Usp.: Al-Qušayrī, *Ar-Risāla al-qušayriyya*, str. 297. (imam Al-Qušayrī niz završava sa časnim Dāwūd aṭ-Ṭā'ījem, navodeći za njega da se “susreo sa drugom generacijom muslimana (*tābi'ūn*)”).

¹² U jednome govoru spominje imenom svoga šejha kao “Abū Bakr”, koji je prenio, opet, od svoga šejha Abū al-Qāsim al-Kurakkānīja da je rekao: “Da mi je da mi barem jedno izgovoreno 'Allah' bude primljeno, bilo bi mi dovoljno.” Vidi: Ibn aš-Šalāḥ, *Ṭabaqāt al-fuqahā' aš-šāfi'iyya*, str. 398. Kako smo već rekli, u djelima iz historije koja smo konsultirali nismo pronašli o njemu nikakvih podataka. Jedinu konkretnu informaciju pronašao je Aḥmad Moġāhed, navodeći, pozivajući se na Dawlat Šāh Samarqandīja, da je Abū Bakr Nassāg Ṭūsī bio pjesnik, a na Drugi svijet preselio je 487. god. po H. Vidi: Aḥmad Moġāhed, *Moqaddime*, str. 16.

¹³ Abū al-Qāsim 'Abd Allāh Ibn 'Alī aṭ-Ṭūsī, starješina derviša, poznat po primjernosti i suzdržavanju (*zuhd*). Preselio je na Drugi svijet u rebiul-evvelu 469. god. po H. Vidi:

i dalje sa časnim Alijom i blagoslovljenim vjesnikom Muhammedom.¹⁴

Nije moguće sasvim precizno navesti koje su to razlike u duhovnome odgoju (*sayr as-sulūk*) braća Ġazzālī prošla, ali je moguće zaključiti da je Abū Ḥāmid nastavio sa institucionalnim obrazovanjem, održavajući različita stručna predavanja pod mentorstvom svojih učitelja. Nasuprot tome, Aḥmad je svoj put pronašao u lutanjima pustinjama, predajući se, tako, osami (*'uzla*) i izolaciji (*ḥalwa*).¹⁵ Obilazio je, s vremena na vrijeme, manja naselja te posjećivao nomadske nastambe, održavajući govore odgojnoga sadržaja (*wa'z*)¹⁶, nadahnjujući ljude svojim riječima, vodeći posebno računa da im ne dosadi niti da ih preoptereti.¹⁷ Upravo je njegov metod održavanja brižno osmišljenog govora odgojnoga sadržaja zainteresiranim slušaocima postao ono po čemu je poznat¹⁸, zbog čega je znatan broj historičara ustvrdio da je napustio klasična predavanja (*dars*), po kojima je, opet, bio poznat njegov brat, u cijelosti se posvećujući *vazu*¹⁹. A svaki put kada je govorio, obraćao se ljudima po nadahnuću (govorio je iz *hāla*).²⁰ Pored toga, priključivao se skupinama derviša koje bi susreo, provodeći vrijeme s njima, ne namećući se kao potencijalni duhovni starješina. I pored zavidnoga poznavanja temeljnih muslimanskih religijskih disciplina, a posebno tesavvufa, nije volio o

Ad-Dahabī, *al-Ibar*, tom II, str. 327. Časni Al-Kurraḳānī (*al-Ġurġānī*) bio je punac 'Alī al-Fārmaḏīja, koji je imao tri sina: Abū al-Muḥāsīn 'Alīja, Abū al-Faḏl Muḥammada, te Abū Bakr 'Abd al-Wāḥida. Sva trojica bila su poznata po svojoj duhovnosti i obrazovanosti, a uvaženi Al-Kurraḳānī bio je učitelj Abū al-Muḥāsīn 'Alīji. Vidi: As-Sam'ānī, *al-Insāb*, tom IX, str. 219.

¹⁴ Niz se od Al-Kurraḳānīja nastavlja do Abū 'Uṭmān al-Maġribīja, potom Abū 'Alī Kātiba, Abū 'Alī Rūdbārīja, do Al-Ġunayd al-Baġdādīja, a onda preko Sirrī as-Saqaṭīja, Ma'rūf al-Karḥīja, Dāwūd aṭ-Ṭā'īja, Ḥabīb al-Aġamīja i Ḥasan al-Baṣṭīja. Veoma korisnu *silsilu* dao je Aḥmad Moġāhed kao prilog svojoj knjizi na koju se referiramo.

¹⁵ Vidi: Ibn Hallikān, *Wafayāt al-A'yān*, tom I, str. 98.; Ar-Rāfi'ī al-Qazwīnī, *at-Tadwīn*, tom II, str. 251; Aṣ-Ṣafadī, *Al-Wāfi*, tom VIII, str. 77; Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, str. 102; Al-Ḥawānsārī al-Iṣbahānī, *Rawḏāt al-ġannāt*, tom I, str. 276.

¹⁶ Usp.: As-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi'iyya*, tom VI, str. 61.

¹⁷ Usp.: Al-Munāwī, *Kawākib ad-Durriyya*, tom II, str. 217.

¹⁸ Vidi npr.: Ibn al-Ġawzī, *Al-Muntazim*, tom XVII, str. 237.

¹⁹ Usp.: As-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi'iyya*, tom VI, str. 60; Ad-Dahabī, *Sayr*, tom XIX, str. 343; Al-Yāfi'ī, *Mir'āt al-ġinān*, tom III, str. 170.

²⁰ Vidi: As-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi'iyya*, tom VI, str. 61–62; time je ljude istinski mogao i izmijeniti, v.: Ar-Rāfi'ī al-Qazwīnī, *at-Tadwīn*, tom II, str. 251.

duhovnome putovanju, u tim prilikama, govoriti već je uživao služeći derviše²¹. Naprosto, svoja duhovna stanja je sakrivao.²²

Ubrzo je Abū Ḥāmid dobio poziv da predaje na čuvenoj An-Nizāmiyyi, što je označilo početak njegove važne akademske karijere.²³ Za to vrijeme, imam Aḥmad nastavio je sa obilascima lutajućih derviša, te, kako smo naveli, sa posjetama slabije naseljenim mjestima. Dakle, njegova pažnja bila je više usmjerena osobama koje nisu imale priliku boraviti više vremena u velikim gradovima. Ipak, ovaj različit odabir daljnega života nije istodobno značio i emotivno radvajanje braće, naprotiv. Sve do kraja života imama Abū Ḥāmida, njegov mlađi brat bit će konstantno uz njega, redovno ga posjećujući te razmjenjujući sa njim svoja razmišljanja i duhovna iskustva. Jednako tako, identičnu ljubav pokazivao je i stariji brat prema mlađem, čak mu, kako ćemo uskoro vidjeti, dajući u nekoliko navrata i određenu prednost, u smislu veće duhovne zrelosti, u odnosu na sâmoga sebe. Abū Ḥāmid je privlačio pažnju svojim predavanjima na univerzitetu, često bivši oslovljavan naprosto kao “učenik Imām al-Ḥaramayna”, čime ga je slavni Al-Ġuwaynī, još ranije, izdvojio u odnosu na svoje ostale učenike. Sada, činilo se da je An-Nizāmiyya u ličnosti Abū Ḥāmida dobila svoga najpopularnijega profesora. No, izuzetno složen i iscrpljujući posao na jednome od najistaknutijih univerziteta u to vrijeme, kao da je Abū Ḥāmida odvojio od sâmoga smisla radi kojeg je uopće i krenuo studirati. Očev prijatelj koji se o njima starao nakon Muḥammadove smrti, u jednome trenu otkrio im se kao “sljedbenik pune ogoljenosti od ovozemaljskih svojstava” (*ahl at-taḡrīd*), te, nemajući, usljed svoga skromnoga života, nikakvog ušteđenog novca, a, kako smo ranije rekli,

²¹ Vidi: As-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘iyya*, tom VI, str. 61; Ar-Rāfi‘ī al-Qazwīnī, *At-Tadwīn*, tom II, str. 251.

²² Po svemu sudeći, imam Aḥmad mogao bi se ubrojati u skupinu *melāmija*, s obzirom da kompletan njegov život otkriva jedno takvo duhovno stanje. Konačno, pored stalnih ukazivanja na stanje *melāmeta*, posvetio je i jedno poglavlje svoga djela *Sewāniḥ* upravo tome fenomenu. S obzirom da bi rasprava o njegovoj sklonosti *melāmetu* dodatno proširila naš rad, zadovoljit ćemo se tek skretanjem pažnje da su upravo “lutanja” te bliskost s putujućim dervišima (kalenderijama, hajderijama, abdalerijama i sl.), ono što u znatnoj mjeri, pored ostaloga, karakterizira *melāmije*. Usp.: Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*, Istanbul, İnkılâb Kitabevi, 1997, str. 252–257.

²³ O poziciji i značaju An-Nizāmiyye pisali smo ranije u knjizi: *‘Abd al-Qādir al-Ġaylānī i derviški red kaderija*, str. 94–104.

nasljeđe njihova oca Muḥammada bilo je veoma skromno, preporučio ih je za studij u medresi. Kako je rekao, prepoznao je u njima sklonost ka obrazovanju i potencijal za doseganje visokih duhovnih stepena, što je značilo da su ranija moljenja Muḥammada uzvišenome Bogu da podari njegovim sinovima stepen istinskih učenjaka, bila uslišana.²⁴ Putujući kao sjajan predavač, izdajući rješenja na brojna pitanja, naročito praktične, fikhske, naravi, Abū Ḥāmid je, kako se zaključuje, u drugi plan potisnuo osnovni cilj obrazovanja doživljavajući zadaću održavanja predavanja kao svrhu sâmoj sebi. U jednoj od svojih redovnih posjeta starijemu bratu u Bagdadu na An-Nizāmiyyi, imam Aḥmad iskoristio je svoj dar “prepoznavanja” misli (*hāṭir*) kod drugih ljudi²⁵ te Abū Ḥāmidu indirektno skrenuo pažnju na problem u koji je zapao. Bio je to nastavak Abū Ḥāmidova duhovnoga zrenja, koje će, sada na novom početku, proizvesti stanje duboke duhovne krize, o čemu se govori u skoro svakoj njegovoj biografiji, a koja, mora se priznati, u našem vremenu djeluje veoma čudno te se uglavnom adekvatno ni ne razumijeva.

I sâm imam Aḥmad bio je u procesu duhovnoga zrenja, no, moglo bi se zaključiti, u jednoj uznapredovanoj fazi. Posjete voljenome bratu u Bagdadu koristio je i za posjete različitim medresama, poput At-Tāḡiyye²⁶, a kasnije i tekijama, poput ribata Bahrūz²⁷, na kojima je

²⁴ Vidi: Murtaḏā az-Zabīdī, *Ithāf*, tom I, str. 7.

²⁵ Ovaj njegov dar spominju i historičari. Npr. hāfiẓ Al-‘Asqālānī prenosi od Abū ar-Riḏā al-Ġuwḥānīja jednu posjetu imama Aḥmada imamu Abū Ḥāmidu. Došavši na vrata sobe u kojoj je bio Abū Ḥāmid, zastao je jedno vrijeme (*sā’u*) na vratima slušajući brata kako uči / čita šestu kur’ansku suru al-An‘ām, a potom je otišao ne sačekavši kraj učenja. Abū Ḥāmid ga je čuo te, nakon što je završio s učenjem, otišao je do Aḥmada upitavši ga zašto nije sačekao do kraja učenja sure. Imam Aḥmad odgovori da nije “čuo” nikakvo učenje sure al-An‘ām već samo svodenje računa sa piljarom. Tada mu je Abū Ḥāmid priznao da je ostavio određeni dug kod zelenara i da mu je naumpao dok je učio časni Kur’an te ga je ta misao u cijelosti obuzela. Vidi: *Lisān al-mīzān*, tom I, str. 648.

²⁶ At-Tāḡiyya bila je šafijska medresa, otvorena 482. godine na Bāb al-Abrazu, u istočnome dijelu Bagdada. Vidi: Daphna Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition*, tabela na str. 28.

²⁷ Ribāt Bahrūz pripadao je hanefijskoj pravnoj školi a sagradili su ga Seldžuci 502. god. po H. (v.: *The Seljuks: Politics, Society and Culture*, str. 134., fusnota 51). Starješina ribata bio je Ayyūb Naṣr al-Hamadānī, što je za naš daljnji kontekst veoma važno. Nalazio se u istočnome dijelu Bagdada, kod An-Nizāmiyye. Vidi: Merlin Swartz, *A Medieval Critique of Anthropomorphism*, str. 10, fusnota 32.

bio dočekivan kao rad i duboko uvažavan gost, a svaki put bi održavao govorenja.²⁸ Po svemu sudeći, već se nalazio u fazi “naprednoga duhovnog putnika” (*al-murīd al-mutawassit*), prolazio je kroz duhovna stanja (*aḥwāl*) karakteristična za duše osoba koja se nalaze na trećemu stepenu napredovanja (*an-nafs al-mulhima*) što im omogućava srčanim vidom gledati zbilje stvâri.²⁹ Imajući u vidu da, naročito na početku kretanja ovim duhovnim stepenom (*maqām*), derviši ne posjeduju punu sposobnost razumijevanja i prepoznavanja izvora svojih nadahnuća, iskusni duhovni učitelji često upozoravaju osobe koje se nalaze na sâmom početku svoga putovanja da ne prihvataju bez savjetovanja sa starijim dervišima riječi koje izgovaraju “napredni duhovni putnici”. Ovo je razlog pa je i pored poštovanja Ayyūb al-Hamadānija prema imamu Aḥmadu, Al-Hamadānī od svojih učenika ipak zahtijevao oprez pri recepciji riječi Aḥmad al-Ġazzālīja, naglašavajući da izvor pojedinih njegovih izjava može biti i đavolske (*šayṭānī*) naravi.³⁰

Vrativši se na izlaganje odnosa između braće Ġazzālī, ubrzo je uslijedila i druga opomena mlađega starijemu bratu, skoro identičnoga

²⁸ Vidi: Ibn al-Ġawzī, *Al-Muntaẓim*, tom XVII, str. 237–238.

²⁹ Jednom prilikom je svim prisutnim podijeljena hrana, no, imam Aḥmad nije ništa jeo. Osoba zadužena za brigu o gostima tekije, požalila se zbog toga starješini Ayyūb al-Hamadāniju, opisujući Aḥmadovo odbijanje kao “nesreću i kušnju koja ih je zadesila”. Upitan, kasnije, zašto nije uzeo ponuđenu hranu, rekao je da je u tome trenu imao “viđenje” blagoslovljenoga poslanika Muhammeda, koji ga je svojeručno hranio duhovnom (*ma'nawī*) hranom. Kada je to preneseno časnome Ayyūb al-Hamadāniju, potvrdio je istinitost toga viđenja, objasnivši da su te pojave česte kod početnika u duhovnome zrenju (*sayr as-sulūk*), ali da nemaju svoju zbiljnost (*ḥaqīqa*). (Vidi: ḥāfiẓ Al-'Asqalānī, *Lisān al-mīzān*, tom I, str. 648; također: Ibn aṣ-Šalāḥ, *Ṭabaqāt al-fuqahā' aš-šāfi'iyya*, str. 400.) Iako je ovakvo stanje imama Aḥmada kvalificirano kao stanje “početnika na duhovnome putu”, riječi časnoga Al-Hamadānija skloni smo protumačiti kao “početak naprednoga stadija putovanja” jer upravo ono naliči opisanome *ḥālu* (usp.: Fejzulah Hadžibajrić, komentar br. 2494, str. 335 i 336, u knjizi: Mevlana Dželaludin Rumi, *Mesnevi*, tom I).

³⁰ Jedan broj historičara, naročito onih nesklonih imamu Aḥmadu, samo navodi podatak da je uvaženi Al-Hamadānī za imama Aḥmada rekao kako njegove riječi nisu inspiracija od uzvišenoga Gospodara (*rabbānī*), već su đavolske prirode. Vidi: Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt aḍ-Ḍahab*, tom VI, str. 99; Aḍ-Ḍahabī, *al-'Ibar*, tom II, str. 413; Ovo pitanje kontekstualizirali su i adekvatno objasnili: ḥāfiẓ Al-'Asqalānī, v.: *Lisān al-mīzān*, tom I, str. 648; te Ibn aṣ-Šalāḥ, *Ṭabaqāt al-fuqahā' aš-šāfi'iyya*, str. 399–400.

sadržaja kao i prva.³¹ Što je Abū Ḥāmid bio bliži vrhuncu svoje krize, to su, vjerovatno, posjete brata bile češće.³² Konačno, za vrijeme jednoga od posljednjih predavanja na An-Niḏāmiyyi, kružoku se priključio imam Aḥmad te, nakon što je Abū Ḥāmid objašnjavao prisutnima značenje Božijega upućivanja čovjeka u svakodnevnome životu, izrecitirao mu je stihove čiji sadržaj upozorava na nelogičnost upućivanja drugih u situacijama kada sâm govornik nije upućen. To je bio posljednji podstrek Abū Ḥāmidu da se odrekne predavanja i okrene svome duhovnom zrenju.³³ Prije odlaska, zamolio je imama Aḥmada da preuzme mjesto profesora na univerzitetu, na šta je njegov brat pristao. Tako je Aḥmad počeo predavati na An-Niḏāmiyyi u godini 487. po Hidžri.³⁴ Premda su bili braća po krvi, odnos braće Ġazzālī primjer je u tarikatu međusobne ljubavi i pomaganja svih derviša, što je i zabilježeno u nekim tesavvufskim djelima. No, o tome ćemo kasnije nešto više reći.

Nemamo podatak koji bi upućivao na drugačiji stav, te je moguće zaključiti da je imam Aḥmad ostao na toj poziciji onoliko dugo koliko je trajalo Abū Ḥāmidovo odsustvovanje, tj. do 498. godine. U međuvremenu, nastavio je sa posjetama tekijama i medresama, održavajući predavanja i odgajajući početnike. Nastojao je u njima probuditi pret hodno spomenuti osjećaj zajedništva i međusobnoga staranja.³⁵

³¹ Ovoga puta, skrenuo je pažnju Abū Ḥāmidu da mu je um umjesto namaza bio okupiran “krvlju”, na šta je imam Abū Ḥāmid odgovorio da se u mislima predao traganju za rješenjem o pitanju jedne žene u vezi sa redovnim mjesečnim čišćenjem ženskoga organizma. Vidi: Al-Yāfi‘ī, *Mir’āt al-ġinān*, tom III, str. 171.

³² Jer su predaje o njihovim kontaktima u Bagdadu sve češće a, konačno, kako ćemo uskoro i vidjeti, imam Aḥmad ispratit će Abū Ḥāmida kada ovaj napusti Bagdad.

³³ Vidi: Murtaḏā az-Zabīdī, *Ithāf*, tom I, str. 8. Stihove smo ranije naveli u originalu i prijevodu, u tekstu: “Put ptica’ i hazreti Ahmed Gazalijeva *Poslanica o pticama*”, str. 238–239.

³⁴ Vidi: Ibn Aṭīr, *al-Kāmil*, tom VIII, str. 506–507.

³⁵ Jedne prilike je imam Aḥmad sasvim iznenada na predavanju u medresi At-Taḡiyya zatražio od prisutnih da odmah sakupe i predaju mu hiljadu dinara. S obzirom da je riječ o velikom iznosu, prisutni su za tren oklijevali a potom počeli sakupljati novac. Nakon određenoga vremena dobio je kompletan iznos, napustio je medresu i otišao u obližnju tekiju te dervišima sakupljenim u toj tekiji predao sav novac. Potom je izišao van, i, dok je prolazio pored obližnjih mlinova, skinuo je svoju ahmediju, vjerovatno najskupocjeniji komad odjeće koji je imao na sebi, te je bacio na čekrk koji je ubrzo kompletnu izderao. Vidi: Ibn al-Ġawzī, *Kitāb al-quṣṣās*, str. 341–342.; Aṣ-Ṣafadī, *Al-Wāfi*, tom VIII, str. 78.

S obzirom da je period boravka u Bagdadu produžio i nakon Abū Ḥāmidovoga povratka³⁶, skloni smo ustvrditi da je osnovni razlog ostanaka, s jedne strane, nastavak davanja podrške starijemu bratu, a potom i vezanost za derviše koji su se s njime zbližili. Što se tiče prvoga razloga, skoro svi historičari navode da je imam Aḥmad pohvalno govorio o, vjerovatno najpoznatijemu, djelu Abū Ḥāmida: “Oživljenje religijskih znanosti” (*Iḥyā’ ulūm ad-dīn*)³⁷, napisanoga za vrijeme Abū Ḥāmidova boravka u Damasku, nakon odlaska iz Bagdada. Imam Aḥmad ga je lično izložio u jednome tomu, nazvavši ga: *Srce Iḥyā’-a (Lubāb al-Iḥyā’)*³⁸, što, ujedno, predstavlja i prvi komentar toga djela.³⁹ Pored toga, sada već nekoliko puta spomenuta bliskost između braće Ġazzālī trajala je sve vrijeme, čak su, iz te ljubavi, oba brata koristila identične nadimke: “Ukras religije” (*zayn ad-dīn*), i “Argument islama” (*ḥuḡḡa al-islām*).⁴⁰ Iako je, barem u literaturi napisanoj na našem jeziku, ova veza zanemarna, različita, prvenstveno tesavvufska, djela se često na nju referiraju.⁴¹ Abū

³⁶ Već smo naveli da je boravio u ribatu Bahrūz koji je, kako smo vidjeli, sagrađen tek 502. godine (vidi fusnotu br. 27).

³⁷ Na našem jeziku objavljena su čak dva kompletna prijevoda s arapskog jezika, te jedna sažeta verzija s engleskog jezika. Vidi npr.: Ebu Hamid el-Gazali, *Iḥyā’ ulumid-dīn - Oživljavanje vjerskih znanosti*, Sarajevo, Bookline, tom I, II (2004), tom III, IV (2005), tom V, VI (2006), tom VII, VIII (2007) i tom IX (2008).

³⁸ Vidi: Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya*, tom XVI, str. 272; Ibn ḥallikān, *Wafayāt al-ʿAyyān*, tom I, str. 98; As-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya*, tom VI, str. 60; Ibn al-ʿImād, *Šaḍarāt ad-Ḍahab*, tom VI, str. 99; Aṣ-Šafadī, *Al-Wāfi*, tom VIII, str. 76; Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-awliyyāʾ*, str. 103; Al-Yāfiʿī, *Mirʾāt al-ġinān*, tom III, str. 171; Al-Munāwī, *Kawākib ad-durriyya*, tom II, str. 217; Al-Isnawī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya*, tom II, str. 113. Samo jedan autor djelo naziva: *Proživljenje proživljenja (Iḥyāʾ al-Iḥyāʾ)*, v.: Al-ḥawānsārī al-Iṣbahānī, *Rawḍāt al-ġannāt*, tom I, str. 276–277.

³⁹ Vidi: Murtaḍā az-Zabīdī, *Ithāf*, tom I, str. 41.

⁴⁰ Vidi: Ibn aṣ-Šalāḥ, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ aš-Šāfiʿiyya*, str. 398; As-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿiyya*, tom VI, str. 61.

⁴¹ U jednom komentaru, nažalost ne znam u kojem, na djelo Mawlānā Ġalāl ad-Dīn Rūmīja, *Maṭnawī-e maʿnawī*, opisan je razlog Abū Ḥāmidova napuštanja profesure na An-Niẓāmiyyi. Pohvalio je, jedne prilike, kvalitet poznavanja šerijatskog prava imama Aḥmada, sugerirajući mu da, ukoliko bi se u cijelosti posvetio toj znanosti, bio bi još bolji. Imam Aḥmad mu je na to odgovorio da bi za njega, Abū Ḥāmida, bilo korisno da djelimično umanjí interes za fikske rasprave a više se posveti spoznaji odnosno dosezanju zbilje svih *stvarí (ḥaqīqa)*. Usljedio je razgovor braće o tome čemu treba dati prednost, argumentativnome metodu (*istidlāl*) ili spoznaji (*maʿrifa*), te su se, nakon

Ḥāmid je duboko uvažavao duhovnu poziciju svoga mlađeg brata, što je bilo poznato već njihovim savremenikima.⁴²

S druge strane, imam Aḥmad nastavio je s javnim predavanjima i odgajanjima derviša, a poznato je da su još za vrijeme održavanja njegovih govorenja, sva obraćanja uredno zapisana i sabrana.⁴³ Njegov

rasprave, složili da bi im trebao jedan nezavisan sud o tome. Imam Aḥmad je istakao da je “na ovome našem putu” sudija samo blagoslovljeni poslanik Muhammed, što je, u određenoj mjeri, začudilo imama Abū Ḥāmida budući da je blagoslovljeni Muhammed davno preselio na Vječni svijet. Imam Aḥmad izrazio je stav da je blagoslovljeni Poslanik i dalje prisutan te da postoje brojni načini komuniciranja s njime, a jedan od njih je preko istinitih snova (*ru'ya ṣāliha*). Predložio je da cijelu noć provedu, odvojeno, u učenju i moljenju dragome Bogu te moljenju blagoslovljenoga poslanika Muhammeda da se za njih zauzme (*tawassul*). Imam Abū Ḥāmid, kako se prenosi, toliko je klanjao i, iz pobožnosti, plakao, da je privremeno ugrozio svoj vid. Negdje pred sabah-namaz zaspao je i usnio blagoslovljenog Poslanika u društvu svojih časnih prijatelja (*aṣḥāb*), a jedan od prijatelja nosio je tablu prepunu svježih hurmi. Imam Abū Ḥāmid zazivao je salavate i razgovarao s blagoslovljenim Muhammedom, te mu je, na kraju, ponuđeno nekoliko hurmi sa jednog dijela pladnja. Kada se probudio, imam Abū Ḥāmid vidio je da u svojoj ruci drži te hurme, što je bilo iskustvo koje ranije nikada nije doživio. Sav uzbuđen, požurio je u sobu svoga brata, lupajući, od uzbuđenja, svom snagom na njegova vrata. No, s druge strane, još uvijek ne otvorivši vrata, imam Aḥmad mu poruči da nema razloga toliko se uzbuđivati usljed toga sna. Imam Abū Ḥāmid se začudio obavještenosti svoga brata o iskustvu koje je upravo doživio, a nakon što je otvorio vrata, imam Aḥmad ga uputi da pogleda na rafu te da mu kaže šta vidi. Abū Ḥāmid se iznenadio vidjevši onu tablu iz sna sa hurmama, na kojoj je nedostajao pregršt dāt njemu. Imam Aḥmad reče da je Abū Ḥāmid hurme dobio tek nakon što su, prije njega, sedam puta ponuđene Aḥmadu. Abū Ḥāmid je, kako se kaže, tada shvatio da je upravo blagoslov (*baraka*) njegova brata razlog počasti koju je na snu doživio. Stoga se, zaključuje autor, odlučio povući sa An-Niẓāmiyye, a predati duhovnome zrijenju (*sayr as-sulūk*). Vidi: Al-ḥawānsārī al-Iṣbahānī, *Rawḍāt al-ḡannāt*, tom I, str. 278.

⁴² Može se navesti slučaj u kojemu je opisan dolazak grupe duhovno zrelih vjernika kod Abū Ḥāmida, u želji da se detaljnije raspitaju o poziciji imama Aḥmada. Nakon razgovora, zamolili su imama Abū Ḥāmida o pisanom djelu njegova brata, na šta im je dao na uvid jedan Aḥmadov rukopis (nažalost, ne znamo koji). Nakon čitanja toga djela, prisutni su rekli: “Mi tragamo, a Aḥmad je to već pronašao.” Vidi: Ar-Rāfiʿī al-Qazwīnī, *At-Tadwīn*, tom II, str. 251. I u djelu Āṭār al-bilād, autora Al-Qazwīnija, također je istaknuto da je sâm Abū Ḥāmid u duhovnome napretku davao prednost svome bratu (v.: str. 415).

⁴³ Predavanja je zapisao Ṣāʿid ibn Fāris al-Labbān, nažalost, taj rukopis još uvijek nije pronađen. Npr. Ibn aṣ-Ṣalāḥ navodi da ih je čitao sabrana u četiri sveska, te da su izuzetno vrijedna (v.: *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ aṣ-ṣāfiʿiyya*, str. 398). Da su njegova predavanja

krajnje specifičan život bio je, možda, najbolji metod privlačenja ljudskih srdaca. Pored ostaloga, bio je poznat i kao osoba koja ima redovna *viđenja* blagoslovljenog poslanika Muhammeda na javi. Kako se prenosi, svaki put kada bi zapao u složeno duhovno stanje, imao bi *viđenje* nakon čega bi mu Muhammed, alejhisselam, pomogao savjetom.⁴⁴ Naprosto, i njegova djela i način življenja ne pokazuju sklonost ka visokim društvenim pozicijama. Štaviše, izuzev predavanja na An-Nizāmiyyi čini se da uopće nije obavljao bilo kakvu društvenu funkciju. Historičari navode brojne anegdote u kojima je pokazao prezir prema materijalnim vrijednostima⁴⁵, često dovedeći osobe utjecajne u društvu u krajnje neugodne prilike.⁴⁶ O popularnosti koju je imao među vjernicima, svjedoči podatak, koji, istina, pronalazimo u samo jednome izvoru, da je i sâm sultan Malik Šāh bio jedan od učenika imama Aḥmada.⁴⁷ No, ono što jeste izvjesno, kako smo naveli u nekim predajama, Malik Šāh

zapisana u četiri toma navodi i Al-Munāwī (v.: *Kawākib ad-Durriyya*, tom II, str. 217). As-Subkī navodi da su ta predavanja sabrana u dva toma, te da je riječ o osamdeset i tri predavanja (v.: *Ṭabaqāt aš-Šāfi'īyya*, tom VI, str. 61).

⁴⁴ Vidi: Ibn al-Ġawzī, *Al-Muntaẓim*, tom XVII, str. 239; Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya*, tom XVI, str. 271; Ibn aš-Šalāḥ, *Ṭabaqāt al-fuqahā' aš-šāfi'īyya*, str. 399.

⁴⁵ Zabilježen je slučaj kada mu se jahalica, dok je imam Aḥmad sjedio u društvu, nekako odvezala i pobjegla. Svjedoci toga događaja su ga obavijestili šta se desilo, a on, nakon što je došao na mjesto na kojem je jahalica bila privezana, samo reče: "Kada smo mi sjahali sa nje, neka je, onda, uzjaše neko kome je potrebna." Vidi: Ar-Rāfi'ī al-Qazwīnī, *At-Tadwīn*, tom II, str. 251.

⁴⁶ Tako je, naprimjer, jedne prilike opraštajući se od sultana Malik Šāha, koji mu je dao hiljadu dinara, izlazeći sa dvora, ugledao vezirovog konja koji je, po svemu sudeći bio veoma lijep, te ga je imam Aḥmad naprosto uzjahao i otišao sa njime. Vezir, vidno uzmemiren, pogledao je u sultana na šta mu je Malik Šāh dao signal da ga pusti da ode. Slično ranijem događaju o kojem smo pisali, nakon što je dao konja nekima kojima je bio potreban, ponovno je, prolazeći pored obližnjih mlinova, bacio svoj turban na čekrk koji ga je ubrzo u potpunosti iskidao. Vidi: Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya*, tom XVI, str. 271; Ibn al-Ġawzī, *Kitāb al-quṣṣaš wa al-muḍakkirīn*, str. 342; Aḍ-Ḍahabī, *Al-'Ibar*, tom II, str. 413.

⁴⁷ Ovaj podatak navodi Al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād*, str. 415. Malik Šāh došao je na vlast 464. god. po H., a preselio je na Drugi svijet 485. god. po H. (v.: Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, str. 167.) Stoga, moguće je ili da su se susreti s imamom Aḥmadom događali prije njegova preuzimanja profesure na univerzitetu, ili je, pak, zapravo riječ o nekome od njegovih sinova. Kada Ibn al-Ġawzī prenosi da je imam Aḥmad došao da izrazi saučešće sultanu povodom smrti njegove nene (očeve matere), navodi samo ime sultana: "Maḥmūd" (v.: *Al-Muntaẓim*, tom XVII, str. 192).

duboko ga je cijenio, te je logično zaključiti da je taj svoj odnos želio prenijeti i na svoje potomke.⁴⁸

Nakon perioda provedenoga u Bagdadu, imam Aḥmad vraća se u rodni Tus, a razlog je smrt njegova brata Abū Ḥāmida. Moguće je da se u Tus vratio još ranije, zajedno sa bratom ali, u svakome slučaju, posljednje trenutke Abū Ḥāmidovog ovozemaljskoga života proveli su zajedno.⁴⁹ Po svemu sudeći, rastanak sa bratom za kojega je, kako smo vidjeli, bio snažno vezan, izuzetno ga je pogodio, te nastaje period konstantnog seljenja imama Aḥmada, iz grada u grad.

Godine 508., boravi, prvo, u Meragi, današnji Azerbejdžan, a zatim u Tabrizu, i upravo u tim gradovima piše i završava svoje, po mišljenju brojnih kritičara, najljepše djelo *Sewāniḥ*.⁵⁰ Već dvije godine kasnije, imam Aḥmad je u Āmidu (Amida, današnji Diyarbakır u Republici Turskoj), gradu u kojem će slušati djelo koje je ‘Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid al-‘Āmidī napisao upravo za njega i još nekoliko osoba.⁵¹ Za naredne godine nemamo podatke o njegovom kretanju, no, 515. godine ponovno dolazi nakratko u Bagdad.⁵² Tu se zadržao kraće vrijeme te je iste godine doputovao u Hamadan, gdje je obilazio tekije i medrese održavajući predavanja.⁵³ Upravo te godine s

⁴⁸ Uzbudeni dvorjani, negodujući, obratili su se Malik Šāhu kritizirajući imama Aḥmada nakon što je poljubio sultanovog sina Saḡara u obraz. Očekujući kaznu, prisutni su se iznenadili kada se Sultan obratio djetetu rekavši: “Kada si to doživio, ne trebaju ti druge počasti na ovome svijetu.” Vidi: Al-Qazwīnī, *Ātār al-bilād*, str. 415.

⁴⁹ Upravo je imam Aḥmad ključni svjedok Abū Ḥāmidova preseljenja na Vječni svijet. Naime, kako je Aḥmad prenio, u ponedjeljak, u mjesecu džumadel-uhra, Abū Ḥāmid je ustao u zoru klanjati sabah-namaz. Uzeo je abdest, okrenuo se prema kibli, legao i preselio na ahiret. (v.: Murtaḏā az-Zabīdī, *Ithāf*, tom I, str. 11). Imam Abū Ḥāmid imao je konstantno uz sebe neku knjigu, koju je, neposredno pred svoje preseljenje na Drugi svijet, dao svome bratu. (v.: Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-awliyā’*, str. 103).

⁵⁰ Na početnim stranicama jednoga od autografa *Sewāniḥa* piše da je djelo nastalo u ova dva grada. Vidi: *Sewāniḥ*, u kritičkom izdanju Aḥmad Mojāheda, str. 106, fusnota br. 27.

⁵¹ Vidi: Ibid.

⁵² Povod je bio, kako smo već naveli, preseljenje na ahiret sultanove nene, a imam Aḥmad je održao tom prilikom govor te izrazio sućut ožalošćenom sultanu. Vidi: Ibn al-Ġawzī, *Al-Muntaẓim*, tom XVII, str. 192; Aḏ-Ḍahabī, *Al-‘Ibar*, tom II, str. 412.

⁵³ Ḥāfiẓ as-Silafī prenio je da se u tome periodu družio sa njim često u tekiji, vjerovatno u Bahrūzu, te da mu je to ostavilo najljepša sjećanja. Vidi: As-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘iyya*, tom VI, str. 61.

njim se zblizilo znameniti ‘Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī, koji je za imama Aḥmada saznao studirajući djelo Abū Ḥāmida *Oživljenje religijskih znanosti*.⁵⁴ Već naredne godine imam Aḥmad uvodi ‘Ayn al-Quḍāta u tarikat, te se uspostavlja snažna veza između njih, unekoliko slična ljubavi između braće Ġazzālī.⁵⁵ Iako je već naredne godine u Kazvinu, što je bio, do kraja njegova života, “prvi od dva povratka” u taj grad⁵⁶, ipak, ponovno odlazi u Hamadan, po svemu sudeći da bi bio u blizini Al-Hamadānija. Sām ‘Ayn al-Quḍāt u svome djelu *Maktūbāt* navodi da su njihovi međusobni susreti bili redovni, te je čak svome sinu dao ime “Aḥmad”.⁵⁷

U narednoj 517. godini imam Aḥmad boravi jedan period u Isfahanu, vodeći brigu o dervišima i upoznavajući zainteresirane vjernike za tarikat, u čemu mu asistira poznati imam Abū Ḥafṣ ‘Umar as-Suhrawardī⁵⁸, a nakon toga boravi u Irbilu, održavajući predavanja u irbilskoj tvrđavi.⁵⁹

Nakon posljednjega dolaska u Kazvin umire 520. godine po Hidžri. Iako je veliki broj historičara naveo ovu godinu kao godinu njegova preseljenja na Vječni svijet⁶⁰, nisu zabilježeni detalji o njegovome ukopu

⁵⁴ Ovaj podatak naveo je sām ‘Ayn al-Quḍāt, u svome djelu *Zubda al-ḥaqā’iq*. Vidi: Aḥmad Mojāhed, *Moqaddime*, str. 28.

⁵⁵ Vidi: Ibid.

⁵⁶ Vidi: Ar-Rāfi‘ī al-Qazwīnī, *At-Tadwīn*, str. II, str. 251.

⁵⁷ U svome djelu *Maktūbāt* nekog često oslovljava sa “moj sin”. (V.: Firoozeh Papan-Matin, *Beyond Death*, str. 21–22.) Štaviše, u *Maktūbātu* je zabilježeno da je nakon preseljenja imama Aḥmada na ahiret, otac ‘Ayn al-Quḍāta imao specifično viđenje Aḥmada na javi (*mubaššira*) što je predstavljalo uspostavljanje i njegove duhovne (*ma’navī*) veze sa njim (Firoozeh Papan-Matin, str. 13–14.) Kako je poznato, nekoliko godina nakon smrti imama Aḥmada, ‘Ayn al-Quḍāt će biti lažno optužen za nemire na sultanovom dvoru, a seldžučki historičar ‘Imād ad-Dīn al-Isbahānī navest će da je ključnu optužbu i potvoru smislio vezir Ad-Darġazīnī. Svoju odbranu časni ‘Ayn al-Quḍāt zabilježio je u svome djelu *Šakwā al-ġarīb*, a bila je tako argumentirana da Ad-Darġazīnī nije uspio dokazati optužbu. Stoga ga je, prvo, prevezao u Hamadan, a potom tamo, uz pomoć svojih nemoralnih pomoćnika, časnoga Al-Hamadānija, prvo, razapeo, potom mu živome ogulio kožu, a naposljetku, kada je javljeno da je u Hamadan stigao sultan Maḥmūd ibn Muḥammad ibn Malik Šāh, živoga ga zapalio. (Firoozeh Papan-Matin, str. 28–34.)

⁵⁸ O ovome svjedoči imam As-Suhrawardī u svome djelu *‘Awārif al-ma’ārif*.

⁵⁹ Vidi: Aḥmad Mojāhed, *Moqaddime*, str. 22–23.

⁶⁰ Vidi fusnote br. 2 i 3 na početku ovoga rada.

i sahrani. Tek znamo da je od samoga početka njegovo turbe bilo mjesto redovnoga posjećivanja (*ziyaratgāh*).⁶¹ Ukopan je u blizini: Rāhray, sa zapadne strane, Ārdāq, sa istočne strane, te Šahrastān, sa sjeverne strane. U mezaristanu u kojem je ukopan nalaze se blagoslovljena tijela brojnih duhovnih učitelja te učenjaka.⁶² Turbe je bilo jedno vrijeme poznato pod imenom: “Imām-zāde Aḥmad”. Potom su, na osnovu svjedočenja jednoga historičara koji je na Drugi svijet preselio 1317. Sunčeve godine (1938. god.), ranije, nakon javno iznesenoga pravnog mišljenja dijela učenjaka iz Kazvina da je riječ o sunnijskome a ne šiitskome mjestu posjete, neki ljudi kompletno turbe porušili. Poslije rušenja, između 1253. i 1261. Sunčeve godine, pored porušenog turbeta podignuta je džamija koja je nazvana: “Masgid-i Aḥmadi-e”, a na tarihu koji se nalazi u njoj, napisana je 1328. god. po H. (1289. Sunčeva odnosno 1910. gregorijanska godina) kao godina gradnje.⁶³ Konačno, Sunčeve 1321. godine (1361. po H., odnosno 1942. god.), turbe je popravljeno i ponovno otvoreno, u vrijeme dok je ministar kulture u Kazvinu bio Mu‘izz ad-Dīn Mahdawī.⁶⁴ U turbetu su postavljene dvije levhe, jedna ispred a druga u dvorištu, te se mezar imama Aḥmada i dalje posjećuje.⁶⁵

Na kraju, spomenut ćemo da je, pored ‘Ayn al-Quḍāta, imam Aḥmad primio u tarikat, barem koliko se zna: Ḥākim Sanā’ī Ġaznawīja, Abū al-Faḍl Šā’in ibn ‘Abd Allāh Šūfi Baġdādīja, ‘Abd al-Wāḥid ‘Āmidīja, Rūzbahān Kabīr Mišrīja, Abū al-Qāsīm ‘Umar ibn Muḥammad – Ibn al-Bazrī Ġazarīja, Ḍiyā’ ad-Dīn Abū Naġīb ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd Allāh as-Suhrawardīja, te Ibn Šahr Āšūb Rašīd ad-Dīn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Šahr Āšūb Sarawī Māzandarānīja, poznatoga šiitskog eksperta za hadis.⁶⁶

⁶¹ Poznato je, naprimjer, na osnovu dokumenata te različitih bilješki da se redovno posjećivalo 842. godine (v.: Aḥmad Mojāhed, *Moqaddime*, str. 148), a zatim i 1253. godine (str. 150).

⁶² Poput ranije spomenutog Hayr an-Nassāġa, Ibn Māġe, Ibrāhīm Sitanbe Hirawīja, Riḍā ad-Dīn Ṭāliqānīja, Abu Bakr Šādamānīja, Nūr ad-Dīn Ġilīja i brojnih drugih. Vidi više: Aḥmad Mojāhed, *Moqaddime*, str. 146.

⁶³ Ibid., str. 150–151.

⁶⁴ Ibid., str. 152.

⁶⁵ Ibid., str. 156–157.

⁶⁶ Ibid., str. 28–29. Aḥmad Mojāhed, usljed velikog utjecaja koji je izvršio na svoga brata, uključuje i Abū Ḥāmida u učenike imama Aḥmada (str. 24–28), no, ranije smo naveli da je ‘Alī al-Fārmaḍī uveo Abū Ḥāmida u tarikat. Na kraju svoje studije,

2. Djelo imama Aḥmada al-Ġazzālīja

Posvetili bismo sada pažnju djelima koja je Aḥmad al-Ġazzālī napisao. S obzirom na propozicije ovoga rada, djela ćemo samo pobrojati, navodeći, prvo (a.) djela prevedena na naš jezik, potom (b.) ona koja bilježi većina historičara na čije smo se radove referirali u ovoj studiji, zatim (c.) pozivajući se na 'Ismā'īl-pašu Baġdādīja, imajući u vidu da je kod njega, s obzirom na narav njegova djela, pobrojao veliki broj djela koja je imam Aḥmad napisao.⁶⁷ Iz ovoga izuzimamo Aḥmadova djela koja smo već navodili i za te podatke ranije ponudili adekvatne reference. Potom ćemo navesti djela koja je registrirao u svojoj studiji Aḥmad Mojāhed, kako ona na perzijskome (d.)⁶⁸, tako i ona napisana na arapskom jeziku (e.)⁶⁹, a koja se ne nalaze zapisana kod 'Ismā'īl-paše. Registar Mojāheda bit će nam orijentir i po pitanju jezika na kojem su djela napisana s obzirom da Al-Baġdādī to ne naglašava.

a. Započet ćemo s dva djela prevedena na naš jezik:

- 1) *Sewāniḥ*⁷⁰, napisana na perzijskom jeziku,
- 2) *Risāla aṭ-Ṭuyūr*⁷¹, napisana prvo na perzijskom, a onda i na arapskom jeziku.

Aḥmad Mojāhed navodi puni duhovni niz (*silsila*) kojem je pripadao imam Aḥmad al-Ġazzālī te pobraja ukupno četrdeset *silsila* koje se za njega vežu (str. 181–199). Iako je riječ o izuzetno vrijednim podacima, njihovo detaljno navođenje izvelo bi nas iz okvira ovoga rada.

⁶⁷ 'Ismā'īl bāšā al-Baġdādī, *Hadiyya al-'arīfīn*, tom I, str. 83.

⁶⁸ Aḥmad Mojāhed, *Moqaddime*, str. 162.

⁶⁹ Aḥmad Mojāhed, "Āṭār-e 'arabī Aḥmad-e Ġazzālī", u knjizi: *Maġmūa-i Āṭāra-i Fārsī-i Aḥmad Ġazzālī*, str. 265–266.

⁷⁰ Na naš jezik prevedeno s engleskog jezika, pod naslovom *Knjiga o ljubavi*, Sarajevo, Libris, 2003.

⁷¹ Na naš jezik prevedeno s arapskog jezika kao *Poslanica o pticama*. Podatak smo ranije navodili (v. fusnotu br. 33).

b. potom:

- 3) *Lubāb al-Iḥyā' muḥtaṣar Iḥyā' al-'ulūm* (Srce Iḥyā'-a siže /djela/ Iḥyā' al-'ulūm), što smo ranije navodili,
- 4) *Al-Maḡālis fī al-mawā'iz*, njegova, za sada, izgubljena predavanja, o čemu smo govorili, najvjerojatnije napisana na arapskome jeziku,
- 5) *Ad-Daḥīra fī 'ilm al-baṣīra* (Vrijedan polog znanosti o srčanome gledanju), većina historičara pored "Lubāb-a" navode ovo djelo.⁷²

c. zatim:

- 6) *Baḥr al-maḥabba fī asrār al-muwadda* (More ljubavi – o tajnama voljenja), riječ je o komentaru kur'anske sure «Yūsuf», napisanom na perzijskom jeziku,
- 7) *Bawāriq al-'ilmā' fī takfīr man yuḥarrim as-samā'* (Svjetlice aluzije o imenovanju nevjernicima onih koji zabranjuju semā'), djelo napisano na arapskom jeziku u kojem se objašnjava fenomen *semāa*,
- 8) *At-Taḡrīd fī kalīma at-tawḥīd* (Razdijevanje: o pojmu "Jednost"), djelo iz kelama napisano na arapskom jeziku,
- 9) *Ar-Risāla al-'ayniyya li 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānī* (Pismo "očinjem vidu" upućeno 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadānīju), napisano na perzijskom jeziku,
- 10) *Kitāb al-ḥaqq wa al-ḥaqīqa* (Knjiga Istine i o zbilji),
- 11) *Mudḥal as-sulūk ilā manāzil al-mulūk* (Uvod u putovanje prema stepenima /duhovnih/ kraljeva),
- 12) *Laṭā'if al-fīkr wa ḡawāmi' ad-durar* (Prefinjenosti promišljanja i zbir biserja).

d. Aḥmad Mojāhed navodi još sljedeća djela na perzijskom jeziku:

- 13) *Baḥr al-ḥaqīqa* (Okean zbilje),

⁷² Vidi: Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāya*, tom XVI, str. 272; Ibn ḥallikān, *Wafayāt al-'A'yān*, tom I, str. 298; As-Subkī, *Ṭabaqāt as-Šāfi'iyya*, tom VI, str. 61; Aṣ-Šafadī, *Al-Wāfi*, tom VIII, str. 78; Ibn Mulaqqīn, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, str. 103 i drugi.

- 14) *Nāmeḥā (Pisma)*,
 15) *Waṣīyyatnāmeḥā (pandnāmeḥā) (Pisma-oporuke /savjeti/)*,
 16) *Maqāl-e rūḥ (Produhovljeni govor)*.⁷³

e. te na arapskom jeziku:

- 17) [*Fariḥ al-'ismā' (Radost pri slušanju)*],⁷⁴
 18) *Fī ṣūra aš-šağara aṭ-ṭayyiba fī al-'arḍ al-'insāniyya (O obliku 'lijepa riječi' u ljudskoj ilovači)*,
 19) *Risāle-i nūriyye" (Svjetlosna poslanica)*.

3. Nauk imama Aḥmada al-Ġazzālīja

Kako smo naglasili u uvodu, ponudit ćemo samo načelne karakteristike učenja Aḥmada al-Ġazzālīja, klasificirajući ih u tri cjeline: nauk o ljubavi, razumijevanje fenomena *slušanja* melodije, te problem theodiceje. Naravno, ovim se ni u kojem slučaju ne iscrpljuje sve ono što je imam Aḥmad govorio i podučavao. Kako smo ranije naglasili, tek sabrati njegova govorenja i anegdote iz života koja su zabilježili historičari, uz blage komentare, predstavljalo bi ozbiljnu zasebnu studiju.

Vraćajući se našem radu, otpočet ćemo s onim što, zasigurno, predstavlja samo srž njegova učenja a to je nauk o ljubavi. Osnovno djelo na koje ćemo se referirati jeste njegov *Sewāniḥ*, i to verzija prevedena na naš jezik.

3.1. Nauk o ljubavi

Jedan od učenika imama Aḥmada, Ṣā'in ad-Dīn, vjerovatno je riječ o ranije spomenutom Abū al-Faḍl Ṣā'in ibn 'Abd Allāh Ṣūfi Bağdādiju, zamolio je svoga učitelja da napiše svojevrsnu "poslanicu" u kojoj će biti izložena suština nauka o ljubavi. S obzirom da je na početku svoga odgovora, kasnije poznatog u formi samostalnog djela *Sewāniḥ*, kao svojevrsni moto, odmah nakon objašnjena konteksta nastanka knjige i

⁷³ Aḥmad Mojāhed u svome djelu uvrstio je i jedno poglavlje (*baḥš*) u kojemu su sakupljeni različiti stavovi imama Aḥmada, te drugo poglavlje koje sadrži Aḥmadove stihove.

⁷⁴ S obzirom da Mojāhed u svojoj listi ne navodi djelo *Bawāriq al-'ilmā'*, pretpostavljamo da se na njega misli.

početnih stihova, imam Aḥmad citirao kur'anski ajet u kojemu se govori o ljubavi (*ḥubb*) kao osnovnome odnosu između jedinoga stvoritelja – Allaha, i stvorenoga, odnosno kao temelju postojanja⁷⁵, zaključuje se da se pitanje učenika zapravo odnosi na objašnjenje sâme naravi događanja postojanja (*mawġūd*), “trpljenja” zbiljnosti Egzistencije. Drugim riječima, kako se, na sasvim konkretan način, ono što po-stoji (što “trpi”, *mawġūd*), realizira unutar po-stojanja (*wuġūd*) po Jedinome koji jeste i koji daje da se po Njemu ono moguće, kontingentno (*mumkināt*) realizira (*Wāġid al-wuġūd*). Imajući ovo u vidu, djelo *Sewāniḥ* predstavlja zapravo krajnje složenu teološku raspravu, a dodatnu poteškoću predstavlja sâm spomenuti cilj, a to je, da ponovimo – na sasvim konkretan način, obrazložiti: kako se “ja” u svakome trenu kroz realiziranje u konkretnome prostoru i vremenu dovodi u vezu sa Stvoriteljem. Ovo podrazumijeva prezentiranje uputstva za kompletan ljudski život, i to onoga koji čovjeka priprema za prihvatanje najneposrednijih duhovnih iskustava. To je i razlog pa imam Aḥmad naglašava da će govoriti u aluzijama i simbolima, odnosno da govor o ljubavi podrazumijeva nekada “simboliku iskaza, a drugi put iskaz sâme simbolike” (*išārat-o ‘ebārat o diġarī ‘ebārat-o išārat*).⁷⁶ Stoga razumijevanje ljubavi kod čovjeka (*ašk*) insistira na izravnome duhovnom iskustvu, jer zavisi doslovno o *trenu* u kojem se, s jedne strane, *kuša*, te, s druge strane, verbalno izražava. Jedini način je, onda, govoriti iz svog vlastitog trenutnog duhovnog stanja (*dar ḥāl*).

Nauk ljubavi insistira istodobno na praksi, jedno bez drugoga su nedostatni, a cilj puta je doseći takvo stanje u kojem konstantno *svjedočenje* Lijepih Božijih Imenâ i Svojstava u cijelosti zaokupira putnikovo srce (srce zaljubljenoga), tako da se njegova svojstva povuku pred Svojstvima uzvišenoga Allaha.⁷⁷

Najbolji primjer ovoga je praksa *bîvanja svjedokom* (šāhid) odnosno *svjedočenja* (*mušāhada*) koju je njegovao imam Aḥmad, njegovi učenici ali i kompletna, uvjetno rečeno, *horasanska škola tesavvufa*, mada, različiti autori su je poentirali na drugačije načine, a neki su je čak u znatnoj

⁷⁵ Vidi: Kur'an, 5: 54.

⁷⁶ Aḥmad Ġazzālī, *Sewāniḥ*, str. 105.

⁷⁷ “Tako jako Tvoj lik urezan je u meni, /da, kad’ god se pogledam, pomislim da riječ je o Tebi.” Ahmed Gazali, *Knjiga o ljubavi*, str. 25. (*Sewāniḥ*, str. 108.)

mjeri i dobro “sakrili”.⁷⁸ Historijski izvori na arapskom jeziku, kako ćemo vidjeti, zabilježili su ovu praksu imama Aḥmada, mada, što je veoma važno, čak ni autori koji su ga kritizirali zbog drugih stvari, na ovoj njegovoj praksi nisu se mnogo zadržali. Primjere običaja šāhid bāzī (doslovno, “igranje bīvanja svjedokom”) imama Aḥmada zabilježio je Šams Tabrīzī u svojim *Govorenjima (Maqālāt-i Šams-i Tabrīzī)*. Ovo nikako nije slučajno imajući u vidu da, po svemu sudeći, Šams Tabrīzī pripada duhovnome nizu (*silsila*) koja se veže upravo za imama Aḥmada.⁷⁹ “Predstava” se sastojala u tome da se pronade mladić izuzetno lijepog lica te da se osoba, koncentrirajući se na njegovu ljepotu, *osvjedoči (mušahada)* u ljepotu njegova Stvoritelja. Na taj način, vjernik nadilazi (*transcendira*) prolazno, a dospijeva do one duhovne *zbilje* čije je to prolazno djelimičan odraz (*mazhar*). Usljed brojnih opasnosti, niko od zrelih učitelja, pa tako ni sâm imam Aḥmad, nisu dozvoljavali početnicima ovu praksu.⁸⁰ Nekada je šāhid bāzī podrazumijevao *motrenje (nazar)* uvijek u istoga *prijatelja (dūst)*⁸¹, u drugim slučajevima *motrenje*

⁷⁸ Iako to nije predmet ovoga teksta, smatramo uputnim naglasiti važnost zaključka Nasrollaha Pourjavadyja da adekvatno razumijevanje djela imama Aḥmada ne može biti u cijelosti postignuto dovođenjem u kontekst sa *mezopotamskom tradicijom tesavvufa*, kao ni sa naslijeđem Ibn ‘Arabīja. Naprosto, imam Aḥmad, Sanā‘ī, Rūmī i ostali autori koji su pisali na perzijskom jeziku i bili, mnogo snažnije od drugih mutesavvifa, pod utjecajem perzijske kulture, imali su sasvim specifičan način prezentiranja tesavvufskog učenja. Vidi: Nasrollah Pourjavady, «Predgovor engleskog izvornika», u knjizi: Ahmed Gazali, *Knjiga o ljubavi*, str. 15–18.

⁷⁹ Iako se ne zna pouzdano ko je Šamsa Tabrīzīja primio u tarikatu, velika vjerovatnoća je da je to Rukn ad-Dīn Suḡāsī. Njegov učitelj bio je Quṭb ad-Dīn ‘Abharī, koji se veže, kako je poznato, za Abū Naḡīb as-Suhrawardīja, koga je, kako smo već rekli, u tarikatu primio imam Aḥmad. Vidi već spomenutu *silsilu* koju je dao Aḥmad Moḡāhed kao prilog svojoj knjizi *Maḡmūa-i Ātāra-i Fārsī-i Aḥmad Ġazzālī*.

⁸⁰ Nije nevažno, po svemu sudeći i Šams Tabrīzī koristio je “igranje bīvanja svjedokom”, mada je kasnije, nakon preseljenja na Drugi svijet Mawlānā Rūmīja, kao dio pravila (*uṣūl*) mevlevijskog derviškog reda, praksa šāhid bāzī zabranjena. Vidi: Nasrollah Pourjavady, “Stories of Aḥmad Ghazālī ‘Playing the Witness’ in Tabrīz (Shams-i Tabrīzī’s Interest in *shāhid-bāzī*)”, str. 211–212.

⁸¹ Po nekim predajama, imam Aḥmad imao je svoga roba, koji ga je uvijek slijedio (v.: Aṣ-Ṣafādī, *Al-Wāfī*, tom VIII, str. 78), a jedne prilike, kada mu je spočitano da ipak uživa u posjedovanju imovine, što je bila aluzija na posjedovanje toga roba, nasmijsao se i svoga roba poljubio u obraz (v.: Ibn al-Ġawzī, *Al-Muntazim*, tom XVII, str. 240).

bi se odvijalo naizmjenično: čas u *prijatelja*, a čas u ružu⁸²; opisano je da je zreo učitelj bio u mogućnosti snažnim koncentriranjem na ljepotu *prijatelja* i sâm poprimiti taj lijepi oblik, nakon čega bi on mogao postati *prijatelj* drugima za šāhid bāzī⁸³, a nekada je izgled nečega postojećeg, poput ruže, moglo biti koncentriranjem i snagom duhovne aspiracije (*himma*) dodatno transformirano u taj “idealni” oblik.⁸⁴

Ono što je svrha “igranja bîvanja svjedokom” jeste kretanje iskustvom svakodnevnog, ljudskog voljenja (*‘ešq-i meġāzī*), odnosno svjedočenja prolazne ljepote, kako bi se došlo do zbiljske ljubavi (*‘ešq-i ḥaqīqī*).⁸⁵ S obzirom da doslovno nijedan historijski izvor ne dovodi u pitanje strogo duhovnu narav ovakvoga odnosa s *prijateljem*, a znajući da su zabilježene predaje u kojima je imam Aḥmad nastojao zaštititi druge osobe od svake vrste nemoral⁸⁶, može se zaključiti da je praksa šāhid bāzī specifična metoda duhovnog odgoja, vezana isključivo za dervise *horasanske tradicije*, a već se na primjeru kasnijih pravila npr. mevlevijskog tarikata, kako smo ranije naglasili, uočava da je ovaj metod *motrenja* oblika potisnut praksom promišljanja (*tafakkur*) sâme ideje.⁸⁷

3.2. Razumijevanje važnosti slušanja duhovne melodije (samā')

Za razliku od prakse šāhid bāzī, običaj slušanja duhovne muzike postao je pravilo skoro kod svih derviških redova, ali, jednako tako, i dio svakodnevnice većine vjernika. Tendencije puritanizma, prisutne

⁸² Vidi: Ibn al-Ġawzī, *Al-Muntaẓim*, tom XVII, str. 240.

⁸³ Vidi: As-Subkī, *Aṭ-Ṭabaqāt aš-Šāfi'iyya*, tom VI, str. 61; Aṣ-Šafadī, *Al-Wāfi*, tom VIII, str. 77.

⁸⁴ Kako je zabilježio časni Šams Tabrīzī, jedne prilike, nakon što mu nije izišao u susret *prijatelj*, imam Aḥmad bacio je ružu u zrak a potom se transformirala u još ljepši oblik. Vidi: Nasrollah Pourjavady, *Stories of Aḥmad Ghazālī “Playing the Witness”*, str. 210.

⁸⁵ Usp.: Fejzulah Hadžibajrić, *Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza*, str. 181.

⁸⁶ Kako je zabilježeno, jednom prilikom je pored društva imama Aḥmada prošla prostitutka. Iako je imao drugačije isplaniranu noć, imam Aḥmad je otkazao odlazak u neku posjetu te se vratio kući, prethodno plativši onoj prostitutki da provede sa njime cijelu noć. Kada su došli do njegova stana, smjestio je u jednu prostoriju i opskrbio hranom i pićem, a sâm se povukao u drugu sobu te kompletnu noć proveo u moljenju dragoga Boga. Ujutro se prostitutka vratila svojoj kući. Vidi: al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād*, str. 415.

⁸⁷ Vidi: Nasrollah Pourjavady, *Stories of Aḥmad Ghazālī “Playing the Witness”*, str. 211.

u kasnijim stoljećima muslimanske povijesti, dovest će u pitanje svaki oblik slušanja melodije, izuzev sâmoga učenja časnoga Kur'ana mada će i praksu nekoga melodičnoga učenja, npr. *mekâme*, također osporiti. Do vremena imama Aḥmada slušanje duhovne melodije sve je češće osporavano te je, budući da se radi o važnome segmentu duhovnoga odgoja, Aḥmad al-Ġazzālī bio prinuđen napisati traktat, ponovno na molbu jednoga derviša, u kojem je, već u naslovu, negiranje autentičnosti *samā'a* izjednačio sa sâmim nevjerovanjem (*kufr*). Ovo je sasvim razumljivo imajući u vidu njegovo razumijevanje naravi *slušanja*.

Imam Aḥmad smatrao je *slušanje* načinom aktiviranja čovjekovih duhovnih organa pomoću kojih osoba biva u stanju do krajnjih granica istančati svoje osjećaje te, aktiviranjem duhovnih organa *srca* (*qalb*), odnosno duha (*rūḥ*) i *tajne* (*sirr*), otvoriti se prema uzvišenim spoznajama te sâmoj Istini.⁸⁸ Iz toga razloga, *slušanje* bi trebalo prethoditi i sâmome namazu, s obzirom da je bez takve pripreme, osoba u svojim moljenjima izložena, pored onih pohvalnih, u istoj mjeri i lošim mislima (*ḥawāṭir fāsida*). Stvaranjem svijeta, uzvišeni Gospodar stvorio je svako stvorenje unutar jedinstvene egzistencije dajući mu mjesto (*makān*) specifično samo za to biće. Zato se svako duhovno uspinjanje realizira po preciznoj šemi, a svaki prelazak na viši *stepen* podrazumijeva postepenost kretanja.⁸⁹ Naravno, postoje i izuzeci od toga ali oni nisu znak neke "haotične" prirode Puta već jednostavno odraz Božije svemoći. Aktiviranjem jednoga, prvo fizičkoga, organa, utječe se na unutarnje organe, a oni, redom jedan za drugim, istančavaju vjernikovu koncentriranost te je prenose na najskriveniju dimenziju koju, bez ovoga, osoba ne bi mogla aktivirati.⁹⁰

S obzirom na postepenost kretanja u duhovnome zrenju, i pored jednakoga potencijaliteta za samorealiziranje, ljudi se nalaze na različitim duhovnim položajima (*maqām*), prolazeći različita duhovna stanja (*ḥāl*). Stoga, prisnost početnika ne bi trebala biti ista sa svim osobama. S vjernicima koji nisu još duhovno uznapredovali, druženje (*ṣuḥba*) je opravdano ali pod uvjetom da nije konstantno jer, naprosto, ne mogu međusobno jedni na druge adekvatno utjecati. Nasuprot njih, druženje

⁸⁸ Vidi: Aḥmad al-Ġazzālī, *Bawāriq al-'ilmā' fi takfīr man yuḥarrim as-samā'*, str. 59.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Aḥmad al-Ġazzālī, *Bawāriq al-'ilmā'*, str. 60–61.

sa zrelijim vjernicima je poželjno, budući da je moguće učestvovati u prefinjenim metodama duhovnog odgajanja, poput *samā'a*. Konačno, duhovno realizirani učitelji odnosno dragome Bogu bliske osobe, Njegovi štićenici – *dobrî* (*awliyā'*) predstavljaju kategoriju vjernika s kojima treba provoditi što više vremena ili se od njih uopće ni ne odvajati.⁹¹

Priprema duhovnoga putnika metodom *slušanja* podrazumijeva specifičnost prostora, s tim, da je osnovni uvjet osigurati izvanjsku mogućnost potpunoga koncentriranja. Kao što je to bio običaj i u bosanskim tekijama do unatrag dvadesetak godina, osobe posebno uvježbanog glasa ali koji podrazumijeva ne samo ugodnu “boju” već, slično trstici naja, sposobnost prenošenja *duhovnoga stanja* (*ḥāl*) o kojemu se u pijeju (ilahija ili kasida) govori, polagano uči neku ilahiju, dok je prisutni nastoje *slušati*. Tekst koji se melodično uči⁹² uglavnom je jednostavan, kako bi se lakše razumijevao i pamtio, ali ga je moguće tumačiti svaki put drugačije na osnovu različitoga stanja u kojemu se vjernik nalazi.⁹³ Iako je, uvjetno rečeno, “estetski” aspekt pijeja važan, on nije presudan, štaviše, osoba koja osmišljava tekst pijeja a sâma to o čemu govori nije zbiljski *iskusila* (*dawq*), smatra se falsifikatorom, kao i ona koja preuzima tekst drugoga autora bez njegovog izričitog odobrenja (*idn*) a sebe potpisuje kao autora, ili, pak, na onome što je predviđeno za *slušanje* stječe zaradu.

Navodeći sve koristi *slušanja* za čovjeka, imam Aḥmad naročito ističe da *samā'* predstavlja istinsku hranu za svakoga vjernika, onu koju nije moguće nadoknaditi drugim putem. Predavanje *slušanja* podrazumijeva dospijevanje do stanja *duhovnoga zanosa* (*wağd*), usljed kojeg osoba otpočne kretati se uz *slušanje* (*raqṣ*). Iako imam Aḥmad insistira na potpunome, neuvjetovanom predavanju duhovnome zanosu, *pijanstvu* (*sukr*) po čemu je *horasanska škola tesavvufa* i poznata⁹⁴, kasniji razvoj

⁹¹ Ibid., str. 63–64.

⁹² Iz identičnog razloga kao u slučaju melodičnog izgovaranja plemenitih ajeta časnoga Kur'ana, izbjegava se upotreba riječi “čitati” jer ono što se izgovara podrazumijeva upravo *slušanje* i to ne samo fizičkim već prvenstveno duhovnim organima (*laṭā'if*), te se, imajući u vidu osnovnu kur'ansku poruku o nužnosti “učenja”, izgovaranje plemenitih ajeta odnosno ilahija, oslovljava glagolskim oblikom upravo te imenice: *učenje*.

⁹³ Aḥmad al-Ġazzālī, *Bawāriq al-'ilmā'*, str. 68.

⁹⁴ Autentičnost *duhovnoga zanosa* podrazumijeva i autentičnost njegovog izražaja. S obzirom da je, kako smo rekli, imam Aḥmad insistirao ne neuvjetovanosti *wağda*,

tesavvufskog nauka nastojat će taj zanos, na neki način, kontrolirati, tako da će se razviti različiti kontrolirani oblici kretanja uz *zīkr*, poput *dawrāna*, mevlevijskog *samā'* i sl. Iako i ove prakse imaju svoj duboki smisao, nemoguće se oteti utisku da je to “upravljanje” *slušanja* vremenom sve snažnije u prvi plan postavljalo “način izraza” nesvjesno zanemarujući sâm doživljaj. Tako je osnovna ideja *slušanja* dobila i svoj antipod, pa, naprimjer, naročito u našem dobu, fenomen kretanja uz *zīkr* predstavlja svojevrstu kulturološku senzaciju, prije negoli duboko duhovno iskustvo. Stoga ga brojni folklorni ansambli izvode kao vrstu priredbe, zbog čega se i samo *slušanje* sve češće oslovljava jednostavno “plesom”, odnosno “plesom dervišâ”. Kako smo vidjeli, imam Aḥmad *samā'* je razumijevao u sasvim konkretnome kontekstu motrenja temelja opće egzistencije. No, u nekome smislu, vrhunac sve složenosti njegova učenja dat je u razumijevanju pitanja theodiceje, na šta ćemo se sada ukratko osvrnuti.

4. Imam Aḥmad i pitanje theodiceje

Već smo nekoliko puta rekli da je pitanje theodiceje kod imama Aḥmada izuzetno složene naravi, ipak, ovo pitanje nećemo detaljno razvidati već ga namjeravamo samo osloviti. Detaljna rasprava uveliko bi izišla iz okvira ovoga rada, naročito imajući u vidu da je svaka sistematski razvijana škola mišljenja ponudila svoje rješenje ovoga pitanja, a skoro nijedno od njih nije identično drugome.

Vraćajući se na ono do sada analizirano, vidjeli smo da imam Aḥmad razumijeva ljubav kao temelj opće egzistencije.⁹⁵ Nadalje, sve stvoreno, posljedično, odraz je ljubavi te, bez obzira na zadaću koju je uzvišeni Bog odredio konkretnoj *stvari*, sve što postoji po ljubavi upućuje na dragoga Boga. Konačno, uzvišeni Gospodar objavio je ljudima propise, zabrane i naredbe, ali i činjenica da je nešto za čovjeka zabranjeno nikako ne znači da to zabranjeno nije, također, odraz ljubavi. Imajući ovo u vidu, napomenut ćemo da imam Aḥmad nije napisao traktat o

njegovo *slušanje* bilo je skoro svaki put različito. Čak jedne prilike, *zanos* je iskazao na uobičajen način kretanjama tijelom, da bi u to, potom, uključio i noge, zatim ruke, a u završnoj fazi, kako je zabilježeno, okretao se na glavi ne dodirujući tle ni rukama niti nogama. Vidi: hāfiẓ Al-'Asqalānī, *Lisān al-mīzān*, tom I, str. 648.

⁹⁵ O stavu Nasrollaha Porjavadyja da je po mišljenju imama Aḥmada ljubav zapravo sâma Božija Bît ne bismo sada raspravljali, ali smatramo važnim i to mišljenje navesti. Vidi: Nasrollaha Pourjavady, *Predgovor engleskog izvornika*, str. 10.

čovjekovoj patnji, boli i sl. već je, unutar svoga teološko-tesavvufskog sistema, govorio o simbolu zla, demonu Iblīsu.⁹⁶

Kao što odanost vjerovanju jedinosti Izvora ljubavi kao *tawḥīd* istodobno odražava i snagu voljenja odnosno stepen spoznaje ljubavi, a sâmim time i uzvišenoga Allaha, tako i uvjerenost u svrshodnost postojanja svakoga pojedinačnog egzistenta podrazumijeva, unutar prethodno izloženoga koncepta shvatanja bîtka, da svako na svoj specifičan način, posebnošću vlastite darovane egzistencije, izražava apsolutnost Božije jedinosti. Drugim riječima, sâm Iblīs, iako stvorenje u časnome Kur'anu predstavljeno kao otvoreni neprijatelj svih vjernika i primjer neposlušnosti prema dragome Gospodaru⁹⁷, ipak, na svoj specifičan način i on voli uzvišenoga Allaha i slavi, potvrđuje Njegovu Jedinost.⁹⁸

Nigdje, ni u jednoj predaji koju su zabilježili historičari koji su sumnjali u pouzdanost imama Aḥmada⁹⁹, koji su navodili isključivo ružne stvari o njemu¹⁰⁰, smatrajući ga, čak, i umno poremećenom osobom¹⁰¹, nije moguće pronaći bilo kakav nagovještaj da je imam Aḥmad uveo praksu, ne daj Bože, izražavanja zahvalnosti odnosno robovanja

⁹⁶ U knjizi *Sewānih*, posvetio je jedno poglavlje Iblīsovom razumijevanju *tawḥīda*. Vidi: Ahmed Gazali, *Knjiga o ljubavi*, poglavlje 66, str. 120, te komentar Pourjavadyija na str. 171; također: Aḥmad Ġazzālī, *Sewānih*, poglavlje 64, str. 165–166.)

⁹⁷ Kada je upitan, jedne prilike, za Iblīsa, rekao je: “Jadničak (*miskīn*) nije znao da kada nokti Određenja (*qaḍā*) zagrebu, odmah nastane krvarenje, a kada se strelice sudbine (*qadar*) izbace, ostavljaju nijemim.” Potom je ispjevao stihove: Bili smo, zajedno sa Lejlom / uspinjali se, sve po zraku / a onda, kada završismo / ode noseć, sigurnost svaku. Vidi: Al-Munāwī, *Kawākib ad-durriyya*, tom II, str. 217.

⁹⁸ Od imama Aḥmada prenosi se da je rekao: “Susreli su se u podnožju brda Tur Mūsā i Iblīs, te je poslanik Mūsā upitao: ‘Iblīse, zašto se nisi poklonio Ademu?’ Odgovori: ‘Naravno, nisam želio učiniti sedždu čovjeku. Mūsā, pozivaš u *tawḥīd* a ja sam onaj ko u to vjeruje. Nisam se želio okrenuti drugome, dok si ti rekao: – Pokaži mi! –, te si pogledao u brdo. Snažnije potvrđujem istinitost *tawḥīd*. Jesam li učinio sedždu drugome? Nisam učinio sedždu, ti se jesi okrenuo.” Al-Ġawzī, *Kitāb al-quṣṣāš wa al-muḍakkirīn*, str. 313.

⁹⁹ Ibn al-Ġawzī, *Al-Muntaẓim*, tom XVII, str. 238; zanimljivo je da su se od ovog stava ogradili i Ibn Kaṭīr (v.: *Al-Bidāya*, tom XVI, str. 272), kao i Ibn 'Aṭīr (v.: *Al-Kāmil*, tom IX, str. 240).

¹⁰⁰ Al-Ġawzī, *Kitāb al-quṣṣāš wa al-muḍakkirīn*, str. 313–315.

¹⁰¹ Burhān ad-Dīn al-Ḥalabī, *Al-Kašf al-ḥaṭīl*, str. 76.

Iblīsu. Štaviše, kako smo ranije naveli, odgajao je vjernike kako bi se što više približili uzvišenom Bogu. U ovome se nemoguće oteti utisku da je imam Aḥmad u ovome svom učenju bio na tragu časnoga Manṣūr al-Ḥallāḡa.¹⁰²

Ono što spriječava čovjeka shvatiti Iblīsovu odanost *tawḥīdu* jeste, s jedne strane, nesposobnost izravnog *svjedočenja* ranije spomenutoga temelja, potke sâme egzistencije, te, drugo, “ograničavanje” značenja Božije Objave na samo onaj općeprihvaćeni, konsenzualni nivo.¹⁰³ U oba slučaja, ovakav koncept razumijevanja bitka zapravo dovodi u ozbiljan problem sâmo opće razumijevanje pojma “ljubav”, o kojemu se često, u našem vremenu krajnje puteno, govori. To nas, prvo, vraća na spomenuti početak djela imama Aḥmada “Sewāniḡ”, i riječi da je o ljubavi moguće govoriti samo koristeći: “simboliku iskaza, a drugi put iskaz sâme simbolike”. I drugo, ovako izloženo, potvrđuje da je spoznaja prvenstveno stvar duhovnoga iskustva, *kušanja* (*ḡawq*), a ne neke okoštane teorijske eksplikacije odnosno “dogme”. Mada, da paradoks bude veći, i proces stjecanja duhovnoga iskustva ima svoja pravila.

Zaključak

Nema nikakve sumnje da imam Aḥmad al-Ġazzālī svojim životom i naukom predstavlja, barem u onoj mjeri koliko smo mi mogli prepoznati, izuzetno izazovnog mislioca. Stoga dodatno začuđuje da njegovi radovi nisu predmet mnogo većeg broja studija. Čini se kao da je njegov, prvenstveno, intimni nauk doslovno i ostao sačuvan tek unutar jednoga kruga istraživača. Štaviše, koliko nam je poznato, prvi ozbiljniji napisi o njegovom životu i učenju na našem jeziku objavljeni su tek nakon posljednje Agresije (prof. Rešid Hafizović: “Temeljni tokovi sufizma”, str. 210–213).

¹⁰² Usp. njegovu knjigu: *Kitāb Ṭawāsīn*, str. 189–199.

¹⁰³ Odatle i objašnjenje imama Aḥmada o pogubnosti, npr., zaustavljanja u vlastitom spoznajnom zrenju na nivou pravnih definicija i fetvi (zbog toga je tvrdio da je tvrdokorni pravnik “neprijatelj pobornika suštine”, v. Ibn aṣ-Ṣalāḡ, *Ṭabaqāt al-fuqahā’ aš-šāfi’iyya*, str. 398), ili, pak, njegovanju posebne bliskosti s vladarima, s vlastima, samo iz razloga njihova ovozemaljskog utjecaja u svome društvu (tako je, npr., kazivao stihove u kojima je savjetovao nezrele: “Kad’ s vlastima sjediš, ti tad’ obuci / od opreza satkan najljepši kostim / pošto udeš, kao slijepac nek’ si / a vani kad’ si, budi nijem sasvim.” v.: Al-Munāwī, *Kawākib ad-durriyya*, tom II, str. 218).

Ako je suditi po osnovnim idejama imama Aḥmada, razumijevanje njegova djela podrazumijeva istovremeno i proživljavanje realnosti o kojoj je pisao. Ukoliko je to zaista tako, za očekivati je da kretanje takvim iskustvima bude praćeno i susretanjima sa posebnim poteškoćama: fizičkim, duhovnim, teološkim, filološkim i sl. Buduća istraživanja sve prethodno rečeno mogla bi ili potvrditi ili ponuditi sasvim nova obzorja. U svakom slučaju nasljeđe imama Aḥmad al-Ġazzālīja podrazumijeva znatno intenzivnija istraživanja.

DOCTRINE OF LOVE: LIFE AND WORK OF IMAM AḤMAD AL-ĠAZZĀLĪ

Samir Beglerović

Summary

The paper presents the life, work and doctrine of the known *mutesavvif* (dervish, sufi) Aḥmad al-Ġazzālī. In fact, it has been made a sort of reconstruction of his life, considering that such works are extremely rare. This method has also been used in presenting the basic emphasis of his teaching.

An exhaustive study of the doctrine of the Aḥmada al-Ġazzālī Imam would involve a much broader framework, therefore we decided to briefly introduce only three of his ideas: conception of love, acceptance of listening adequate spirited melodies (*samā'*) as a means of reaching the state of true spiritual rapture (*wagdi*), and understanding of the problem of theodicy.

Key words: Aḥmad al-Ġazzālī, love, Tasawwuf, Khorasan school, Rūmī, *šāhid*, *samā'*, Iblīs, Hamadānī, theodicy.

Literatura

- 'Ismā'īl bāšā al-Baġdādī, *Hadiyya al-'arīfīn: Asmā' al-mu'allifīn wa āṭār al-muṣannaḥīn*, Beirut, Dār iḥyā' at-turāt al-'arabī, 1951., tom I.
- 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī, *Ar-Risāla al-quṣayriyya fī 'ilm at-taṣawwuf*, Beirut, Dār al-ġīl, drugo izd., bez god. izdanja.
- 'Abd ar-Raḥīm al-Isnawī, *Ṭabaqāt aš-šāfi'īyya*, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987., tom II.

- Abdülbâki Gölpinarli, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler*, Istanbul, Inkilâb Kitabevi, 1997.
- Abû Mansûr al-Ĥallâğ, *Al-‘Amâl al-kâmila*, Bejrut, Riyâd ar-rayyis li al-kutub wa an-naşr, 2002.
- Ađ-Ďahabî, *Al-‘Ibar fi ĥabar man ĵabar*, Bejrut, Ďâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1985., tom II.
- Ađ-Ďahabî, *Sayr a‘lâm an-nubalâ’*, Bejrut, Mu‘assasa ar-risâla, 1996., tom XIX.
- Aĥmad al-Ġazzâlî, “Bawâriq al-‘ilmâ‘ fi takfîr man yuĥarrim as-samâ’”, *Mağmû‘a rasâ‘il arba‘ – ĵawâz samâ’*, Maţba‘a anwâr muĥammadî, bez mjesta i god. izdanja.
- Aĥmad Ġazzâlî, *Sewâniĥ*, u knjizi: *Mağmûa-i Āţāra-i Fārsî-i Aĥmad Ġazzâlî*, priredio Aĥmad Mojâhed, Teheran, Antaşârât-o ĉâp dânaşgâĥ Tahrân, 1374., (nakon “Moqaddime”) str. 105–173.
- Aĥmad Mojâhed, “Moqaddime”, *Mağmûa-i Āţāra-i Fārsî-i Aĥmad Ġazzâlî*, priredio Aĥmad Mojâhed, Teheran, Antaşârât-o ĉâp dânaşgâĥ Tahrân, 1374., str. 1–199.
- Ahmed Gazali, *Knjiga o ljubavi*, Sarajevo, Libris, 2003.
- Al-Ĥawânsârî al-Işbahânî, *Rawċât al-ğannât fi aĥwâl al- ‘ulamâ’ wa as-sâdât*, Teheran, Maţba‘a al-ĥaydariyya, 1390. po H., tom I.
- ‘Alî ibn Sulaymân al-Yâfi‘î, *Mir‘ât al-ğinân wa ‘ibra al-yaqzân fi ma‘ rifa mā yu‘tabar min ĥawâdiţ az-zamân*, Bejrut, Ďâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1997., tom III.
- Al-Munâwî, *Kawâkib ad-Durriyya fi tarâğim as-sâda aş-şüfiyya*, Bejrut, Ďâr şâdir, bez god. izd., tom II.
- Aş-Şafadî, *al-Wâfi bi al-wafayât*, Bejrut, Ďâr iĥyâ‘ at-turât al-‘arabî, 2000, tom VIII.
- Burĥân ad-Ďîn al-Ĥalabî, *al-Kaşf al-ĥatîţ ‘aman rumiyya bi wađ‘ al-ĥadîţ*, Bagdad, Maktaba al-waţaniyya, 1984.
- Daphna Ephrat, *A Learned Society in a Period of Transition: The Sunni ‘Ulamâ’ of Eleventh-Century Baghdad*, New York, State University of New York Press, 2000.
- Edward G. Browne, *A Literary History of Persia: From Firdawsi to Sa‘dî*, London, T. Fisher Unwin, 1906.
- Fejzulah Hadžibajrić, “Mali rječnik sufijsko-tarikatskih izraza”, *Zbornik zagrebačke džamije: Tesawwuf – islamska mistika*, Zagreb, Zagrebačka džamija, 1988.
- Fejzulah Hadžibajrić, “Bilješke i komentari”, u djelu: Mevlana Dželaludin Rumi, *Mesnevija*, Sarajevo, Udruženje derviških redova R BiH “Tarikatski centar”, 1996, tom I, str. 263–364.
- Firoozeh Papan-Matin, *Beyond Death: The Mystical Teachings of ‘Ayn al-Quċât al-Hamadânî*, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- ĥâfiţ Ibn Ĥağar al-‘Asqalânî, *Lisân al-mizân*, Bejrut, Maktaba al-maţbû‘ât al-islâmiyya, 2002, tom I.
- Ibn al-‘Imâd, *Şaċarât ađ-Ďahab fi aĥbâr man ĥahab*, Bejrut, Ďâr Ibn Kaĥîr, 1986., tom VI
- Ibn al-Ġawzî, *Al-Muntażam fi târiĥ al-‘umam*, Bejrut, Ďâr al-kutub al-‘ilmiyya, bez god. izd., tom XVII.
- Ibn al-Ġawzî, *Kitâb al-quşşâş*, Bejrut, al-Maktab al-islâmî, 1988.
- Ibn aş-Şalâĥ, *Ṭabaqât al-fuqahâ’ aş-şafi‘iyya*, Bejrut, Ďâr al-başâ‘îr al-islâmiyya, 1992.
- Ibn Aţîr, *al-Kâmil fi at- târiĥ*, Bejrut, Ďâr al-kutub al-‘ilmiyya, 1987. (tom VIII), 2003. (tom IX).
- Ibn Ĥallikân, *Wafayât al-‘Ayân wa ‘anbâ’ ‘abnâ’ az-zamân*, Bejrut, Ďâr şâdir, 1987, tom I.

- Ibn Kaḡīr, *Al-Bidāya wa an-nihāya*, bez mjesta izd., Haġar li aṭ-ṭabā' wa an-naṣr wa at-tawzī' wa al-i'lān, 1998., tom XVI.
- Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqāt al-awliyā'*, Kairo, Maktaba al-ḡāngī, 1994.
- Maṣṣūr at-Tamīmī as-Sam'ānī, *al-Insāb*, Kairo, Maktaba Ibn Taymiya, 1981., tom IX.
- Merlin Swartz, *A Medieval Critique of Anthropomorphism: Ibn al-Ġawzī's Kitāb Aḡbār aṣ-Ṣifāt*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2002.
- Muḡammad ar-Rāfi'ī al-Qazwīnī, *at-Tadwīn fī aḡbār Qazwīn*, Bejrut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1987., tom II.
- Murtaḡā az-Zabīdī, *Itḡāf as-sāda al-muttaqīn bi ṣarḡ asrār 'iḡyā' 'ulūm ad-dīn*, bez mjesta i god. izd., tom I.
- Nasrollah Pourjavady, "Stories of Aḡmad Ghazālī 'Playing the Witness' in Tabrīz (Shams-i Tabrīzī's Interest in *shāhid-bāzī*)", u djelu: *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought*, uredio: Todd Lawson, London-New York, I. B. Tauria Publishers zajedno sa The Institute of Ismaili Studies, 2005.
- S. Beglerović, "Put ptica' i hazreti Ahmed Gazalijeva *Poslanica o pticama*", Zbornik radova Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka, br. 10, 2005.
- Samir Beglerović, *'Abd al-Qādir al-Ġaylānī i derviṣki red kaderija*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka i Hadži Sinanova tekija u Sarajevu, 2011.
- Tāġ ad-Dīn as-Subkī, *Ṭabaqāt aṣ-ṣāfi'iyya al-kubrā*, Bejrut, Dār 'iḡyā' al-kutub al-'arabiyya, bez god. izd., tom VI.
- *The Seljuks: Politics, Society and Culture*, ur. Christian Lange i Söngül Mecit, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.
- Zakariyya ibn Muḡammad ibn Maḡmūd al-Qazwīnī, *'Āṭār al-bilād wa aḡbār al-'ibād*, Bejrut, Dār ṣādir, bez god. izdanja.