

Indira Hadžić-Bogdanović

AL-ĠAZĀLĪJEVO TRETIRANJE
ALLĀHOVIH IMENA U DJELU
AL-MAQŠAD AL-ASNĀ FI ŠARḤ
MA'ĀNĪ ASMĀ' I-LLĀH AL-ḤUSNĀ

“On je Allah – nema drugog boga osim Njega, Vladar, Presveti, Onaj Koji je bez nedostatka, Darovatelj sigurnosti, Onaj Koji nad svačim bdije, Silni, Uzvišeni, Gordi, Slavljen neka je Allah – (za razliku) od onih koje Njemu smatraju ravnim!

On je Allah, Tvorac, Sazdavatelj iz ničega, Oblikovatelj svega, On ima najljepša imena. Njega hvali ono što je na nebesima i ono što je na Zemlji, On je Silni i Mudri.”¹

U Kur’ānu se spominju mnoga Allahova imena (*asmā'*) i atributi (*ṣifāt*), ne samo njih devedeset devet utvrđenih tradicionalnim izvorima islama. Teolozi su napisali brojna djela u kojima tretiraju Allāhova imena razviđajući njihovu bitnost u odnosu na Boga, Univerzum i čovjeka.

Specifična karakteristika ljudskih bića izvire iz njihove sposobnosti da imenuju stvari, a ta konstanta je posljedica činjenice da su i sami stvoreni na sliku **Sveobujmljujućeg imena Allāh** (*al-Ism al-Ġāmī*), koje je izvor svih ostalih Božijih imena. Kur’an znakovito ukazuje na takvu konstantu ljudskog bića: “I pouči On Adema nazivima svih stvari.”²

Razmišljanje o Allāhovim Imenima je veoma zanimljiva i bitna tema. Ġazālī je u *Maqšadu* genijalno spojio savremene rasprave u filozofiji religije sa onim koje se odnose na praktičnu (tj. moralnu) dimenziju teologije i religijskog jezika, na narav mističnog cilja, kao i na logičke posljedice nemogućnosti spoznavanja Boga kao problema atribucije. Općenito, po samoj vrsti problematike koja se tretira kao i po razinama interesnih sfera koje se odnose na raspravu o Imenima, Ġazālījev *Maqšad*, vjekovima nakon njegove smrti, ostaje najkompletnije i najbolje izbalansirano djelo koje najsistematičnijom metodom tretira pitanje Allāhovitih imena. Tvrdi se da je Ġazālījev utjecaj na tu vrstu djela srazmjeran njegovu općem utjecaju u historiji islamske misli.

1 Kur'an, LIX:23-24.

2 Ibid, II:31

O tekstu

Po svemu sudeći nema nikakvog razloga sumnjati da je *Maqṣad* autentično Ġazālijevo djelo. Naprotiv, svi argumenti idu u prilog tvrdnji da je djelo njegovo. Pojedine doktrine, kao i sam stil, veoma su gazalijevski. Nadalje, u djelu se više nego jedanput spominje *Iḥya*.³ Djelo spada među ona kasna, po svemu sudeći, napisano tokom deset posljednjih godina Ġazālijeve života, najvjerovatnije u zadnjih šest godina.

Štampa teksta

Postoji nekoliko štampanih izdanja *Maqṣada*, iako nijedno od njih nije u znanstveno-kritičkoj obradi. Zapravo, sva su izdanja reprodukcije i reprint jednog istog teksta. Prvo se pojavilo u Kairu 1322 h. (1904.), u štampi *Taqaddum Pressa* i označeno je kao *Prvo izdanje*. Na kraju ovog teksta, kao vrijeme nastanka/prijepisa glavnog rukopisa, na kojem je potonje izdanje bilo zasnovano, naveden je datum četvrtak, 15. ša'bān 872. h. /1467. g. Upisana je i zabilješka da je glavni rukopis provjeren u odnosu na tri ostala. Međuti knjiga sadrži reproducirani tekst bez fusnota koje bi ukazale na tekstualne manjkavosti. Također ni rukopisi ne nose identifikacijske bilješke izuzev datuma. Prvi tekst knjige je ponovno štampan u Kairu 1324 h./1906. od strane *Sa'ādah Pressa* i označen je kao *Drugo izdanje*. Osim tog, postoji još jedno izdanje štampano u Kairu i distribuirano od strane *al-Maktaba al-ʿAlamiyya*, čije publiciranje nije datirano. Izgleda da je to izdanje zapravo reprint teksta iz 1322. i 1324. godine, s tim da je izostavljena bilješka o porijeklu rukopisa. Isto izdanje je reproducirano u Kairu 1961. godine.

U Gazi Husrev-begovoj biblioteci registriran je štampani primjerak *Maqṣada* pod nazivom *Al-Maqṣad al-asnā šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, Huġġa al-Islām al-Imām Abu Ḥāmid al-Ġazālī, kog je uredio Badruddīn al-Ḥalabī, označeno kao *Prvo izdanje* štampano u Egiptu, 1324. h. /1906.⁴

3 Vidjeti Hourani G., *The chronology of Ghazali's Writings*, Journal of the American Oriental Society, 79, 1959., str. 225-233., o datiranju *Iḥya'a* i o tome da je *Maqṣad* Gazalijevo poznije djelo. Također vidjeti W.M. Watt, *The Authenticity of Works Attributed to al-Ġazālī*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1952., str. 44.

4 Čineći jednu knjigu ovaj primjerak *Maqṣada* štampan je zajedno sa djelom pod nazivom *Al-Aḍwā' al-bahġah fi ibrāz daqāiq al-munfariġah*, Šayḥ al-Islām Zakariyā al-Anṣārī al-Šāfi, Prvo izdanje, Egipat, 1323. h./1905. Šāfijevo djelo zauzima prve 44 stranice ove knjige.

Za pripremu ovog analitičkog rada o Gazalijevom *Maqṣadu*, kog sam s neizrecivim ushućenjem prevela, korišćena su sljedeća štampana djela i rukopisi:⁵

Ahlwardt, No. 2219 ⁶	(B)
British Museum, No. Or. 7357 ⁷	(L)
Ahlwardt, No. 2220 ⁸	(T)
Yahuda, No. 3093 ⁹	(P1)
Yahuda, No. 2907	(P2)
Yahuda, No. 5470.	(P3)

Također su korištena i dva nekompletna rukopisa: Garrett, No. 1891,¹⁰ (G) iz Princetona, i mikrofilm iz Michigena¹¹ (M). Od šest glavnih gore navedenih rukopisa 'B i L' su bili oslonci u većini slučajeva, dok je 'B' odabran kao primarni tekst i ova dva teksta su najstariji nađeni rukopisi. 'B' je završen u četvrtak, 16. redžepa 570. h. /1174., tj. Šezdeset pet lunarnih godina nakon Ġazālījeve smrti 505. h./ 1111. Prepisivanje rukopisa L je upotpunjeno pred kraj dī al-hiġġa, ili devedeset godina nakon smrti njegova autora.

Na kraju rukopisa 'T', kao datum prijepisa zabilježen je rabi' al-awwal 551. h./1156., što pretpostavlja da je prepisan četrdeset šest godina nakon Ġazālījeve smrti. Međutim Ahlwardt naglašava činjenicu da postoji manja nepodudarnost među rukopisima: onog u kojem je obilježeno ime prepisivača i onog koji je datiran. Ahlwardt vjeruje da rukopis kojim je pisan glavni tekst pripada kasnijem periodu, vjerovatno oko 700 h./1300. U svakom slučaju, rukopis 'T' se pokazao kao veoma koristan primjerak. Vjerovatno je to najčitljiviji i najurednije napisani/prepisani rukopis jer u njemu postoji najmanji broj manjkavosti.

5 Vidi: Abū Hāmid al-Ghazālī, *Al-Maṣṣad al-asnā fī sharḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, Arabic Text, Edited with Introduction by Fadlou A. Shehadi, *Dar el-Machreq*, Beyrouth, 1982. Fadlou A. Shehadijevo tretiranje rukopisa *Maṣṣada* je glavni izvor našeg teksta kao i prijevoda djela, jer se upravo on posvetio istraživanju rukopisa *Maṣṣada* i njihovom prezentiranju.

6 Universitätsbibliothek Tübingen, *Depot der cherm. Preuss. Staatsbibliothek*; navedeno kod Ahlwardta, vol. 8, str. 501

7 Ellis and Edwards, *A Descriptive List of Arabic Manuscripts at the British Museum*, str. 9

8 Ahlwardt, *loc. cit.*

9 Dr. Mach Rudolph, *A Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts at Princeton, as yet unpublished*

10 *The Garrett Collection*, str. 562

11 A. H. Worrell, *Catalogue of Oriental Manuscripts University of Michigan*, No. 247.

‘B i L’ su, također, čitljivi rukopisi. U ‘B’ se nalazi manje grešaka negoli u ‘L’ rukopisu, iako u njemu postoji nekoliko brisanja hemijskim sredstvom. U ‘L’ rukopisnom primjerku evidentirano je više manjkavosti, čak relativno ozbiljnijih, međutim ne toliko problematičnih da bi se tekst rukopisa smatrao nepotpunim. Pored činjenice da je ‘B’ rukopis smatran najstarijim, to je istovremeno i najpouzdaniji rukopisni primjerak djela.

Rukopisi koje posjeduje Princeton svi su iz kasnijeg perioda, premda nijedan od njih ne sadrži datum prepisivanja. ‘P1’ je vjerovatno prepisan u 10 st. H. (15. st.), dok se čini da je ‘P2’ prepisan u 11. st. H. (16. st.). ‘P3’ je najkasnije nastao među rukopisima iz grupe ‘P’, vjerovatno oko 11. i 12. st. H. (16. ili 17. st.). Iako je taj rukopis najnečitljiviji, ipak, predstavlja najkompletniji i najpouzdaniji rukopisni primjerak.

Naslov

Kada je riječ o naslovu *Maqṣada* pojavljuje se nesklad u naslovima među rukopisima i štampanim izdanjima djela kao i u interpretativnim tekstovima ili studijama o njemu.

Jedna od razlika pojavljuje se u elativnim oblicima riječi najuzvišeniji (*al-asnā*) i krajnji (*al-aqṣā*) u kontekstu naslova. U većini rukopisa nekih drugih Ġazāljevih djela, u kojima se spominje *Maqṣad*, evidentno je preferiranje termina *al-aqṣā*.¹² I u samom tekstu rečenog djela, u trećoj alineji uvodne stranice, Ġazālī ističe da je tumačenje Allāhovih imena izuzetno težak zadatak koji je, unatoč tome, njegov „krajnji cilj” (*al-maṣṣad al-aqṣā*): “Razboritog dva razloga spašavaju da ne potone u vodeni bezdan poput ovog. **Prvi:** tema je sama po sebi vrlo poželjna, ali teško dosegljiva i neizvjesno spoznatljiva. Locirana je na najvišem stupnju konačnih pitanja i krajnjih namisli pred kojim srca zastaju nepomična a recepcije umova splahnu ostavši bez ishodišnih načela usljed beskonačnosti teme kao takve. Otkud ljudskim moćima smjelost da metodom znanstvenog traganja i opservacija pokušaju shvatiti Božije atribute? Da li su ikada osjetila vida šišmiša mogla podnijeti svijetlost Sunca? **Drugi razlog:** raskrivanje esencijalne biti Allāhovih imena i atributa skoro bi u cijelosti proturječilo ranijim iskustvima umnih znalaca...”

Pregled rukopisa i štampanih izdanja spomenutih u našem radu te rukopisa i publici-ranih izdanja koja ovdje nisu navedena, ukazuje na češću

12 Ṣaliba i ‘Ayyādi u svom izdanju *Munqidā* (str. 107.), kao i ‘Afīfī u svom izdanju *Miškāta* (str. 56), upotrebljavaju riječ *al-asnā*, međutim oni u fusnotama ukazuju da je u rukopisima koje su koristili naveden termin *al-aqṣā*. Njihova promjena naziva rukovođena je frekventnijim naslovom djela *Al-Maṣṣad al-asnā*.

upotrebu termina *al-asnā*. Svakako, što se tiče samog značenja u naslovu spomenutih termina oba su adekvatna, sinonimi po vrsti i značenju, budući da je razviđanje predmetnog pitanja najuzvišeniji i konačni cilj.

Čini se zanimljivom i upotreba čestice *fi* u kontekstu nekih varijanti naslova djela, dok je u nekim čestica izostavljena. Sam Ġazālī je u prednje spominjanoj trećoj alineji uvodne stranice *Maqṣada* upotrijebio konstrukciju *Al-Maqṣad al-aqṣā fi šarḥi...* apostrofirajući činjenicu da je njegov primarni cilj tumačenje pitanja.¹³ Taj cilj može biti i krajnja nakana kojom se zaključuje tumačenje svakog imena pojedinačno, „naputak” (*hidaya*), koji je vodič vjerniku posredovanjem značenja Božijih imena. Za naslov *Maqṣada* u našem radu prihvaćena je puna varijanta naslova *Al-Maqṣad al-asnā fi šarḥi ma’ānī asmā’ Allāh al-ḥusnā*, jer je najeksplicitnija.

Šta je konačni cilj rasprave? Da li je to znanje o Bogu ili sjedinjenje s Njim i nestanak ljudskog duhovnog ega u Njegovu apsolutnom Bitku? U Ġazālījevim medijacijama to nisu alternativne forme. Konačni cilj ljudskog bića je dvojak: spoznati Boga i zaogrnuti se Njegovim **transcendentnim i imanentnim** Naličjem.

Istovjetan naslov je korišten zarad upućivanja na nešto drukčiji cilj. Naime, ‘*Aziz ibn Muḥammad Nasafī*,¹⁴ koji piše o traganju za Bogom na sufijskom putovanju i stadijima uzdizanja na tom putu, također je svoje djelo nazvao *al-Maqṣad al-Aqṣa* (Krajnji cilj), što predstavlja krajnje stanište tra-

13 Iz naslova primjerka *Maqṣada*, koji se nalazi u Gazi Hurev-begovoj biblioteci, a koji glasi *Al-Maqṣad al-asnā šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*, uočavamo izostanak riječi *fi* i *ma’ānī*, a umjesto *al-aqṣā* upotrebljena je riječ *al-asnā*. Međutim ono što je bitno jeste činjenica da je sadržaj djela istovjetan rukopisima i ostalim štampanim primjercima koje smo naveli.

14 O Nasafiju praktično ništa nije poznato izuzev natuknica autora djela *Maḡlis al-’uṣṣāq* (Sastajanje zaljubljenih), koje citira Charles Rieu, a preuzimali ih neki kasniji pisci. Spominje se da je živio u Buhari, da je iz nje izbjegao usljed invazije Džingis-Kana na grad. Umro je u Abarkuhu, smještenom između Istahra i Jezda, međutim ne može se sa sigurnošću tvrditi koje godine. Godina njegove smrti može biti bilo koja između 1281. i 1300. godine. Napisao je nekoliko veoma poznatih djela o sufizmu, uključujući djelo *Kaṣf al-haqāiq*, sažetak djela Naḡmuddīn Kubrāovog učenika Sa’duddīna Hummu’ija. Nasafī citira Hummu’ija u svom djelu *Al-Maqṣad al-aqṣā*, gdje mu se obraća kao onome koji više nije među živima. Budući da je Hummu’i preminuo 650/1253., moguće je da je rečeno djelo napisano negdje između 1253-1263. Vidi: N. Hanif, *Biographical encyclopaedia of Sufis, Central Asia And Middle East*, New Delhi, Sarup, 2002., str. 507, ISBN 81-7625-266-2.2002., str. 294-332.

ganja sufije. Prijepis al-Hawārizmījevog¹⁵ prijevoda ovog djela na perzijski jezik nastao 873. h. godine, nalazi se u Gazi Husrev-begovoj biblioteci (13. Katalog rukopisa, broj djela R 7780) u obradi Hase Popare iz 2004. godine, str. 546-7. Na engleskom jeziku djelo je poznato pod nazivom *Oriental Mysticism*, koje je uredio Edward Henry Palmer (1840-1882.).¹⁶ On je 1867. godine objavio raspravu o Orijentalnom misticizmu zasnovanu na Nasafijevom *Maqṣadu*, što je, zapravo, verzija pažljivo odabranih odlomaka iz originala.

Poglavlja

Svi rukopisni i publicirani tekstovi ovog Ġazālījevog djela sadrže tri glavne cjeline (dijelove), ili *funūn*, premda su evidentna određena mimoilaženja oko podcjelina.

Prva cjelina je uvodna i tretira aspekt semantičko-logičkih relacija imenovanja ili označavanja. Striktno je analitički koncipirana, a njezino prvo poglavlje koje raspravlja o predikaciji ima neposredan značaj i za savremene filozofske provenijencije.

Druga cjelina, koja je i najobimnija, čini bit djela i sadrži razlaganje o značenju svakog od devedeset devet imena kao i razjašnjenje etičko-religijske svrhe rasprave. Nakon tumačenja svakog božanskog imena ponaosob, Ġazālī nudi „naputak” o imenu i objašnjava ideju „udio čovjeka” u svakom imenu. Ta cjelina, zapravo, predstavlja krucijalni plan razmatranja tog pitanja kojim se krajnji cilj ostvaruje. Na završetku tog centralnog dijela knjige Ġazālī se nakratko bavi i pitanjima brojnosti imena, ne tradicionalnim vrelima ustanovljenim brojem, što je tema treće cjeline, zatim pitanjem nepodvojene i bezuvjetne jedinosne jednote Boga. U kontekstu rasprave problemi nastaju pri postavljanju pitanja:

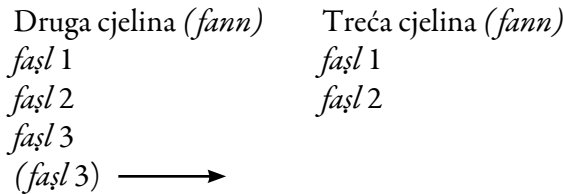
a) kako se, u skladu sa učenjem *Ahl al-Sunna*, imena i atributi svode na jednu jedinosnu Bit i sedam svojstava i

b) kako se, sukladno filozofskim i mutezilijskim interpretacijama, imena i atributi reduciraju na jednu Bit?

15 Muḥammad bin Mūsā Abū Ġa'far al-Hawārizmī (u. 845/1441.), perzijski matematičar, astronom i geograf. Njegovo kapitalno djelo je *Al-Kitāb al-muhtaṣar fī ḥisāb al-ğabr wa al-muqābala*, ili *Al-Ğabr*, iz čega je derivirana riječ algebra, a samo djelo predstavlja osnovu iz koje se razvila moderna algebra.

16 Edward Henry Palmer, *Oriental Mysticism*, Cambridge, 1867.

Na samom početku *Maqṣada*, na mjestu gdje Ġazālī daje sinopsis, u svim tekstovima se spominje da to poglavlje (*faṣl*) čini dio treće cjeline. Sljedećim dijagramom biće objašnjeno kako je došlo do prometanja poglavlja:



Treća cjelina zahvata teološka i filozofska pitanja. Prvo poglavlje treće cjeline sadrži raspravu o ustanovljenosti božanskih imena i njihovu svođenju na devdeset devet Vjerozakonom (*Šerijat*). U Drugom poglavlju se razmatraju odlike svođenja imena na specifičan broj, a potom slijedi prometnuto treće poglavlje koje upotpunjava raspravu postavljanjem pitanja o dopustivosti normiranja Allāhových imena vjerskom Tradicijom – Vjerozakonom, ili da njihov broj može biti proširen na osnovu razumskih kriterija.

Predmeti rasprave

Svrha *Maqṣada* fokusirana je na tumačenje Allāhových lijepih imena, čiji je broj, sukladno hadisima, zaokružen na devedeset devet. Jedan vjernik je zatražio od Ġazālīja da mu objasni božanska imena, a kao odgovor na njegov zahtjev nastalo je ovo djelo. Međutim, iako je početni zadatak njegova tumačenja teološko-gnostički, ipak je krajnji cilj njegova napora etičko-religijski.

Kroz hadise je protkana veza između teološkog tumačenja i cilja vjerovanja. O tome svjedoči sadržaj hadisa koji prenosi Abū Hurayra, neka je Allāh zadovoljan njim, a koji glasi: „Allāhov poslanik, Allāh ga blagoslovio i spasio, kazao je: „Svemoguć i Svevišnji Allāh ima devedeset i devet imena, stotinu manje jedno; zaista je On jedan i voli nepar,¹⁷ a onaj ko ih potpuno

17 Riječi *jedan* i *nepar* u originalnom tekstu su predstavljene riječju *witr*, što u prijevodu znači *jedini*, *jedan*; *sam*, *neparan*.

shvati,¹⁸ ući će u Džennet.”¹⁹ Međutim mnogi islamski znalci, koji su se bavili pitanjem Imena i Atributa, nisu se ograničavali na brojnost iz predanja Abū Hurayre, već su uključivali i ona koja su spomenuta u Kur’ānu. Prvi mislilac koji je napisao tekst na tu temu obima knjige bio je al-Bayhaqī,²⁰ a vjerovatno je on i zabilježio najširu grupu Božijih imena. Svakako da je i Ġazālī bio svjestan šireg broja Imena spomenutih u Kur’ānu, te je tom pitanju posvetio tekst u prvom poglavlju treće cjeline *Maqṣada*, koji glasi: “Štaviše, postoje imena spomenuta u Kur’ānu koja nisu izrečena ni jednim od dva zbirna spomena (kur’ansko zbirno spominjanje i hadiska predaja Abū Hurayre), poput imena Prijatelj (*al-Mawlā*), Zaštitnik (*al-Nāṣir*), Pobjednik (*al-Ġālib*), Bliiski (*al-Qarīb*), Gospodar (*al-Rabb*) i Pomagatelj (*al-Nāṣir*). Također postoje i složenice imena, kao što je navedeno u riječima Najuzvišenijeg: *Svjedok zasluženoj kazni*, *Primatelj pokajanja*, *Oprostitelj grijeha*, *Preobrazitelj noći u dan*, *Darovatelj života iz smrti* i *Preobražavatelj života u smrt*. Osim toga, u

18 Za prijevod glagola *‘abṣā* odabran je termin *potpuno shvatiti*, dok glagol ima sljedeća značenja: *nabrojati*, *prebrojati*, *moći*, *znati*, *zapamtiti*, *shvatiti*, *popisati*. U prijevodi-ma ovog hadisa na naš jezik najčešće možemo susresti riječ *nabrojati*, međutim želeći napraviti distinkciju između *nabranja* i *razumijevanja*, ovdje je preovladao smisao koji upućuje na pamćenje, dok sam glagol implicira i nabranje i pamćenje i razumi-jevanje. U pogledu značaja specifičnosti u slučaju ovog glagola u navedenom hadisu, potrebno je naglasiti *kvalitativnu* vrijednost broja, a ne osvrnati se isključivo na njegov značaj kvantitativnosti, na što nam svekoliko ukazuje činjenica o numeričkim vrijednostima harfova arapskog pisma, a i sam Qur’ān ukazuje na značaj broja koji kroz Plemenitu Knjigu pulsira ovlaš ističući naznake o višedimenzionalnim vrijednostima u našim spoznajama.

19 Muslim, *Dikr*, 6.

20 Abu Bakr Aḥmad ibn Husayn al-Bayhaqī, također poznat kao Imam al-Bayhaqī, rođen je 384. H. (994.) u malom gradu Husruġird u blizini Bayhaqa, Horāsān. Za vrijeme svog života postao je poznati učenjak hadisa kao i šafijske škole fikha. Njegovo puno ime je Abu Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Alī Ibn Mūsā al-Husruġirdī. Al-Bayhaqījev učitelj fikha je, među ostalima, bio Abu al-Faṭḥ Nāsir ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Niṣābūrī. Hadisku nauku je učio kod Ḥakima al-Niṣābūrīja i bio njegov najistaknutiji učenik. Al-Bayhaqī je umro 1066. godine. Naziv njegova djela o kojem je gore riječ je: *Kitāb al-asmā’ wa al-ṣifāt*, izdavač Furqān al-Qur’ān al-‘Azzāmīyya, Kairo, 1939. godina. Među njegova ostala djela spadaju: *Al-Sunnan al-kubrā* (koje je poznato i kao *Al-Sunnan al-Bayhaqī*), *Ma’arifa al-sunnan wa al-aṭār*, *Bayān ḥata’i man aḥṭa’a ‘ala al-Šāfi’i* (Objašnjenje greške onih koji su grešku pripisali al-Šāfi’i), *Al-Mabṣūt* (djelo o Šāfijevom zakonu), *Al-Itiqad ‘alā madḥab al-salaf ahl al-sunna wa al-ġama’a*, *Dalā’il al-nubuwwa* (Znaci poslanstva), *Šu’ab al-iman* (Ogranci vjere), *Al-Da’awat al-kabīr* (Velika knjiga o dovama), *Al-Zuhd al-kabīr* (Velika knjiga o odricanjima).

Kur'ānu se ističu mnogobrojna djela koja se vežu za Svevišnjeg Boga i o Njemu je rečeno: *On otklanja zlo (XXVII:62), On osnažuje istinu (XXXIV:48), Učinit će da se oni razlikuju (XXXII:25) i Dali smo naredbu sinovima Izraela (XVII:4)*. Stoga ako je dopušteno izvođenje imena iz djelovanja, onda bi se mogla izvesti i Njegova sljedeća imena: *Otklonitelj zla, Osnažitelj istine, Odlikovatelj i Određivatelj*. Štaviše, takva imena u Kur'ānu su mnogobrojna na što ćemo se kasnije osvrnuti."

Sljedeći trag Ġazālījeve misli u *Maqṣadu* nailazimo na preplitanja teologije i religijskog iskustva. Ova nit je jedna od brojnih sinteza misticizma i teologije u islamu. Krajnja čežnja u sufizmu je *qurb* - blizina Svevišnjemu, a put koji vodi do nje ostvaruje se stjecanjem različitih vrлина koje će čovjeka učiniti naličjem Njegovim. Ġazālī je raspravljao o toj temi i u drugim svojim djelima, a naročito u četvrtoj knjizi *Iḥyā'ā*. U samom *Maqṣadu*, akcenat na religijsko-etičkom aspektu javlja se u dvije forme: u „napomeni” i „naputku” koje prate tumačenje svakog pojedinačnog Imena, kao i u četvrtom poglavlju prve cjeline. Uvodna rečenica ovog poglavlja glasi: “Tumačenje kako se potpunost i sreća čovjekova ostvaruju u obziru samopriskrbliivanja savršenstva Svevišnjeg Boga te kroz svijest da sam sebe ukrašava značenjima Njegovih svojstava i imena u razmjeri intenziteu koji su čovjeku pojmљivi.”

Iako je Ġazālī u mnogim svojim djelima tretirao direktnu primjenjivost teologije u religijskom iskustvu, način na koji je odabrao to činiti u *Maqṣadu* predstavlja jedinstven pristup. Gledano s aspekta teologije Imena kao takva ne predstavljaju teološki dokumenat u smislu određenog teksta ili kreda. Evidentne su tradicijske predaje o posebnim elementima, imenima i atributima, kojima Svevišnji Bog može biti zazivan u spomenu Njega (ḥadisi o Najljepšim Allāhovim Imenima). Kada je riječ o razmatranju odnosa između opće teologije i religijskog iskustva, Ġazālī tom promišljanju nije pristupio odmah. Smještanjem tih predanja u ravan općeg teološkog diskursa, Ġazālī je svoju duhovnu recepciju početno morao usredsrijediti na skupinu Imena tradicijskim vrelima ustanovљenu. To predstavlja tumačenje (*ṣarḥ*), koje čini prvu karakteristiku Ġazālījeva tretiranja Imena. Božanska imena i atributi su svojom reprezentativnošću i obujmljivošću pružila šansu teologiji da se metodološki iskaže. Nakon *ṣarḥa* svakog Imena, uslijedilo je razviđanje relacija između opće teologije i religijskog iskustva. Tu možemo podvući paralelu između *Maqṣada* i *Iḥyā'ā* u kojoj Ġazālī također prezentira metod kojim teologija može biti vodič kroz religijsku ortopraksu, međutim *Iḥyā'* se odnosi na opću i osnovnu islamsku teologiju, u principu ašarijsku. Ni u

Maqṣadu teologija u svojoj biti nije drukčija, ona je ista opća i osnovna teologija, ali ovdje predstavlja *sumarum* unaprijed postavljenog skupa imena Svevišnjeg Gospodara.

Sam konceptualni obzir brige Svevišnjeg Boga o Njegovim bićima predmet je opće teološke misli, dok u ovom slučaju Ġazāljev umski promišljaj raste kroz prizmu blještavila skupa božanskih imena i svojstava. To osebujno mnoštvo profinjenih puteva o kojima je ljudsko biće potanko obaviješteno, pouzdan su smjerokaz čovjeku kako da se odnosi prema životu i pronalazi sebi olakšice u brojnim životnim iskušenjima, kako da se brine o svojim bližnjima, o sebi, drugima i svom okruženju, ukazuju mu kako se uspješno suočavati sa ukupnim životnim manifestacijama, a zapravo sve vrijeme uzimajući u obzir naumljeni cilj kojem se hodi. Tako taj mnogoliki okvir pravaca, tih devedeset devet puteva, zaokružuju prvi kurs kog Ġazāl zahvata u svom *Maqṣadu*.

Druga karakteristika Ġazāljeva tretiranja Imena reflektira se u dimenziji njegova „izbavljenja” Božanskih imena i svojstava iz tradicionalnog molitvenog čina, smještajući ih tako u širi religijsko-sufijski sadržajni okvir.²¹ Ta činjenica, naravno, još jednom potvrđuje Ġazāljevu predanost stajalištu da nijedan vid religijskog života ne biva potpunim bez čiste duhovne dimenzije.

Prethodno smo već kazali da je krajnji cilj teološkog tumačenja Božanskih imena i atributa iskustveni, ali moguće ga je osloviti i kao teološko-teorijski diskurs predmetnog pitanja. Iako se teološki sadržaj *Maqṣada* bitno ne razlikuje od teološkog diskursa u ostalim Ġazāljevim djelima, uputno je ukazati na jedan drugi interesantan aspekt ovog djela. Naime, Ġazāljevom tumačenju Imena prethodi logičko-semantička rasprava o imenima i imenovanju koja predstavlja logički uvod u središnji plan *Maqṣada*. Ġazāl pribjegava logičkoj konceptualizaciji imena i imenovanja u želji da čitaocu ukaže na

21 Ovo je vjerovatno posljedica utjecaja al-Qušayrija (u. 1074.) i njegove knjige o Imenima *Al-Taḥbīr fī al-taḥkīr* (uredio Ibrāhīm Basyūnī, Kairo, 1968.). Treba napomenuti da je Qušayrī bio dobar prijatelj al-Ġuwaynīja, al-Ġazāljevog učitelja. Iako Qušayrijeva knjiga ne sadrži mnogo od teološke i filozofske sofistike ili sistematičnog karaktera Ġazāljeve rasprave, njen akcenat na vođenju vjernika kroz život jeste evidentan. Fadlou A. Shedadi, za razliku od Allarda, nalazi da je ovaj element mnogo manje istaknut kod Bayhaqīja (vidi: Allard, Michel, *Le problème des attributs divins*, Bejrut, 1965., str. 359). U svakom slučaju, za Ġazālīja nije bitno samo dati potrebniku ono za čim traga stoga što je Bog nazvan Darovateljem, već je bitno to što stjecanjem razuđenih dimenzija božanskih imena i svojstava *čovjek-salik* ispunjava mistički cilj metafizičkog sjedinjenja s Bogom.

semantičku i logičku povezanost pitanja imena, imenovanog i imenovanja, smatrajući da se primjerenije može posvetiti pojašnjavanju 'imena' nakon što razjasni relacije imenovanja.²²

Ġazālījevu logičko-semantičku raspravu je moguće prikazati kroz sljedeća pitanja:

- šta je ime?,²³
- koja je njegova veza sa onim što ono imenuje?,
ukoliko postoji mnogo imena koja se odnose na jedan podmet:
- koja je priroda veze tih brojnih imena sa jednim bitkom koji se imenuje?,
- kakva je veza tih imena u odnosu jednih na druge?

Ġazālī je rečena pitanja raspravio u obliku tri teze koje bi se mogle ponuditi kao odgovori na postavljena pitanja, i navodi: "Mnogi mislioci upustili su se u rasprave o značenju imena i imenovanog krećući se u različitim pravcima i, unutar njih, većina skupina se udaljila od istine. Među njima su se izdvojili oni:

- a) koji tvrde da je ime istovjetno njime imenovanom s tim što ime ne predstavlja čin imenovanja;²⁴

22 Bilo je uobičajeno, i prije i nakon Ġazālīja, davati tumačenja značenja Imena objašnjavajući njihovo značenje u jeziku (*fi al-luġa*), što nalazimo i u njegovim djelima. Također nije neuobičajeno, prije tumačenja samih Imena, osvrnuti se na jednu ili više teza o odnosu imena, imenovanog i imenovanja. Kao primjer poslužiće nam djelo Abū Bakra al-Bāqillānīya (950-1013.) *Kitāb al-tamhīd*, uredio R. McCarrthy, str. 225-236. Narav sistematičnog karaktera rasprave, kakvu je primijenio Ġazālī, možemo naći i kod Fahrūddina Rāzīja (u. 1209.), koji u svom djelu *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusna*, prati iste tri sistematski povezane podcjeline Ġazālījeva *Maqṣada*. Također u kasnije nastalom djelu Muḥammad Taqī al-Dīn al-Iṣfahānīja (u. 1914.), pod nazivom *Kāšif al-Asmā'*, dato je nešto kraće tretiranje pitanja logike imena i imenovanja, što zapravo ne predstavlja ništa drugo do izbor doslovno prenesenih odlomaka iz Ġazālījeva *Maqṣada*.

23 Arapska riječ *ism*, poput latinske *nomen*, u zavisnosti od konteksta, može biti prevedena sintaksički kao imenica ili semantički kao ime. U najvećem broju slučajeva mi ćemo *ism* radije prevoditi kao ime a ne kao imenica, što je u skladu sa njenom logičko-semantičkom funkcijom imenovanja. Time ćemo proizvesti vezu između imena (*al-ism*) - imenovanog (*al-musammā*) - imenovanja (*al-tasmiya*), dok to ne bismo mogli postići upotrebljavajući riječ imenica.

24 Ovo stanovište je zauzimao al-'Aš'arī želeći izbjeći mogućnost tvrdnje da ukoliko ime nije isto što i imenovano moglo bi se reći da je stvoreno. Ġazālī ističe stav da Imena kao riječi ne moraju biti oduvijek sve dok to njihova značenja jesu, a neko bi potom mogao ustvrditi da je Bog stvorivši čovjeka u njega usadio eho ovih imena.

b) koji tvrde da ime nije isto što i imenovano, ali iskazuje značenje imenovanja,²⁵ i

c) koji su se afirmirali u oblasti dijalektičke filozofije i kelama²⁶ tvrdnjom *da ime može biti istovjetno imenovanom* kao kad kažemo za Boga da je Bitak i Biće, te tvrdnjom *da ime nije istovjetno njim imenovanom*, kao u primjeru naše konstatacije: Bog je, doista, **Stvaratelj** (*al-Hāliq*) i **Sveodržavatelj** (*al-Razzāq*), koja ukazuje na čin stvaranja (*ḥalq*) i održavanje u egzistenciji (*rizq*), a ta dva pridjevka jesu nešto drugo a ne On. Njima se pririče i teza kojom se tvrdi *da ime nije isto što i imenovano a niti je nešto drugovjetno njemu*, kao kada kažemo **Znalac** (*al-ʿAlīm*) i **Moćni** (*al-Qādir*); ta dva pojma upućuju na znanje (*ʿilm*) i moć (*qudra*), dočim za Božija svojstva se ne kaže da su istovjetna Njemu a niti da su nešto suprotno Njemu.”

Jednostavno je primijetiti da je prva teza protuslovna drugoj, dok treća teza u biti ispituje samo jednu vrstu odnosa između imena, imenovanog i imenovanja. Za dvije postavke treće teze (*ime je istovjetno imenovanom* i *ime nije isto što i imenovano*) tvrdi se da i jedna i druga postavka u određenim slučajevima mogu biti ispravne, ali ne u svim slučajevima. Također je jasan i zaključak treće tvrdnje kojom se upozorava na slučajeve u kojima nisu ispravne niti prva niti druga tvrdnja (*ime nije isto što i imenovano a niti je nešto drugo*). Da bi ukazao na činjenicu da nijedna navedena teza nije ispravna budući da svaka, barem djelomično, sadrži suštinske razlike, Ġazālījeva analiza logičkog sukusa ovog pitanja praćena je problematiziranjem nekih teološko-filozofijskih pitanja u pogledu odnosa imena, imenovanog i imenovanja, posebice odnosa imena i imenovanog, dok odnos sa ime-novanjem, kao sporednim aspektom, samo povremeno uvodi u raspravu.

Ġazālī objašnjava: “Postoji analogija obrasca ‘ime, imenovanje i imenovano’ sa obrascem ‘kretanja, pokretanje, pokretač i pokrenuto’. To su četiri međusobno oprečna naziva koji upućuju na različita značenja (pojamnine). ‘Kretanja’ upućuje na prijenos s mjesta na mjesto, dok se ‘pokretanje’ odnosi na izvođenje čina kretanja, ‘pokretač’, pak, ukazuje na vršioca kretnje, dok ‘pokrenuto’ upućuje na objekt koji trpi kretnju, premda je kretanja kao takva produkt činitelja radnje, za razliku od ‘pokrenutog’ koji upućuje samo na prostor u kojem se kretanja odvija, a ne i na vršioca radnje.”

25 Ovaj stav su branili mutezilije da bi omogućili izjavu da su Imena, kao i Kurʿān, stvorena a ne vječna.

26 Prema Ġazāliju, ove tvrdnje su branili određeni mutekelimuni.

Ime kao *riječ* je lingvistički entitet.²⁷ Ġazālī ističe da ime nije što i imenovano ukoliko oboje predstavljaju lingvistički entitet. Kao takvo *ono postoji u jeziku*, a kao njegova oprečnost pojavljuje se pojamnina ili njegovo *značenje* koje *egzistira u umu*, a koje se razlikuje od *realiziranog bitka u stvarnom svijetu*. To predstavlja ontološku klasifikaciju u vidu tri različita obzira: **nebo** iznad, koje natkriljuje, **nebo** kao riječ koja se može zapisati ili izgovoriti, i **nebo** kao pojamnina. Sa tog gledišta, *ime* je drugovjetnije od dvije stvari: konceptualne pojamnine i stvarnog objekta.

U *Maqṣadu* je kazano: "Bitak u formama ostvarenih realiteta predstavlja temeljno zbiljsko bivanje, dok je postojanje u umu iskustveno jer čini forme apstraktnih bića i, naposljetku, bitak u jeziku iskazuje se pojmovnim kategorijama demonstrativnog znakovlja." U odnosu na ontološku klasifikaciju, Ġazālī kaže: "...cilj svega toga je shvatiti da se ime, <naziv> svodi na riječ koja je pozicionirana na treći stepen." U toj hijerarhiji, koja kreće od osnovne kategorije stvarnog i objektivnog, riječ je smještena na treći nivo.

Za ime se tvrdi da ga odlikuje konceptualno značenje, gdje je označavanje (*dalālat*) u funkciji uspostave odnosa između, npr., *neba* kao riječi i samog egzistirajućeg neba (*al-madlūlu 'alayhi*) kao konkretiziranog realiteta. Putem riječi se ukazuje na značenje i već se tu jasno očituje Ġazālījeva *konceptualistička teorija značenja* prema kojoj se za riječ može reći da imenuje ili simbolizira njezinu pojamninu u umu na način predodžbe njezine objektivne stvarnosti. Iz rečenog može se izvesti zaključak: da je pojamnina <značenje> istovjetno imenovanom, značenje neba je ono što je tim nazivom imenovano, dakle može se tvrditi da je ime jednako imenovanom. Jer ako se iz imena ne shvataća njim imenovano, onda se ne može reći da označenom ime pripada. Ime ili imenica (*ism*) **nebo** u značenju riječi *nebo* zapravo označava stvarno nebo. Oboje i *nebo* i *imenica* predstavljaju lingvističke entitete od kojih se jedno može odnositi na drugo, imenica se može odnositi na nebo, dok se za

27 Ovakvim konceptom definiranja Ġazālī razrađuje široko polje klasifikacije unutar lingvističkih entiteta. On to čini tako što *riječ* pomjera po vertikali smještajući je na različite nivoe pojašnjavanjem kako su riječi prvobitno postavljene da bi nešto označavale, nakon čega su imenice, glagoli i čestice pozicionirani da ukazuju na vrste riječi, jer nakon takvog pozicioniranja, također, i riječi postaju egzistentne individue a njihove forme bivaju pojamnine u razumu, čime zaslužuju da se na njih ukaže jezičkim pojmovljem. Dakle, prvi nivo u jeziku jeste sama riječ koja je egzistentni individualitet, drugi nivo je karakterizacija riječi kojom postaje rod: imenica, glagol, pridjev, a može se ići i dalje pa da se imenica pozicionira na treći ili četvrti nivo, tako da se imena dijele na vrste, na neodređena ili određena, i dalje gradacijom nivoa imena ili klasificiranjem na neki drugi način.

imenicu ne može reći da je nebo, odnosno nebo kao konkretizirana individucija se ne može odnositi na imenicu kao jezički entitet, što čini suštinu odnosa dviju rečenih kategorija, tj. njihovu relaciju koja nije refleksivna.

Unutar lingvističke hijerarhije imenica, koja označava zbiljske, nelinearističke realitete, uz glagole <za razliku od čestica> (*hurūf*)²⁸, koje označavaju relacije koje, kako kaže Ġazālī „same po sebi nemaju značenje” označavaju ono što nije „odnosno”, „već što samo po sebi posjeduje značenje”. Međutim glagol se razlikuje od imenice po tome što „označava vrijeme trajanja tog značenja”. Imenica je lišena svake vremenske odrednice.

Dalje, Ġazālījeva ontološka klasifikacija bitka u *Maqṣadu* usmjerava ka njegovoj esencijalnoj teoriji vertikalne gradacije *imena*, koje ne samo da se pozicionira u ravan vlastitog imena već mu se pridodaju i druge prirodne funkcije: “A kako i ne bi bili jezičkim nazivljem ostvareni egzistenti međusobno kontradiktorni kada svakog od njih karakteriziraju konkretni elementi koji kod onog drugog nisu prisutni? Tako, primjerice, *čovjeka*, s aspekta ostvarenog konkretiziranog bitka, specifiziraju pridjevci kao što su: spava - budan, živ - mrtav, stoji - kreće se - sjedi, i tsl., dok ga s aspekta njegova bitka u umu specifiziraju pridjevci poput: subjekat - predikat, opći - konkretan, univerzalan - individualan, propozicija <sastavni element suda> itd. I, napokon, bitak čovjeka u jezičkom pojmovlju odlikuju predikacije kao što su: Arap, Perzijanac, Turčin, zatim pojam od više ili manje slovnih elemenata ili, pak, pridjevci: imenica, glagol ili čestica i sl. Bitak u jezičkom pojmovlju dopustivo je diferencirati s aspekta vremenite razlikovnosti i s aspekta regionalne slojevitosti jezičkog iskustva. Što se, pak, tiče bitka u formama ostvarenih realiteta (bića) u pojavnom svijetu, i bitka u imaginativnim kategorijama uma, njih ne specifiziraju predikacije: vremenita divergentnost niti različita kulturna slojevitost jezičkog iskustva.”

Ġazālījevo tumačenje imena i imenovanog dodjeljuje imenovanju dvojaku ulogu čiji je primarni smisao u funkciji iskazivanja značenja. Također je prisutna i manje bitna uloga kao kada se imenovanjem <nekoj ili nečeg> upotrijebi navlastito ime ili prezime ili, pak, nadimak. Ġazālī u tom smislu kaže: “Izraz *imenovanje* se odnosi na spominjanje već datog imena, kao kada neko doziva neku osobu imenom *Zejde!*”

28 Ġazālī je upotrijebio riječ „čestica” (*ḥarf*), koja ima isto značenje kao i riječ „slovo”, čime se sugerira činjenica da su *čestice* dijelovi rečenica kao što su *slova* dijelovi riječi. Njihov smisao je u relaciji koja se ostvaruje upotrebom s drugim vrstama riječi (imenice, glagoli, pridjevi).

Ġazālī, potom, ukazuje na središnju poziciju i logičku evaluaciju tvrdnje „on jeste on” (*huwa huwa*) koja svoj smisao pronalazi u negaciji istovjetnosti, tj. u **drugosti** „X je drugovjetno Y” (*huwa ġayruhu*), gdje se i smisao negacije posvjedočuje u afirmaciji. Ġazālī rečene postavke pojašnjava rječima: “To pitanje neće biti shvaćeno bez prethodnog spoznanja pojamnina „istost/jestost” i „drugost”. Naš iskaz: „on jeste on” (*huwa huwa*) primjenjiv je u tri modusa. Prvi modus prijemčiv je egzemplarnom obrascu: „vino (*hamr*) jeste vino (*iqār*)”, ili „lav (*layt*) jeste lav (*asad*)”. Drugi modus izražen je propozicijom: „britka sablja (*šārim*) jeste sablja (*sayf*)”, ili „sablja od indijskog čelika (*muhannad*) jeste sablja (*sayf*)”. Treći modus, pak, ispoljen je tvrdnjom izricatelja: „snijeg je bijel hladan”, tako da pridjevci bijelo i hladno označavaju istovjetnu pojamninu, tj. bijelo je isto što i hladno.”

U prvom modusu odnosa kao u navođenom primjeru: „lav (*layt*) jeste lav (*asad*)”, prisutna je jednakost imena i označenog i jedina prisutna razlika očituje se u formi dviju riječi. Takve riječi–imena nazivaju se sinonimi (*mutarādifat*). U primjerima odnosa sinonimnih izraza odnosna kopula „je” iskazuje istovjetnost identiteta.

U drugom modusu odnosa Ġazālī upotrebljava riječ *sayf* koja uglavnom označava pojamninu sablje. *Šārim* je naziv za istu vrstu predmeta koji, ipak, posjeduje specifičnu odliku pojamnine i doslovce znači „britka sablja”. Ukazao je i na još jednu odliku sablje koja je u sprezi s metalom od kog je napravljena i područjem u kojem se izrađuje, a kako je to Indija, onda je nazvana sablja *muhannad*. Time se ono što je općenitije (*sayf*) identificira s onim što je specifičnije (*šārim*, *muhannad*). Priroci *šārim* i *muhannad* označavaju sablju (*sayf*), ali ne i obrnuto. Prirocima označene pojamnine sablje jesu sablja sa posebnim odlikama. Takve riječi su nazvane „tuđicama” (*mutadāhilāt*) <prodor pojedinih riječi iz jezika u jezik kao jezičko međuprožimanje>, budući da značenje jednog izraza „ulazi” u smisao drugog – tj. općenitije značenje sablje interpolira se u ostala dva sa posebnim odlikama. U rečenom primjeru odnosa primjenjiv je koncept označavanja kroz saopćavanje općenitijeg roda uz priricanje posebnosti podroda. Interpoliranje (*tadābul*) riječi *sayf* u značenje druge dvije pojamnine opravdano je faktorom *interferencije* jezika.

Treći modus odnosa Ġazālī iskazuje obrascem „snijeg je bijel i hladan”, tako da pridjevci bijel i hladan upućuju na istovjetno značenje, tj. bijelo je istostoznačno hladnom”. U primjeru je naziv „snijeg” kao zasebita pojamnina *opisan* pridjevcima bijel i hladan. Značenje riječi <pridjeva> „bijel’ razli-

kuje se od značenja pridjeva „hladan” i oba izražavaju različitu odliku jednog podmeta. To što povezuje „bijelo i hladno” jeste činjenica da oba priroka pripadaju istoj supstanci <suštastvu>. Stoga se može kazati „bijelo je hladno”, ali samo u slučaju ako se podrazumijeva jedinstvo bitka podmeta, tj. da je podmetni realitet, kao lokus u kom se sjedinjuju priročne oznake, opisan kao bijel i kao hladan. Moglo bi se reći da je u ovom primjeru prisutan i dvostruki obrazac odnosa. Tvrdnji da se iskazom „snijeg je bijel” i „snijeg je hladan” želi izraziti identitet između snijega i bjeline te snijega i hladnoće, odnosno između podmeta i njegovih priroka moglo bi se uzvratiti drugom postavkom da se tu zapravo radi o **odnosu priroka**, a ne o **identitetu podmeta**. Priročna kopula „je” samo se dotiče lokusa i nije u funkciji identificiranja s podmetom. Dakle, priroci „bijelo” i „hladno” ne iskazuju identitet na način kakav je iskazan u prvom primjeru odnosa sinonimija „lav (*layl*) jeste lav (*asad*)”.

Podmet poput snijega može posjedovati više odlika, a iz tih odlika izvode se vrste odnosa. Veoma je bitno razgraničiti dva aspekta priricanja: odnos stvari <podmeta> sa njenim svojstvima <prirocima> i odnos među samim svojstvima. Prilikom razmatranja trećeg modusa predikacije u primjeru snijega, Ġazālī odbacuje mogućnost povezanosti <odnosa> imena, imenovanja i imenovanog. Međutim modus predikacije kojom se ukazuje da podmet posjeduje odlike koje su mu svojstvene i njemu pripadaju, prihvaćen je u slučaju odnosa Svevišnjeg Boga i Njegovih imena i atributa. Kada je riječ o drugom aspektu predikacije, tj. o odnosu među samim svojstvima, u toj ravni problematiziraju se neka teološka pitanja, kao, npr. da li su Božija imena identična s Njim ili ne, a to je pitanje koje se situira u ravan odnosa između priroka i podmeta. Ostala pitanja poput: izvođenje, sinonimnosti, dvoznačnosti i reduciranja broja atributa, situiraju se na razinu odnosa predikata jednih s drugima.

Nakon što je ponudio tri modusa interpretacije „*huwa huwa*”, Ġazālī se usmjerava ka centralnom pitanju prve cjeline: ka odnosu imena, imenovanja i imenovanog. Njegova rasprava se može sumirati u sljedećem obrascu:

a. Značenja koja „ime”, „imenovanje” i „imenovano” posjeduju, različita su jedna od drugih. Za razliku od prvog slučaja, primjera „lava”, riječi nisu sinonimi i kod njih ne postoji jednakost identiteta, tj. jedinstvo biti bitka.

b. Pojam, npr. „nebo”, nije istovjetan nebu, imenovanom realitetu zbog toga što postoji ontološka razlika između lingvističkog i nelingvističkog identiteta <štostva>, a niti se može govoriti o istovjetnosti odnosa između tri pojamnine, kakav je slučaj u drugom primjeru „sablje”. Premda su sva tri

naziva za sablju izvedena iz iste osnove, imenovanje i imenovano nisu <pri-ročne> pojamnine po sebi zasebite, dok pridjevci *šārim* i *muhannad* po odlikama jesu sablja (*sayf*).

c. I kako je već rečeno o trećem modusu, odnos imena, imenovanja i imenovanog nije odnos više predikata – imena i imenovanja sa imenovanim.

Da ime može biti drugovjetnije od imenovanog za Ġazālīja je prihvatljiv sud ukoliko se ime odnosi na lingvistički entitet, budući da je drugovjetnije od dvije pojamnine koje bi se imenom moglo označiti, tj. od konceptualnog značenja i stvarnog podmeta.

A da li ime, s obzirom na njegovo značenje, može biti drugovjetno imenovanom? Mutekelimi smatraju da može, što je teza koja je po njima održiva kroz sljedeća dva stava. Prvo, oni su razmatrali da su božanska imena **izvedena iz atributa**, primjerice „znalac” iz znanja, a ne da su **imenska vrsta** kakva je, npr., imenica čovjek. Nazvati čovjeka znalцем znači pripisati mu znanje. U tom slučaju znalac je u odnosu sa znanjem, za razliku od „čovjeka” koji se odnosi na individuu, odnosno na samu njezinu suštinu. Ako se izvedena imena ne odnose na suštinu bića, onda je njihov smisao neupitno drukčiji od onog koji pripada biću, a ime nije u jednakosti sa imenovanim.

Drugo stajalište koje su, prema Ġazālīju, slijedili mutekelimuni u pogledu teze „da ime može biti drugovjetnije od imenovanog”, sadržano je u njihovu razmatranju odnosnih atributa kao *pripadnih svojstava*²⁹ <čiste biti> - *substantiae* koje Ġazālī smatra besmislenim budući da se odnosni atributi mogu pridjevati ili poreći u odnosu na podmet, jednako kao i neodnosni koji također pružaju informaciju.

Za treće gledište da „ime može biti neistovjetno imenovanom a niti drugovjetnije njemu”, Ġazālī nudi primjer pridjevka „znalac” i imenice „čo-

29 Upotreba pripadnog svojstva ili akcidencije problematizirana je kroz cijelu povjest filozofije u različitim filozofjskim kontekstima. Po Aristotelu akcidencija podrazumijeva prirok (perceptivnu kakvoću kakva je, npr., boja, težina nečega što ipak ostaje ono što jeste i ako njegova perceptivna kakvoća bude izmijenjena) koji može i ne mora pripadati određenom podmetu, a koji nema utjecaja na *suštinu* podmeta kao takvog. Mu'tezilije su tvrdili da je ništavilo stvar (*šay'*), bit (*dāt*) i pozitivna stvar (*tābit*). Prema njihovom učenju, prije postojanja svijeta Bog je znao stvari koje će stvoriti, i samo to Božije znanje imalo je stanovitu zbiljnost. Stvarajući svijet, Bog je tim bitima (*dawāt*) dao svojstvo postojanja. To shvatanje bitka kao pripadnog svojstva, akcidencije, dijelili su i al-Fārābī i Ibn Sīnā, dok je za eš'arije i Ibn Rušda bitak uvijek bivstvo, supstancija.“ Tarik Haverić, *Srednjovjekovno filozofjsko nazivlje...*, str. 69-70.

vjek”. Razlika se ustanovljava činjenicom da „znalac” i „čovjek” upućuju na drugovjetnija značenja, u smislu jednog obzira odnosa, dok se istovjetnost među pojavninama uprisutnjuje činjenicom da je određeni označeni znal-cem, također označen i čovjekom, u smislu drugog obzira odnosa. Dakle, u rečenom modusu odnosa ime-imenovano pojavljuju se istovjetnost – s jednog obzira, i drugovjetnost – s drugog obzira. Također, postoje i modusi u kojima, u cjelini, nisu prisutne niti istovjetnost niti drugovjetnost.

Ranije smo se već dotakli pitanja o dva aspekta atribucije: odnos između priroka i njihova lokusa <podmeta> i odnos među samim prirocima. Prvi aspekt osigurava logički obzir unutar kojeg Božija jednoća može odoljeti raznovrsnosti atributa. Međutim ovaj historijski <telosko-filozofski> problem nije u centru razviđanja *Maqṣada*. Ġazālī se više usredsredio na aspekt odnosa među atributima ili odnosa imena jednih s drugima. Tri prednje rečena promišljanja postavke „*huwa huwa*” upravo se bave odnosom atributa jednih s drugima: **prvi egzemplar** – odnos dva naziva za lava ili za vino, **drugi** - odnos među tri naziva za sablju, i **treći** - odnos između pridjevaka bijelo i hladno.

U prvom obrascu riječ je o **čistoj sinonimiji**, koju Ġazālī odbacuje budući da nijedno od Božijih imena ne izražava odnos sinonimnosti koji bi, potom, proizveo reduciranje zbira devedeset devet Njegovih imena, a što je u izričitoj suprotnosti s tradicionalnim predajama u kojima se izrijeком navodi zbir od devedeset devet Imena različitih značenja (*ma’ānī mutabāyināt*).

Drugi obrazac tretira vrstu odnosa među mnogim grupama atributa „bliskih značenja” (*mutaqāriban fi al-ma’nā*). Tim pitanjem Ġazālī se bavi u drugom dijelu prve cjeline, gdje nudi objašnjenja međusobno bliskih značenja imena Uzvišenog Allāha, kao što su **Veličanstveni** (*al-’Azīm*) - **Svevišnji** (*al-Ġalīl*) - **Veliki** (*al-Kabīr*), potom **Stvaratelj** (*al-Ḥāliq*) - **Sazdavatelj** (*al-Bārī*) - **Oblikovatelj** (*al-Muṣawwir*). Ġazālījevo tumačenje tog pitanja glasi: “Također, On je odredio da riječi kojim se uvodi u molitvu-namaz budu ‘Allāh je najveći’ (*Allāhu akbar*). Čak ni oni koji su obdareni velikom umnošću ne bi umjesto tih riječi upotrijebili srodnu složenicu ‘Allāh je najveličanstveniji’ (*Allāhu a’zam*). Sukladno prednje rečenom obrascu, Arapi pri upotrebi ova dva prirodna izraza prave jasnu distinkciju jer izraz *kabīr* upotrebljavaju tamo gdje se ne upotrebljava izraz *’azīm*. Da su ta dva pridjeva istovjetnih značenja koristili bi se ravnomjerno u svakoj situaciji. Arapi kažu: „taj i taj je *veći* <stariji> po godinama”, a ne: „*veličanstveniji* po godinama”. U tom smislu i Svevišnji (*al-Ġalīl*) se razlikuje od Velikog (*al-Kabīr*) i Veličanstvenog (*al-’Azīm*), budući da se „uzvišenost” (*ġalāl*) odnosi na svojstvo odličnosti,

što je i razlog da se ne koristi izriječ „taj i taj je *uzvišeniji* po godinama od tog i tog”, nego će se kazati „veći/stariji”. Slično tome reći će se „Prijestolje (*‘arš*)³⁰ je *veličanstvenije* od ljudskog bića”, a ne „*uzvišenije* od ljudskog bića”. Zbog toga imena razvrstana po grupama srodnih značenja poput navedenih, unatoč međusobnoj značenjskoj bliskosti, ipak nisu sinonimna.”

Potom, slijedeći logiku takvog interpretiranja znaka i označenog, potrebno je dodatno pojašnjenje već navođenog obrasca – sablje. To što tri imena za sablju čini jednim grupnim obrascem jeste činjenica da to nazivlje izražava imeničku vrstu podmeta, gdje su *al-ṣarīm* i *al-muhannad* podvrsta sablje – *sayf*. Na sličan način možemo govoriti o Imenima *al-Kabīr* i *al-‘Azīm*, kojima se Bog oslovljava određenim prirocima „veličine” i „veličanstvenosti”. Međutim rečena imena nisu oznake kategorije ni potkategorije <rod ili vrsta> koje se priruču Bogu. Stoga, odnos između imena *Allāh* i naziva *al-Kabīr* ne odgovara vrsti odnosa između *sayf* i *al-ṣarīm* i *al-muhannad*. Ime *Allāh* <kao oznaka Njegova apsolutnog Bitka> ne sintetizira se u značenje pojedinačnih imena/atributa *al-Kabīr* i *al-‘Azīm*; ne može se reći *Allāh* je ime *Znalca*, *Samilosnog*, *Stvaratelja* itd., dočim, dopustivo je kazati da su to imena *Allāhova*. Također, ne može se tvrditi da ta dva imena, *al-Kabīr* i *al-‘Azīm*, u sebi uosobljuju značenje glavnog božanskog imena *Allāh*, unatoč prirečenim posebnostima koja su im svojstvena. Analogija između dva modusa odnosa u prednje navođenim primjerima biće pobliže razjašnjena interpretacijom koja će tek uslijediti, dočim se razlika otkriva činjenicom da su pojamnine sablje, iskazane riječima kojim su označene vrste. Dakle, nazivi koji označavaju vrste mogu dati odgovor na pitanje „Šta je to?”. To znači da nazivi mogu biti prošireni odlikama u funkciji opisa njihove suštine. Dočim, *Allāh* nema jedno takvo ime koje bi iskazivalo Njegovu Bit sukladno Ġazālījevu navodu: “*Allāh* ne pripada nikakvoj vrsti i nema imena kojim bi se oslovila Njegova Bit.” To će reći da *Allāh* nema neko drugo ime kao takvo, koje bi u sebi sintetiziralo značenja svih ostalih Njegovih imena. *Allāh* je vlastito ime i uistinu najposebnije od svih drugih Njegovih imena. Za ime *Allāh* Ġazālī još kaže: „...i sve što je navedeno o njegovoj etimologiji i definiranju predstavlja čin nepromišljenosti i tlapnje.” Dakle, čovjeku o tom Imenu ništa nije poznato. Imena Biti, kojim je Ona dovedena do „drugog” obzira <ili: vida> Svog Načela kao suodnos sa **Očitovanjem**, jesu Njezini atributi kao deskriptivni nazivi za **Bit** (*dāt*) <koji djelomično spadaju na **Bitak Apsoluta**>, ali ne i za **Njezino što-stvo** (*māhiyyat al-dāt*). Ime **Istina** (*al-Ḥaqq*) može biti shvaćeno kao ideja

30 Pod „Prijestoljem” (*‘arš*) se misli na Božije Prijestolje koje je višedimenzionalni simbol u islamskoj religijskoj misli.

o **Nužnom Bitku** kao najuzvišenijem i najskrovitijem obziru imena Allāh, Koji je onkraj svake uzročnosti, dok **Presveti (al-Quddūs)** oslovljava **Svetost Allāha**, koja je onkraj svakog opisa, neprireciva. Čak ni imena koja se odnose na Njegovu Bit nisu opće deskriptivno nazivlje Njegove Biti kao takve, već obziri kojim Bog oslovljava **Sebe**, tj. označava posvemašnjim navlastitim odlikama Svoju Bit. Za sva Božija imena, osim imena Allāh, može se kazati da označavaju Boga Njemu primjerljivim odlikama.

Kada su usljed bliske smisaonosti neka Imena svrstana u grupe, poput *al-Kabīr* i *al-ʿAzīm*, za njihova značenja se može kazati da se prelamaju <preklapaju>, stoga što im je zajedničko označavanje Boga kroz Njegovu odliku „Veličanstvenosti”, odnosno to su dva značenja kojima Bog kao Veličanstvo može biti oslovljen.

Prednjim razviđanjima moguće je priključiti i jedan oblik semantičke klasifikacije koji se ne odnosi izravno na odrazac pojamnine „*huwa huwa*”. Taj oblik je iskazan jezičkom konstrukcijom „*al-ʿism al-muštarak*”, koja upućuje na „riječi sa dva ili više značenja” ili, pak, u doslovnom značenju na arapskom jeziku „na dva ili više značenja koja dijele jedan naziv”.

Prvi oblik takvog imenskog modusa sadržan je u Aristotelovoj kategoriji *dvoznačnog*. U kontekstu božanskih imena i atributa taj modus je prisutan u imenu **al-Muʿmin**, s dvoznačnom oznakom: „onaj koji vjeruje” i „Onaj koji pruža sigurnost”. Kao što smo već zamijetili, Ġazālī se opredjeljuje za stav da svakom Božijem imenu mora pripadati samo jedno značenje, što nas podsjeća na njegov stav da svako Njegovo ime posjeduje jedno distinktivno značenje kojim se otklanja sinonimija. Među značenjima imena *al-muʿmin*, kojim se oslovljava Svevišnji Bog, ispravno je prihvatiti značenje „**Darovatelj sigurnosti**”.

Drugi smisao modusa *al-ʿism al-muštarak* privodi nas u jedan veoma poseban kontekst. Većina Imena koja se koriste kada se govori o Bogu, istovremeno su riječi koje se upotrebljavaju u odnosu na ljudsko biće. Ali, ako ništa nije kao Svevišnji Bog, istovjetnost nazivlja za Boga i čovjeka ne bi mogla dopustiti i istovjetnost značenja. I dalje se može govoriti o jednoj riječi koju dijele dva značenja, međutim ne u kontekstu dvovalentnosti.

Pojam „Znalac”, prijemčiv u odnosu na Boga po formi i značenju, jeste riječ koja se odnosi i na čovjeka. Ali zarad Božije jednotne jedinosti Ġazālī tvrdi da, budući da se istom oslovljava i On, pojam mora iskazivati značenje³¹

31 Na mnogim drugim mjestima se može naći ovaj Ġazālījev stav. Npr., vidi Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God*, str. 18

apsolutnog intenziteta. Značaj upotrebe jedne riječi u dva konteksta potvrđuje se u činjeci da čovjeku omogućava shvaćanje riječi upotrijebljene u izricanju Božanske apsolutnosti analogijom njezina značenja u kontekstu ljudske relativnosti. Ipak, značenja dviju riječi u primjeru: **Bog Znalac** i **čovjek znalac** nisu istovjetna, već se prelamaju, budući da su Bog i čovjek suštinski dva različita identiteta. Božije znanje je apsolutno i savršeno sukladno Njegovoj Samobitnosti. Semantika riječi doživljava preobražaj kojim se iskazuje sveukupnost božanskog savršenstva. Jedna riječ sa dvije različite denotacije, ljudskom i Božanskom, odnosno u dva različita konteksta. Na drugoj strani, riječ „Svemilosni” (*ar-Raḥmān*), isključivo se odnosi na Boga i konceptualizira plan savršenog i jedinstvenog obzira kojim On svjedoči Svoj *rahmet*.

U kontekstu svekolikih razviđanja pitanja Božanskih imena izdvajala su se tri otvorena pitanja. Prvo i centralno pitanje, bilo je predmetom dugotrajnih rasprava između mutezilija i filozofa s jedne, i među samim teolozima s druge strane. To je „pitanje naravi odnosa između Božijih svojstava i samog Boga”. Konkretnije, da li je taj odnos takav da se njim načelo Božije jednoće (*tawḥīd*) razgrađuje *brojnošću* Božijih svojstava koja mu se priruču? Ukratko, mutezilije i filozofi odbijaju ideju o metafizičkom obziru svojstava i njihov drugovjetnost od Boga, ali ne i njihovu logičku različitost od Njega ili jednog svojstva od drugog. Njihova bojazan se odnosila na priricanje Bogu metafizički drugovjetnijih svojstava, budući da bi to predstavljalo uspostavu „antropomorfne strukture” u Božansku Narav. Za Ġazālīja i ortodoksne teologe to predstavlja način pronalaženja logičkog modusa kojim, ne samo da bi se očuvala Božija jednoća već bi se očuvalo i tradicionalno islamsko vjerovanje u jednog Boga Koji je oslovljen sa mnogo imena i atributa. Aš‘arī u djelima *Ibānat* i *Maqālāt*, kao i Ġazālī u *Tahāfut*u, a u manjoj mjeri i u *Iqtisādu*, bespoštedno su kritizirali pokušaje anihilacije svojstava u Božijoj Biti na razini Njegova Jedinstva. Njihov logički modus kao osnov je činio Bit i priroke koji o Njoj mogu biti rečeni. Obzir Biti oduvijek i zauvijek je jedan neovisno o broju priricanih atributivnih odlika. Svojstva su drugovjetnija od Boga iz perspektive njihove neidentičnosti sa Njegovom Biti, dok se u isto vrijeme može reći da su istovjetna Njemu iz perspektive njihove neprirecivosti ikom/ičem drugom osim Njemu. Ukratko, Ġazālījeva teloška vizija kombinira apofatičan i katafatičan pristup.³²

Drugo pitanje, mada je vezano za prethodno, u logičkoj perspektivi svrstava se pod pitanja drugog reda, raspravlja vidove značenja atributa i na-

32 Katafatična teologija je pozitivna teologija koja opisuje šta Bog *jeste* za razliku od apofatičke teologije koja je negativna i opisuje šta Bog *nije*.

rav odnosa jednih s drugim. Naprimjer **vid**, koji se odnosi na Boga, redukcionisti su sveli na Njegovo znanje o vizuelnom, ono što On čuje, na znanje o čujnom itd. Mnoštvo je različitih pridjevaka koji su pojmljeni unutar atributa *znanje*. Potom je uslijedio plan svođenja tog svojstva na Bit, što je domen prethodnog pitanja. Za teologe osnovno pitanje nije bilo fokusiranje na iznalaženje modusa svođenja Božanskih svojstava, dva ili više njih, na Božiju Bit, već odbacivanje svođenja kao takvog, ali bi se složili sa svojim oponentima o dopustivosti svođenja više svojstava na jedno, kao u primjeru svojstva **znanje**.

Kao jedan primjer Imena, kojim se na najprikladniji način iskazuje **Načelo** i **Očitovanje Zbilje**, te obujmljuju sve Njezine nazivne odlike u jednom Imenu, jeste kategorija „**Svjetla**” (*al-Nūr*), koja čini temeljnu metaforu za Božiju Bit jer “Allāh je Izvor Svjetlosti Nebesa i Zemlje! - *Allāhu nūru al-samāwāti wa al-’arḍi*”.³³ Imenovati Allāha Svjetlom znači imenovati Ga Bićem, kako to lijepo kaže Qūnawī³⁴: “Istinsko Svjetlo uzrokuje percepciju, ali ono nije opaženo”, na način kako Biće Zbilje odražava očitovanje i raskrivanje, ali Ono nikada nije očitovano niti raskriveno. Da nije Svjetla ništa ne bi moglo biti shvaćeno (*idrāk*) niti spoznato, osjećano niti zamišljeno. Sve što je spoznato povezano je sa Zbiljom, a Zbilja je Svjetlo.

U islamskoj teologiji uobičajena je gradacija Imena na ona koja pripadaju Božijoj Biti i Njegovim svojstvima - **neodnosna**, i ona koja iskazuju Njegove činidbe - **odnosna**, što je često korištena osnova za utvrđivanje hijerarhije ili gradacije Bitka. Nepriličnost u govoru o odlikama Njegovih svojstava nazidena je na dva načina: prvo - **realnošću** Božijih neodnosnih svojstava, tj. sedam Božanskih svojstava u izravnom su odnosu sa Bogom, premda su drugovjetnija od Njegove Biti; i drugo - **razlikom** koja se ponekad pravi između *ṣifat*, zbiljski nevlastitog svojstva ili priroka, i *wasf*, opisne riječi koju čovjek upotrebljava za označavanje priročne odlike, <tj. podmeta>.³⁵

Međutim teolozi nisu težili ka svođenju atributa i reduciranju njihova zbira zbog toga što njihov obrazac odnosa između brojnih atributa i jednog lokusa ne uvjetuje mnoštvo samog Lokusa, tj. Biti. Teolozi su utvrdili poseban položaj za sedam Božanskih atributa, ali ne u smislu obaveznog reintegriranja svih ostalih svojstava u osnovnih sedam. Krajnja nakana mutezilija

33 *Kur’ān*, XXIV:35

34 Šadrudin al-Qūnawī (u. 1274.), učenik i pastorak Ibn ‘Arabija, živio je u Konji u isto vrijeme kada i Mawlānā Dželāluddin Rūmī.

35 Vidi fusnotu pod br. 35

bila je usredotočena ka utemeljivanju Božije jednoće (*tawhīd*), budući da su sedam rečenih svojstava svodili na jedno „znanje” koje bi konačno trebalo prireći jednoj Biti.

Ġazālī nije želio u *Maqṣadu* podrobnije tretirati pitanje historijskih rasprava o mnoštvu imena i atributa te o njihovu svodenju na sedam prirečenih Božijoj Biti ili reduciranju svih na Božiju Bit. On je pitanju multipliciranja atributa ili, u obrnutom smislu, pitanju njihova reduciranja, posvetio dio teksta drugog i trećeg poglavlja druge cjeline. Ġazālī se, zapravo, jasno određuje o tome i kaže da se rasprava o učenjima mutezilija i filozofa komotno može isključiti iz *Maqṣada*, budući da ne prinosi značaju ovog djela, zaključkom: “Da bi moj stav bio shvaćen ili opovrgnut, trebalo bi mnogo vremena, zbog toga mi dopustite da uputim na ono što sam o tome napisao u *Kitābu at-tahāfut*, budući da je <pitanje njihovih učenja> jako daleko od koncepta ove knjige, a Allāh zna najbolje.”

Osim dva prednje rečena pitanja postoji još jedan filozofski problem uobličen u formi upita: “Na osnovu čega se mogu priricati određeni pridjevci Bogu, Koji je oslovljen nepri-recivim i nespoznatljivim?” Ġazālī je oprezno i umski ingeniozno promišljao problem na razini filozofije religijskog jezika. U toj ravni se više ne postavlja pitanje odnosa semantike imenovanja i atributa, već između *poimanja naravi i funkcije religijskog jezika* u čijem kontekstu se zadržava aktualnim problem odnosa Božanskih atributa i Boga, te pitanje mogućnosti atribucije, kao problem logike i epistemologije o postulatlu „*Niko nije kao On*.”³⁶ Problem se pokazao posvemašnje kompleksnim i s aspekta slojevitosti promišljanja o mogućim odgovorima na pitanje „da li je o Bogu kao jedinoj Zbilji uopće moguć ikakav konkretan govor”?! Unatoč mnoštvu različitih interpretacija, nastajalih unutar višestrukih provenijencija muslimanskog mišljenja, rečeni kur’anski credo „*Laysa ka-mitlihi šay’un*” ne prestaje pobuđivati mističku napetost znanja čežnjivog muslimanskog genija. Takvom ozbiljnošću i duhovnim senzibilitetom tretirao ga je Ġazālī u *Maqṣadu* (četvrto poglavlje prvog dijela): “Božanska Zbilja po Svojoj temeljnoj naravi je Nužnobivajući Bitak, po Sebi opstojeći, iz Kojeg se izvijaju egzistencijalne forme savršenog sklada i čudesnog poretka, a čije bivanje je moguće po Njemu. Teško je pojmljiv modus ljudskog sudjelovanja u Božanskoj Naravi, iščeznuće stvorenog u Vječnom, sličnost jedne naravi sa drugom. Ako odlike ljudskog moralnog bića kakve su: *milosno, vrlo strpljivo, veoma zahvalno*, ne uvjetuju prisustvo sličnosti između Apsolutne Naravi i relativ-

36 Kur’ān, XLII:11

ne naravi, tako se ponašaju i oblici: *čuje, vidi, zna, može, živi, djeluje*. Pod tim mnijem da je **Božanska Narav** bezuvjetni navlastiti pripadak Allāhu, Uzvišenom i Svetom, o Kojoj znanje posjeduje samo On, jer je nemislivo znanje o odlikama Naravi Boga, tj. Njegove Biti osim znanja u Njemu o Njoj te budući da ne postoji niko/ništa sličan ili ravan Njemu, po tome je i znanje o Njegovoj Biti u privilegiji samog Allāha. Sukladno tome je Ġunayd,³⁷ Allāh mu se smilovao, imao pravo kada je kazao: „Allāha poznaje samo Allāh.” To je razlog zašto je samo najčasnijem od Svojih bića (Muḥammedu, a.s.) otkrio **Ime** koje bijaše zadržao skritim, pa ga potom saopćio: “Hvali ime Gospodara svoga Svevišnjeg”.³⁸ Zato, tako mi Allāha, niko drugi do Allāh ne poznaje Allāha, bilo u ovom ili onom svijetu”.

Ġazālī će rasvijetliti predmetni problem pitanjem - kako je jednovremeno dopustiva antinomija <suprostaavljenost **teze** i **antiteze**> o mogućnosti i nemogućnosti spoznaje Boga? “Ako neko kaže: ‘znam samo za Boga’ - bio bi u pravu, a da je tvrdio: ‘ne poznajem Boga’, također - bilo bi ispravno. Ipak, poznato nam je da **negacija** i **afirmacija** jednovremeno ne mogu činiti istinu, jer se **istina** u biti razlikuje od **neistine**, te u tom smislu, ako je istina negacija, tada afirmacija izriče neistinu i obrnuto. Međutim kada je pristup govoru različit, istina je pojmljiva s obje strane.” Kako se dá zamijetiti iz prednjih citata, Ġazālī nije direktno rasvijetljavao problem **načela atribucije** kao takve.

Naznake o mogućem kriteriju temeljem kojeg se ustanovljuju atributi nalaze se u trećoj cjelini u poglavlju pod naslovom: “O tumačenju da imena Uzvišenog Allāha nisu Božanskim normama ograničena na zbir devedeset devet”, ali, kako će reći Ġazālī, na rečeni brojčani zbir imena ukazuje se tradicionalnim vjerskim izvorima, premda je dopustivo Boga oslovljavati imenima i atributima izvan zbirno spominjanih, uz uvjet da islamska Norma izrijeком ne zabranjuje oslovljavati Ga izvedenim imenom. Tu se, zacijelo, hoće kazati da devedeset devet Božanskih imena kojim Ga oslovljavamo ne impliciraju u sebi nikakve negativne poricajuće kontekste već, naprotiv, svako ime je u funkciji slavljenja Njega, kako Ġazālī kaže: “Koje god ime ne sugerira nedostatak i izražava veličanje, prijemčivo je i dozvoljeno ga je upotrebljavati u oslovljavanju Boga.”

37 Ġunayd, (u. 910). Priznaju mu se zasluge za podučavanje mnogih ranosufijskih učitelja, među kojima je bio i Ḥallāğ. Isticao se svojom ravnotežom i trezvenošću. Iako je priznavao da odgovarajuće „iščezavanje ljudskog ega” (*fanāʾ*) može zahtijevati ekstatičko iskustvo, *transvijest* je ta kojom se potvrđuje „ostajanje” (*baqāʾ*) u Bogu. A.M. Schimmel, str. 57-59, Anawati, G.C.I, Gardet, Louis, *Mystique Musulmane* (Paris: Vrin, 1986), str. 34-35.

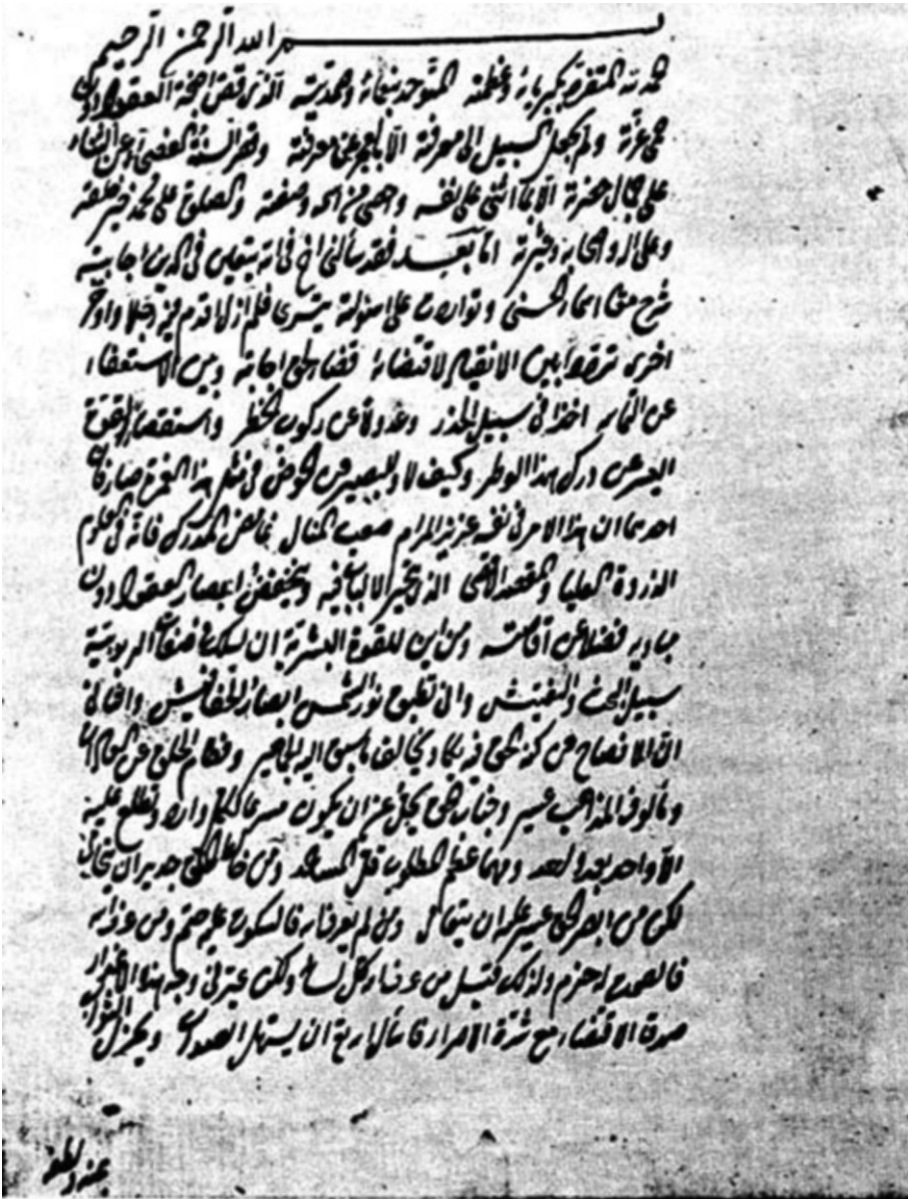
38 *Kurʾān*, LXXXVII:1

O pitanju broja Imena izvan zbira devedeset devet kojim Bog oslov-
ljava Sebe, Ġazālī u *Maqṣadu* kaže: «Zabilježeno je da je Allāhov Poslanik,
Allāh mu se smilovao i spasio ga, kazao: “Kakva god nevolja i tuga zadesi neku
osobu, neka kaže: “Allāhu moj, ja sam Tvoj rob, sin Tvoga roba i sin robinje
Tvoje, moj perčin kose je u Tvojim rukama, a Tvoj sud o meni je konačan.
Zaklinjem te *svakim Imenom kojim si Sebe oslovio ili kojeg si u Svojoj Knjizi
otkrio ili o kojem si ijedno Svoje stvorenje podučio ili koje si iz Svog znanja o
skrivenom za Sebe odabrao*, učini Kur’ān obnovom srca mog, svjetlom mo-
jih najskrivenijih misli, vodiljom u nedaći i raskrili veo moje nevolje! Allāh,
Veliki i Slavljeni, otkloniće svaku njegovu nevolju i tugu i zamijeniće ih sre-
ćom.” Riječi „*koje si iz Svog znanja o skrivenom za Sebe odabrao*” ukazuju da
Imena nisu ograničena na ona koja su spomenuta u dobro poznatim verzija-
ma predaja. Prosto nas plijeni ovaj gazalijevski pristup u kojem titra njegova
sufijska narav i, poglavito, zaokružuje ukupna historijska teološko-gnostička
razmatranja Božanskih imena.

Takve refleksije primijećujemo i u Ġazālījevom raskazivanju postulata
o „sličnosti s Bogom”, da li to podrazumijeva identifikaciju između Boga i
čovjeka? Naime, u Drugoj cjelini Ġazālī ističe stav, kojeg također zauzima i
u *Iḥyā’u, Arba’īnu* i *Miškātu*, da ni *qurb* niti *fanā’*, a niti mističko znanje ra-
skriljeno u *tawḥīdu*, ne mogu biti obziri jedinstva Bog – čovjek niti ostvariti
njihovu supstancijalnu identifikaciju.

Susret (*ištīrāk*) u Imenima ljudskog ja/stva (*nasut*) i božanskog On/
stva (*lahut*), čini sržni plan u interpretaciji Božijih lijepih Imena. Ako Sve-
višnji Bog može biti nazvan utvrđenim imenima, a također tim imenima i
čovjek može biti nazvan, ako su imena atributivna, onda je moguće za čo-
vjeka odabrati idealnu narav Boga putem imena koja su mu poznata. Ono
što je u odnosu na Imena čovjeku dovoljno za njegov vjerski aspekt života
jeste da ih razumije putem nazivlja koje mu je poznato. Zapravo, to je jedini
način na koji čovjek može zazbiljiti Božanska imena u svom životu. Potom
je čovjeku naređeno da se suobražava sa tom naravi. A u slučaju Imena, koja
su isključivo prijemčiva u odnosu na Svevišnjeg Boga, kakva su *al-Ḥaqq*, *al-
Quddūs*, *al-Raḥmān*, čovjeku se može približiti metaforički smisao kojim će
ostvariti narav kakvu ta Imena izražavaju. Svakako, *qurb* je konačna težnja. I
tako imena, smjenjujući se iz jedne biti u drugu, iz jednog obzira u drugi i na
horizontu Jednoga, na devedeset devet načina, postaju vodič smjernom vjer-
niku raskazujući mu šta za sebe preuzeti iz svakog Imena kojim je Gospodar
Sebe nazvao. I tako, u mnoštvu puteva kojim nas Ġazālī usmjerava, hodeći

jednim po jednim, njegova riječ stiže narav posvemašnje upute; kao jedna forma priručnika suptilnih raznolikosti koje smireno trebamo usvajati.



IZVORI I SELEKTIVNA BIBLIOGRAFIJA³⁹

I/ Izvori

1. Al-Qur'an al-Karīm, prijevod, Besim Korkut

II/ Primarna bibliografija

1. Al-Ġazālī, abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭusī (1058-1111.),
Al-Maqṣad al-asnā šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā, uredio Badruddīn al-Ḥalabī, Prvo izdanje, Egipat, 1324. H. (1906.);
2. *Al-Maqṣad al-asnā, fi šarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, Kairo: Taqaddum Press, 1322/ 1904.;
3. *Al-Maqṣad al-asnā, fi šarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, Arabic Text, edited with introduction by Fadlou A. Shehadi, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1982.;
4. *Al-Ghazali on the Ninety-Nine Beautiful Names of God*, prijevod David B. Burrell and Nazih Daher, Islamic Text Society, 1993., ISBN 0946621314;
5. *Al-Ghazali on the Ninety-Nine Beautiful Names of God: al-Maqṣad al-asnā, fi šarḥ ma'ānī Asmā' Allāh al-ḥusnā*, preveo I priredio: Nakamura Hardcover, Islamic Text Society, March 1993., Iḥyā' ulūm al-dīn , Cairo, 1312/1894.;
6. *The Ninety-Nine Beautiful Names of God: Al-Ghazali on the Ninety-nine Beautiful Names of God; al-Maqṣad al-asnā, fi šarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā, Al-Ghazali*, prijevod David Burrell and Nazih Daher, The Islamic Texts Society 1995., ISBN 0946621314;
7. *ḥyā' ulūm al-dīn*, IV toma, Kairo, 1928.

Maqṣad u Katalozima rukopisa:

1. W. Ahlwardt, *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1899., (vol. 8);
2. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1937., (Supplementband I);

³⁹ U ovom tekstu je primjenjivan sistem DMG transkripcije. Navedeni sistem je također slijeđen u prilogu koji slijedi, međutim tamo gdje su navedeni originalni nazivi djela pojedinih autora koji su slijedili druge transkripcijske modele, ti nazivi su ostavljeni kao takvi bez intervencija. Što se tiče podataka o literaturi koja se odnosi na razmatranu tematiku, uključivani su svi raspoloživi podaci do kojih smo mogli doći.

3. H. Derenbourg, *Les manuscrites arabes de l' Escorial*, Paris, 1884., (vol. I);
4. Ellis and Edwards, *A Descriptive List of Arabic Manuscripts at the British Museum*, London, 1912.;
5. Faris Hiti and 'Abd al-Malik, *The Garrett Collection*, Princeton University Press, 1938.;
6. Mach Rudolph, *A Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts at Princeton, as yet unpublished*;
7. A.H. Worrell, *Catalogue of Oriental Manuscripts in the Library of the University of Michigan*;
8. Ann Arbor, 1925. (Typescript).

Sekundarna referentna literatura

1. Allard Michel, *Le problem des attributs divins*, Beyrouth, 1965.;
2. Farouk Mitha, *Al-Ghazali and the Ismailis, A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, I. B. Tauris, 2002., 160 str.;
3. M. Campanini, *Al-Ghazzali*, in S.H. Nasr and O. Leaman (eds) *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996. ch. 19, 258-74.;
4. 'Abd al-Allāh ibn Šālīḥ ibn 'Abd al-'Azīz al-Ġuṣn, *Asmā' Allāh al-ḥusnā / ta'līf 'Abd al-Allāh ibn Šālīḥ ibn 'Abd al-'Azīz al-Ġuṣnal-Riyād: Dār al-Waṭan*, 1417/1997.;
5. Kojiro Nakamura, *Imam Ghazali's Cosmology Reconsidered with Special Reference to the Concept of "Jabarut"*, *Studia Islamica*, No. 80, 1994., p. 29-46;
6. Lazarus Yafeh H., *Studies in al-Ghazali*, Jerusalem: The Magnes Press, 1975.;
7. O. Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.;
8. *Ghazali and the Ash'arites*, *Asian Philosophy*, 6 (1) (1996.): 17-27;
9. D. B. Macdonald, *The Life of al-Ghazzali, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions*, *Journal of the American Oriental Society* 20, 1899., 71-132;
10. Nu'man, 'Abdullāh, *An analytical study of the theological debate on the Muslim concept of God and his attributes from Ḥasan al-Baṣrī to Abū Ḥāmid al-Ġazālī*, University of Melbourne, Thesis (M.A.), 1993/1994., 160 str.;
11. Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God: A Philosophical Critical Analysis of Some of the Problems Raised by Ghazali's View of God as Utterly Unique and Unknowable*, Leiden: Brill, 1964.;

12. M. Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, Albany, NY: State University of New York Press, 1975.;
13. W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazālī (al-Munqidh min al-Dalāl)*, Ed. W. Montgomery Watt, London: George Allen and Unwin, 1953.;
14. *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.;
15. *The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1952., pp. 24-25;
16. M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazālī*, Beyrouth, 1959.;
17. Melkie Selma, *Exposition of the Most Exalted Meanings of the Most Beautiful Names of Allah*, M.A. Thesis submitted to the Faculty of the Kennedy School of Missions, Hartford Seminary Foundation, May, 1943.;
18. G. F. Hourani, *The Chronology of Ghazali's Writings*, Journal of the American Oriental Society, 79, 1959., pp. 225-33;
19. L. Gardet, *Al-asmā' al-ḥusnā*, Encyclopedia of Islam, New edition, Brill-Luzac, 1960., pp. 714-717.

III/ Sekundarna bibliografija

1. Abū 'Alī al-Ṭabarsī (1093-1153.), *Mağma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Maṭba'at Saydā' (Sidon, Libanon): Maṭba'at al-'Irfān, 6 tom., ISBN: 1333-56/1914-37;
2. Kom: Maktab'Āyat Allāh Uzmā al-Mar'ašī al-Nağafī, 5 tom., 1403/1982.;
3. Beirut: 1415/1995., 30 tom. u 6;
4. Beirut: 1380/1961., uvod Muḥsin al-Amīn al-Ḥusaynī al-'Āmilī, 30 tom. u 6;
5. Abū Maṣṣūr 'Abd al-Qāhir al-Bağdādī (u. ca. 429/1037.), *Tafsīr asmā' i Allāh al-ḥusnā*, London: Brit. Lib. Or. 7547.;
6. *Al-Farq bayn al-firāq*, uredio: Muḥammad Muḥyi al-Din 'Abd al-Ḥamid, Kairo Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya;
7. *Muslem schisms and sects (al-Farq bayn al-firāq)*, Vol. II, uz napomene sa arapskog na engleski jezik preveo Abraham S. Halkin, Tel Aviv, 1935., Modern cloth., XVIII, 259 str.;

8. *Muslim Schisms and Sects*, 'Abd al-Qāhir Ibn Ṭahir Abū Maṣṣūr al-Baġdādī, Philadelphia: Porcupine Press; facsim. of 1935. edition Sep. 1977., ISBN-10: 0879914505, ISBN-13: 978-0879914509., Dio pod nazivom: „Usul al-dīn“, uključuje materijal o Allahu i Njegovim atributima;
9. Aḥmad ibn 'Alī al-Būnī (Muḥyī al-Dīn) (u. 622/1225.), Vidi: Brockelmann, GAL I/2:655f., Skoro sav njegov opus je neobjavljen i nije prošao uređivačke procese;
10. *Kitāb šams al-ma'ārif*, Beirut: Maktabat al-Ṭaqāfiyya (576 str.+16 index), 4 toma;
11. *Šarḥ ism Allāh al-a'zam fī al-ruḥānī wa yalayyhi kitāb al-lama'at fī fawā'id al-ruḥāniyya 'azīzat al-sama'at*, Cairo: al-Maktabat al-Maḥmūdiyya al-Tijāriyya bi'l-Azhar, 1358/1939., 119 + index ;
12. Al-'Arabī, Šayḥ al-Akbar Muḥyī al-Dīn, 'Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn al-'Arabī al-Hāṭimī al-Ṭā'ī (1165-1240.), *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Beirut: Dār Šadir n.d., 1968, i Cairo Ed. 1911.), IV toma;
13. *Kašf al-ma'nā 'an sirr'asma' Allāh al-ḥusnā*, ed. and introd. Pablo Benito and Ḥasan al-Mamdūḥī, al-Lubnān, Mu'assassat al-'Urwat al-Wuṭqā, 1429. (2008.), 200 str.;
14. Al-'Aš'arī, abū al-Ḥasan Alī ibn Ismā'il (874-936.), *Maqālāt al-islāmīyyīn*, Kairo, 1950-1954.;
15. *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-dīyānah*, Kairo, 1929.;
16. Allard, Michel, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aš'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth Impr. Catholique 1965. Grd. in-8 br. XXII-450 pp; index.Trds bonne condition ex. non coupé. (Thdse pour le Doctorat ds Lettres présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris);
17. Bahā' al-Dīn Muḥammad ibn 'Izz al-Dīn Ḥusayn ibn 'Abd al-Šamad, (1547-1621.), *Dar rumūz-i ism a'zam*, Jawahiri, 93-99, prijevod Stephen N. Lambden, 2006.;
18. Al-Bāqillānī, abu Bakr (950-1013.), *Kitāb al-tamhīd*, uredio R. McCarrthy;
19. Al-Bayhaqī, abu Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn (994-1066.), *Kitāb al-asmā' wa al-ṣifāt / lil-Bayhaqī*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1984. i 2001., 664 str.;
20. Kairo: Furqān al-Qur'ān al-'Azzāmīyya, 1939.;

21. Kairo: Dar al-Hadiṭ, 2002.;
22. Ġa'far al-Šādiq (u. 148/765.), *Al-Taḥṣīn al-sūfi li'l-Qur'ān 'ind al-Šādiq*, Beirut: Dār al-Andalus, 1979., 272 str.;
23. *Kāmil al-taḥṣīn al-sūfi al-'irfāni li'l-Qur'ān*, uredio Dr. 'Ali Za'ur, Paris: Dar al-Bouraq, 272 str.;
24. *Kitāb al-taḥṣīn fi ta'bir al-ḥulm (Taḥṣīn al-naḥṣi al-ḡasadi wa'l-sūfi al-aḥlaqi lil-ḥulm wa'l-ramz wa al-muqaddas)*, uredio Dr. 'Ali Za'ur. Paris: Dar al-Bouraq, 2004., 497 str.;
25. Nwyia, Paul, *Le Taḥṣīn mystique attribué a Ga'far Sadiq*, Melanges de l'Université Saint-Joseph, 1967.;
26. Recherches (Université Saint-Joseph - Beirut, Lebanon, Institut de lettres orientales); vol. 49. Beyrouth: Dār el-Machreq, 1970., i vol. 43:4, Beirut, 1968.;
27. Ġalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī (u. 911/1505.), *Al-Durr al-muntaẓim fi al-'ism al-a'ẓam*, Rukopis u biblioteci 'al-Zahiriyya' u Damasku koji se sastoji iz 831 stranice;
28. *Al-Durr al-munazzam fi al-'ism al-a'ẓam*, (Rasa'il al-Suyuti No. 17), uredio Sa'īd Muḥam-mad al-Liḥām, Beirut: 'Ālam al-Kitāb, 1417/1996.;
29. Haḡḡi Hādī Sabzavārī (ca. 1797-1872.), *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā*, Kom: Bi-Nafaqat Maktabat Bašīratī, 197?, 288, 113 str, faksimil rukopisa, Raḡab 1281. (1864.);
30. Ibn al-Ġawzi, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Ali ibn Muḥammad Abū Faraḡ (1126-1200.), *The Attributes of God (Daf' Shubah al-Tashbih bi-Akaff al-Tanzih)*, introduction Khalid Yahya Blankinship, translation, notes and appendices by 'Abdullah bin Hamid 'Ali, original Notes by Imam Zahid al-Kawthari, Bristol, England: Amal Press, 2006., 169 pp.;
31. *Al-Muntaẓam fi ṭarīq al-'umam wa al-muluk*, uredili Muḥammad and Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā , 17+1 vol., Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1315/1995., 6934 str.;
32. Uredio Suhayl Zakkār, XX toma u 13, Beirut, 1995.;
33. *Nuẓhat al-a'yun al-nawāzir fi 'ilm al-wuḡūḥ wa al-naẓā'ir*, uredio Muḥammad 'Abd al-Karīm Kāẓim al-Rāḡī, Beirut, 1404/1984.;
34. *Ziḡd al-masir fi'um al-taḥṣīn*, uvod Muḥammad Zuhayr al-Šāwīš, 8 tom., Damask, 1384-5/1964-5., bilješke: Aḡmad Šams al-Dīn, 8 tom., Beirut 1414/1994.;

35. *Zād al-masīr fi 'ilm al-tafsīr*, Beirut (1384/1964.);
36. *Funūn al-afnān fi al-'ağā'ib 'ulūm al-Qur'ān*, uredio Rašīd 'Abd al-Raḥmān al-'Ubaydī, Bagdad 1408/1988.;
37. Ibn 'Aṭā'ullāh (1259-1309.), *Traité sur le nom Allah*, les Deux Océans, Paris, 1981., prijevod M. Gloton;
38. Nwyia, Paul, *Ibn 'Ata' Allah (m. 709/1309.) et la naissance de la confrérie sadilite. Edition critique et traduction des Hikam précédées d'une introduction sur le soufisme et suivies de notes sur le vocabulaire mystique*, Beyrouth Dar el-Machreq, 1986.;
39. Ibn Barraġān (u. 536/1121.), *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā*, Ms. Paris, Bib. Nat. Arabe 2642;
40. *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā, Comentario Sobre Los Nombres Mas Bellos De Dios Ibn Bar-rajan*, 'Abd al-Salām ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, Madrid, 2000., 571 pp., ISBN 10: 8400079760, ISBN 13: 9788400079765;
41. Al-Iṣbīlī, abū Bakr Muḥammad ibn 'Abd-Allāh ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī (1076-1148.), Andaluzijski malikijski pravnik koji je bio *qaḍī* (sudija) u rodnoj Sevilji. Putovao je u Siriju, Irak i Egipat, a jedno vrijeme je bio učenik al-Ġazālīja. Vidi: J. Robson III:707; McAuliffe, 2006., str. 194-196.;
42. *Al-Amad al-aqṣā*, Djelo o Allahovim Imenima u formi rukopisa u Rabatu i Istanbulu;
43. Al-Kulaynī, abū Ġa'far Muḥammad ibn Ya'qūb (u. 329/941.), *Al-Uṣul min al-Kāfi*, (vol. 1-2), uredio 'Ali Akbar al-Ġaffārī. Beirut: Dār al Aḍwā, 1405/1985.;
44. *Al-Furū' min al-Kāfi*, (vol. 3-7), uredio 'Ali Akbar al-Ġaffārī, Beirut: Dār al Aḍwā, 1405/1985.;
45. Muḥammad al-Bāqir (u. 57/676.) i Dža'far al-Šādiq (u. 148/765.), *Du'a' al-simāt*, Tradicionalno prenošena preko imama Muḥammad al-Bāqira (u. 57/676.) i Ġa'far al-Šādiqa (u. 148/765.), Stephen Lambden, prijevod i uvod;
46. Muḥammad Taqī al-Dīn al-Iṣfahānī (u. 1914.), *Kāšif al-asmā'I*;
47. Al-Nasā'ī, Aḥmad ibn Šu'ayb ibn 'Alī ibn Sinān Abū 'Abd al-Raḥmān (ca. 829-915.), *Kitāb al-Nu'ūt: al-asmā' wa-al-ṣifāt*, uredio 'Abd al-'Azīz ibn Ibrāhīm al-Šahwān, al-Riyāḍ: Maktaba al-'Ubaykān, 1419/1998.;
48. Al-Qāsim ibn Ibrāhīm (785-860.), *Kitāb al-Mustaršid fi al-tawḥīd*;

49. Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and interpretation of the Qur'ān in the theo-logy of al-Qāsim ibn Ibrāhīm: Kitāb al-Mustarshid*. New York: E. J. Brill, 1996.;
50. Al-Qušayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin (986-1074.), *al-Taḥbīr fī l-tadkīr*, uredio Ibrāhīm Basyūnī, Kairo, 1968.;
51. *Šarḥ al-Qušayrī li'l-asma' Allāh al-ḥusna*, uredio 'Ašim Ibrāhīm al-Kayālī, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2006., 280 str.;
52. Al-Rāzī, Faḥr al-Dīn (1149/1209.), G. C. Anawati, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, vol. 2:751-5, *Tafsīr mafātīḥ al-ḡayb (Tafsīr al-kabīr)*, Kairo, 1286/1869.;
53. *Al-Tafsīr al-kabīr*, Bulaq, 8 tom., 1279-1289/ 1862-1872.
54. *Al-Tafsīr al-kabīr*, Beirut: Dār al-iḥya al-turaṭ al-'arabi, III izd., 32 toma u 16;
55. *Aḥkām al-basmalat wa mā yata'llaq bihā min al-aḥkām wa al-ma'ānī wa-iḥtilāḥ al-'ulamā'*, Bulaq, Kairo: Maktabāt al-Qur'ān, 1988.;
56. *Lawām'i al-bayyināt*, uredio Badr al-Dīn al-Ḥalabī, Kairo, 1905.;
57. *Šarḥ asma' Allāh al-ḥusnā (li'l-Rāzī: wa-huwa al-kitāb al-musammā lawām'i al-bayyināt šarḥ asma' Allāh ta'ālā wa al-ṣifāt)*, uredio Sa'd, Ṭaha 'Abd al-Ra'ūf, Kairo: Maktabāt al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1999.;
58. *Traité sur les Noms Divins*, prijevod i komentar M. Gloton, 2 toma, Paris: Devy, 1986.;
59. Raḍī al-dīn 'Alī ibn Mūsā ibn Ṭāwūs al-Ḥasanī al-Ḥillī (u. 664/1226.), *Muhaḡ al-du'awāt wa manḡ al-'Abadāt*, uredio Šayḥ Ḥusayn al-A'lamī, Beirut: Mu'assasat al-A'lamī, 1414/1993., 480 str.;
60. Sayyid Kāzim al-Ḥusaynī al-Raštī (u. 1259/1843.), *Šarḥ du'a al-simāt wa ḥadīṭ al-qadr*; Sayyid Kāzim al-Ḥusaynī al-Raštī (u.1259/1843.) napisao je *Komentar na Molitvu znakova* (1350 stihova i preko 300 stranica) u otomanskoj Kufi (današnji Irak) 15. šabana 1238. (27.4.1823.). Napisan je u formi odgovora na pitanja nekog Mullā 'Alija Ašgara Nišāpūrīja o jednom dijelu dobro poznate molitve. Ona sadrži opsežan komentar o konceptu Najuzvišenijeg Imena (*al-Ism al-A'zam*);
61. Al-Ṭabarani, abū al-Qāsim Sulaymān ibn 'Ayyub ibn Muṭayyir Laḥmī (873-971.), *Kitāb al-Du'a*, uredio i dao uvod Mustafa 'Abd al-Qādir 'Aṭa, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1421/2000., 624 str.;
62. Al-Ṭabarī, abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr (838-923.), *Ġāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, 15 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1988., 12 vols.

- Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992., Dār al-Iḥyā al-Turāṭ al-'Arabī, Beirut, Lebanon, 2001.;
63. Tumačenje Qurāna od Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr al-Ṭabarīja; skraćeni prijevod *Ġāmi' al-bayān fi ta'wīl al-Qur'ān*, sa uvodom i napomenama J. Coopera; urednici, W. F. Madelung, A. Jones. London; New York: Oxford University Press, 1987.;
 64. Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymiyya (u.728/1328.), *Kitāb al-asmā' wa al-ṣifāt*, ure-dio Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408/1988.;
 65. *Al-Risālat al-tadmuriyyat fi taḥqīq al-iṭbāt li-asmā' Allāh wa ṣifātuh wa-bayān ḥaqīqat al-ġam' bayna al-ṣar' wa al-qada*, Kairo: Qaṣī Muḥib al-Dīn al-Ḥaṭīb, 1405/1984., 68 str.;
 66. *Risalat al-fatwā al-ḥamawīyah al-kubrā wa yaliha al-risalat al-Madinat fi taḥqīq al-mağaz wa al-ḥaqīqat fi ṣifat Allah ta'ala; taṣḥīhiha bi-qadr al-imkan wa ta'liq ḥawaṣīyaha Muḥammad 'Abd al-Razaq Ḥamzah*, Kairo: Maṭba'at al-Madanī, ca. 1967.;
 67. *Taqrīb al-Tadmuriyya: taḥqīq al-iṭbāt lil-asmā' wa al-ṣifāt wa-ḥaqīqat al-jam' bayna al-qadar wa al-ṣar'*, uredio Muḥammad ibn Šāliḥ ibn 'Uṭaymīn; i'tanā bi al-kitāb wa-ḥarraya aḥādīṭahu Sayyid ibn 'Abbās ibn 'Alī al-Ġalīmī, Kairo: Maktabat al-Sunnat, 1413/1992.;
 68. Al-Ṭurtuṣī, abū Bakr Muḥammad ibn Walid al-Andalusī (1059-1126.), *Al-Du'ā' al-mātūr wa ādābah*, II izdanje. Beirut: Dar al-Fikr, 1423/2003., ISBN 1-57547-742-4, 344 str., Šesto poglavlje ovog djela, koje se sastoji iz petnaest stranica, nosi naziv: Fī ma'rifat ism Allāh al-a'zam (O spoznaji najuzvišenijeg Allahovog Imena).

IV/ Moderna djela i studije

1. Abd Allāh ibn Šāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz al-Ġusn, *Asmā' Allāh al-ḥusnā*, al-Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1417/1996-7., 407 str., Originalno predstavljena kao odbrana magistarskog rada. Uključuje bibliografske reference (str. 365-399) i indeks.;
2. Allard Michel, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth Impr. Catholique 1965. Grd. in-8 br. XXII-450 pp; index.Trds bonne condition ex. non coupé. Thdse pour le Doctorat ds Lettres présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris.;

3. Annemarie Schimmel, *Islamic Names*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.;
4. *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, 1975.;
5. Asqar 'Umar Sulaymān, *Asmā' Allāh wa šifātah fi mu'taqad ahl al-sunnat wa al-ġamā'ah*, Jordan: Dār al-Nafā'is lil-Nashr wa al-Tawzī, 1418/1997.;
6. Bediuzaman Said Nursi, *Odsjaji, Trideseti odsjaj str. 593-698, Sarajevo, Rejhan, 2007.*;
7. Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam, Exégdse lexicographique et théologique*, Paris: Les Editions du Cerf, 1988., 448 str.;
8. Arkūnov pregled, *M. in Arabica*, Tom 37, Broj 2, 1990., str. 244-245(2)
9. Pregled Roger Deladridrea, *D. Gimaret, Les noms divins en Islam. Exégdse lexicogra-phique et théologique», in Revue de l'histoire des religions*, 1/1990., [En ligne], mis en ligne le 6 octobre 2004.
10. Muḥammad 'Abd al-'Azīz, *Al-Du'ā' bi'l ism al-'a'zam*, Dar al-'Ulum, 2006., 112 str.;
11. Muḥammad Sāliḥ Al-'Uṭaymin, *Al-Qawā'id al-muthlā fi šifāt Allāh wa asmā' al-ḥusnā*, Saudijska Arabija, 1404/1984.;
12. Qarīb Allāh, Ustaḍ Dr. Ḥasan al-Šayḥ al-Fātiḥ, *Al-Ism al-'A'zam li'l-Mawlā*, Beirut: Dar al-Ġil, II izdanje 2002., 112 str.;
13. Tarik Haverić, *Srednjovjekovno filozofijsko nazivlje u arapskom jeziku*, El-Kalem, Sarajevo, 1991.;
14. Y. Moubarac, *Le noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique*, Louvain 1955., u *Le Muséon* 68 (1955.), 93-135 + 325-368.;

Ključne riječi: Al-Gazali, lijepa Božija imena, svojstva, korpus 99 imena, maqsad, interpretiranje, značenja.

Summary

Al-Gazali's treatment of Allah's name in work of
Al-Maqṣad al-asnā fi šarḥ ma'ānī asmā'i-llāh al-ḥusnā

The question of Allah's beautiful names was equally presented in theological and philosophical debates, especially of those of gnostical perception-cognition. Gazali's work *Al-Maqṣad al-asnā fi šarḥ ma'ānī asmā'i-llāh al-ḥusnā*, moved a number of classical thinkers towards dealing with such topics as well as modern thinkers towards interpretation of his work. The works were commenting, critically examined or contested by Islamic and non - Islamic thinkers. Because of that, the result was a number of works, commentaries, tractates and studies. Almost all classical thinkers, relied on Gazali's interpretation of certain topics in question or they use it as methodological direction and guideline – towards dealing with such sensitive abstract problems.

Gazali, known as merciless criticizer of Farabi's and Avicena's works and their interpretation of Islamic sciences about primordial pillars, about which he wrote his last work where he used linguistic and logic category, or methodology of perception which he has criticized, in order to make closer to reader the core of Sufi gnoseological debate about Allah's beautiful names. That fact gives as a new space for new and different informal reading of Abu Hamid Al-Gazali's work.