

**Mubina Moker**

# Sloboda kao autentičnost vjerovanja

## Sažetak

U radu će se tretirati pitanje slobode u njenom ontološkom aspektu, kao kategorije imanentne čovjeku koja svoje istinsko ozbiljenje pronalazi kroz čovjekov odnos prema transcendentnom. Taj odnos podrazumijeva unutarnju svjesnu i voljnu slobodu u predanosti Bogu u svakom stanju, što korespondira stupnju metafizičke ogoljenosti (*tajrīd*). Ukoliko je čovjek u svakome stanju bićem okrenut samo i jedino Bogu, on nadilazi ravan obredoslovne uniformnosti, koja, također, može predstavljati jedan vid ne-slobode. Čovjek na stupnju *tajrīda* slobodan je iznutra i on svoje individualno iskustvo Božije prisutnosti u vlastitome biću iskazuje u jedinstvenom i samo njemu svojstvenom, te stoga autentičnom, dijalogu s Bogom, kao u priči o Poslaniku Musau i čobanu. I u onoj mjeri u kojoj je čovjek pripravniji i otvoreniji za poniranje u vlastitu transcendentalnu beskonačnost, on je duhovno osvješteniji, što je temeljni preduvjet za doseganje zbiljske slobode.

**Ključne riječi:** sloboda, *tajrīd*, ne-sloboda, poslanik Musa, čoban, Rumi.

## Uvod

Ademovska zbilja je ono po čemu čovjek jeste čovjek. Od samog svog postanka, ta se ademovska zbilja suočila sa fenomenom dara slobode kada je u Džennetu stavljena pred izbor da kuša plod sa zabranjenog drveta ili da se sustegne. I zavedena na prevaru, okusivši – po vlastitom izboru – zabranjeni plod dospje na Zemlju (Kur’ān, *al-A’rāf*: 19–22). Dakle, čovjeku je imanentna sloboda i to je odrednica koja čovjeka razdvaja od ostalih egzistenata, odnosno Animalnog svijeta i Svijeta melekuta.

I životinje i melec su stvoreni determiniranima i nemaju mogućnost izabrati drugačije. Budući da je čovjek odlikovan slobodom, može se kazati da je sloboda njegovo pravo, i da, zapravo, čovjek, ukoliko želi da spozna suštinu svoje individualne i kolektivne misije bivanja *Namjesnikom Božijim na Zemlji* nema izbora nego biti slobodan u svojoj predanosti Bogu. U ovom radu sloboda će se promišljati u njenom ontološkom aspektu referirajući se, prije svega, na sufijsku misao koja naučava da na slobodi vjerovanja počiva autentični odnos s Bogom.

### **Predanost Bogu kao najuzvišeniji vid slobode**

Temelji islama počivaju na ontološkoj slobodi. Da je čovjek slobodan u svome vjerovanju u Boga ukazuje ajet: “Nema prisile u vjeru” (Kur’ān, *al-Baqara*: 256). Ovaj ajet tretira slobodu u njenom najuzvišenijem značenju i nudi čovjeku mogućnost da relaciju s Bogom, koja jeste nužna potreba bića i put njegove samorealizacije, uspostavi i gradi na temelju vlastitoga izbora. Štaviše, jasperovski kazano, čovjek ne može zbiljski egzistirati ukoliko nema izgrađen odnos prema transcendentalnom, a čovjekova sloboda moguća je samo u odnosu prema tome: “Što je više čovjek doista slobodan, to mu je izvjesniji Bog. Gdje sam doista slobodan, svjestan sam da to nisam po sebi samome.” (Jaspers, 1973, str. 44); “jer vjera u Boga dolazi iz čovjekove slobode” (Ibid., str. 31).

Sloboda u vjerovanju, dakle, ima značenje da se čovjek svim potencijalima bića, iznutarnjim i vanjskim, potpuno svjesno i dobrovoljno prepušta Bogu. Na tragu toga, mišljenja smo da se može lučiti nijansirana razlika između pojmova ‘predanost’ i ‘pokornost’, u odnosu na Boga. Predanost podrazumijeva unutarnju svjesnu i voljnu slobodu, dok pokornost više korespondira s obredoslovnim poimanjem relacije s Bogom, napose što se obredoslovlje, samo po sebi, može preobratiti u ne-slobodu, ukoliko čovjek umjesto Boga štuje izvanjske forme prakticiranja vjere. Takav čovjek živi privid slobode nesvjestan da njime gospodari ego koji ga gura u zamku vlastite religioznosti, i on, zaboravljajući na Božije riječi: “Ja sam, uistinu, Allah, drugog boga, osim Mene, nema; zato samo Mene obožavaj i molitvu obavljaj – da bih ti uvijek na umu bio!” (Kur’ān, *TĀ-HĀ*: 14), svoje srce, umjesto za Boga veže za vjerujuće kategorije i počne ih percipirati kao vlastito djelo. U konačnici, čovjek postaje samozadivljen vlastitom religioznošću i gubi istinsku unutarnju slobodu. Dočim, obredoslovni aspekti vjere nisu svrha samima sebi, nego su za čovjeka obavezujući kako bi ga stalno, u

svakom trenutku života i u svemu što radi, vraćali Bogu i jačali njegovu svjesnost o stalnom Božijem sveprisustvu. Ukoliko je čovjek u svakome stanju bićem okrenut samo i jedino Bogu, samo na taj način se može izbaviti iz stega obredoslovne ‘pokornosti’ i iskusiti istinsku slobodu kroz potpunu i neuvjetovanu ‘predanost’ Bogu.

*Ako za šta drugo a ne Hakka živiš,  
Ti robuješ onom čem' se vezan diviš.*

*Pa da vezanosti k'o vlas tanke ima  
Znak je da boraviš u zlim okovima.*

*(Ilahinama, 3013–3014)*

Stoga najuzvišeniji vid slobode jeste upravo ontološka sloboda koja korespondira sa stupnjem metafizičke ogoljenosti (*tajrīd*). Stupanj *tajrīda* podrazumijeva čistotu bića od svih pridodanosti i njegovo vraćanje u stanje iskonskoga fitreta predodređenog za spoznaju jednoće Boga. Naredna predaja o Rabiji Adevijji primjer je potpune unutarnje slobode duhovno ogoljenog bića. Rabijino biće ne samo da se izbavilo od oba svijeta i njegovih egzistenata; štaviše u njemu ne ostade prostora ni za ljubav prema Poslaniku, alejhis-selam.

“Pitali su je. ‘Voliš li Boga?’ ‘Volim’, odvrati [...] U snu vidjeh Poslanika, alejhis-selam. Upita me: ‘Rabija, voliš li me?’ Rekoh: ‘Božiji Poslaniče, zar može biti da tebe neko ne voli, ali ljubav prema Bogu svu me obuzela, da ni ljubav ni mržnja prema drugome ne ostaše u mome srcu.’” (Attār, 2000, str. 136).

Na temelju kazanoga, suština slobode je u potpunosti predanosti Bogu koja svoju potvrdu nalazi u iskrenosti. Čovjek koji je slobodan iznutra ne predaje srce ni ovosvjetovnoj ni onosvjetovnoj egzistenciji osim Bogu.

“Kada je čovjek iskren u robovanju on je slobodan od robovanja drugome” (*Resāle-ye Qošeiriyye*, 1995, str. 342).

## Individualno iskustvo susretanja

Sve vjerujuće kategorije kao i način na koji ih čovjek očituje predstavljaju izvanjsko očitovanje stanja duhovnoga srca (*fo'ād*). Duhovno srce može odražavati iskrenost, ali i licemjerje koje, ukoliko je zaogrnto plaštom obredoslovnih formi, je gotovo neprepoznatljivo drugima, osim Bogu. Veoma jasnu razdjelnicu dao je Mevlana Dželaluddin Rumi koji razlikuje *pojavnost* djela i *suštinu* djela.

[...] “Dakle, djelo je nešto drugo u odnosu na ono što ljudi razumijevaju. Oni misle da je djelo ono što se vanjštinom iskazuje. Ako licemjernik pojavnost djela izvrši, hoće li mu to ikakve koristi donijeti? Jer, u njemu one suštine iskrenosti i vjerovanja nema” (Rumi, 2011:114).

Kao što je moguće da djelo vanjštinom izražava obredoslovlje, tako isto je moguće da djelo – mjereno mjerilima čovjeka, štaviše i samih meleka – izražava svetogrđe, ali da se Bog odaziva ‘heretiku’ zbog iskrenosti i čistote njegova srca, kao u hikaji šejha Attara gdje Bog štovatelju kipa odgovara *Lebejjke*.

“Jedne noći melek Džibril je začuo kako Allah, dželle šanuhu govori *Lebejjke*. ‘Sigurno ga moli i zove njegov odani odabrani rob’, govorio je Džibril sam sebi. ‘Ne znam da ga iko poznaje, ali ono što mi je jasno, on je uzvišeni Božiji rob’:

*Da on rob uzvišeni je, tol'ko znam ja,  
Svoj je nefis usmrtio, sav srce posta.*

I htjede Džibril saznati ko je taj rob, ali niko na sedam nebesa nije znao ništa o njemu. Prođe Džibril zemljom uzduž i poprijeko, obide okeane, ponovo proputova svim nebesima, ali sve bijaše uzalud, ne saznade ništa, niti pronađe molitelja. Reče: ‘Bože, pokaži mi put do njega’. Bog reče: ‘Idi u Vizantiju, u taj i taj hram, pa će ti se kazati’. Džibril odlazi tamo i ugleda čovjeka koji se u suzama iz dubine srca i duše moli kipu” (Attār, 2005, str. 80–81).

Dakle, u meta prostranstvu duhovnoga srca čovjek doživljava iskustvo Božije prisutnosti; tu se u najdubljoj intimi događa izravni ‘dodir’ sa beskonačnim u vlastitome biću; ‘susretanje’ između Boga i čovjeka. Motrenje Lica Božijeg neposrednim osvjedochenjem nadahnuto

je ljubavlju koja bi se, samo uvjetno, mogla okarakterizirati kao dvo-dimenzionalna, a prema kur'anskom ajetu: "koje On voli i koji Njega vole" (Kur'an, *al-Māida*: 54), premda se u konačnici kada do susreta dođe ove dvije ravni preklope. Ljubav čini da srce od sebe odstrani sve što je "drugo do Bog", i tada postaje poput ogledala u kojem se neposredno pokazuje Lice Božije. Zapravo, ogledalo čovjekovog srca isijava refleksiju Boga koju čovjek uobličuje prema vlastitoj predodžbi. Drugim riječima, konture Lica Božijeg iscrtava duhovno-intelektualna spoznajna ravan čovjeka, za šta potvrdu nalazimo u riječima velikog gnostika Ejnul-Qozāta Hamadanija:

"Kada On, Slavljeni i Uzvišeni Sebe objelodani, On se pokaže u formi predodžbe u obličju u kojem motritelj želi." (Hamadānī, 1994, str. 303).

O predodžbenoj formi u kojoj Bog sebe očituje su, također, pisali Ibn Sina, Šejh al-Išrāq Suhrevardi<sup>1</sup>, Nedžmuddin Kubra, šejh Ibn Arebi i znameniti bosanski alim Abdullah ef. Bošnjak.<sup>2</sup>

Individualno iskustvo susretanja s Licem Božijim kojeg će šejh Suhrevardi u *Pripovijesti o zapadnom tuđinstvu* nazvati *Velikim događanjem*, moguće, ali ne nužno, može doživjeti svaki čovjek ukoliko uspije nadići uniformni dogmatski koncept vjerovanja i razviti u svome biću uprisutnjene autentične duhovne potencijale, pri čemu u realizaciji ovog iskustva izvanjski toposi, kao što su religijski kontekst, društveni kontekst i pozicija, obrazovni stupanj... nemaju nikakva udjela. Mjerilo uspostavlja Bog a prema dubini čovjekove otvorenosti za poniranje u vlastitu transcendentalnu beskonačnost. Otuda što je Božiji stvaralački čin neponovljiv, svaki čovjek predstavlja zaseban duhovni entitet, pa je stoga i moguće *Veliko događanje* autentično iskustvo neponovljivo u srcu druge osobe. Ta individualno proživljena istina koja ne prihvata obredoslovnu uniformnost niti je se može kontekstualizirati unutar njenih odrednica daje čovjeku mogućnost da svoje iskustvo iskazuje različitim riječima, i kroz taj individualni i neponovljivi dijalog s Bogom, jedino je i moguće doseganje slobode.

<sup>1</sup> Jezgro Suhrevardijevih simboličkih traktata je susret Racionalne duše sa Desetim umom/Anđelom Džibrilom koji se dešava u *Svijetu odraza* (ālam-e mesāl), kao u traktatima *Aql-e sorkh* (Purpurni um), *Āvāz-e par-e Jabrāil* (Eho Džibrilova krila) i sl.

<sup>2</sup> Traktat *Tajna jamačnog uvjerenja* (Serr al-jaqīn) govori o objelodanjenju Lica Božijeg prema predodžbenoj formi koju oblikuje čovjekov duhovni habitus.

Međutim, islamska povijest svjedoči da su ovu, na duhovnoj osvištenosti i autentičnosti utemeljenu slobodu govora koju Bog dopušta Svojim odabranicima, onima koje Kur'an označava sintagmom *Ūlul-elbāb*/oni koji uranjaju u srčiku stvari, glavom platili mnogi istaknuti mislioci i sufije, a najpoznatiji među njima su Mensur Halladž, Bajezid Bistami, Šejh al-Išrāq Suhravardi, Ejnul-Qozāt Hamadani.

I naravno bilo bi krajnje nepravedno kazati da je pitanje slobode bilo izazovno jedino za islamske mislioce. Svaka kreativna misao koja je posvjedočavala i zagovarala individualno unutarne iskustvo nastojala je u zametku biti ugušena umrtvljenim dogmatskim mišljenjem, bez razlike na religijski kontekst koji je kreirao takvo mišljenje. Primjer takvoga odnosa je također osebujna, neponovljiva ličnost kršćanske provenijencije, Meister Eckhart, protiv kojeg je pokrenut inkvizicijski postupak zbog promoviranja po vjeru opasnih učenja. Ali Eckhart nije doživio presudu za herezu jer je umro prije njezina sprovođenja.

### Molitva slobodnog srca

Poznata priča Mevlane Dželaluddina Rumija o *Poslaniku Musau i čobanu* upečatljivi je primjer susreta slobodnog i obredoslovnog vjerovanja. To je susret dva koncepta vjerovanja koja korespondiraju sa dva duhovna stupnja, *resaleta* oličenog u vjerovjesničkoj ličnosti Musaa i *velajeta* čiji je simbol čoban. Priča svojom suštinom podsjeća na kur'ansku pripovijest o susretu poslanika Musaa i hazreti Hidra, i moguće da je upravo ona poslužila Rumiju kao baza na kojoj je struktuirao radnju svoje priče. Naime, u perzijskoj književnosti su priče o poslaniku Musau i njegovim susretima sa iskrenim štovateljima Boga koji većinom pripadaju običnom puku veoma zastupljene.<sup>3</sup> Ali je ova po tumačenju koje joj je udahnio Rumi autentična. Također, Rumi akcenat stavlja na ezoterijsku ravan priče jer nigdje ne navodi kada se susret dogodio (okvirno znamo da je u doba Musaova poslanstva), niti gdje se dogodio, tako da to priči daje univerzalnost u odnosu na poruke koje se mogu učitati iz samog sadržaja.

Sažetak priče je sljedeći: Idući putem vjerovjesnik Musa ugleda čobana koji je zazivao Boga i svoju predanost i želju da služi Bogu je iskazivao riječima: "Gdje si Ti, da budem Tvoj sluga, sašijem Ti opanke,

<sup>3</sup> Revāyat-e Ibn Abd-e rabbe; revāyat-e Ibn Ebī al-Hadīd; Revāyat-e Hilye al-avliyā; Revāyat-e Ebū al-Fotūh; Revāyat-e Gazālī; Revāyat-e Attār.

počešljam kosu, operem odjeću, očistim Te od vaški, poljubim Ti ručicu, masiram nožicu, očistim Ti postelju, za Tebe žrtvujem sve svoje kože ...”. Musa upita čobana: “S kim to razgovaraš?” “S Onim Koji je Stvoritelj svega”, odvrati čoban. Musa, alejhis-selam, zaprepašten bogohulnim riječima koje je čuo, ljutito pokušava objasniti čobanu da je njegov govor nepristojan i neprimjeren. A suština Musaova prijekora bi se mogla sažeti u narednom stihu:

*Svijet cijeli usmrдио je smrad tvoga nevjerovanja,  
tvoje nevjerovanje poderalo je dibu vjerovanja.*

(M2: 1729)

Duboko postuđen i pogođen riječima koje mu je uputio jedan od Odabranih poslanika (*Ūlul-azm*) čoban uzdahnu iz duše i žalostan, pogute glave zaputi se u pustinju. A Musau od Boga stiže prijekor: “Zašto Moga roba rastavljaš od Mene? Jesi li ti došao da spajaš sa Mnom ili si došao da presjecaš veze? (M2:1720–1751)

Učitamo li u ovu Rumijevu priču elemente spomenute kur’anske pripovijesti o poslaniku Musau i hazreti Hidru, čoban je neko ko posjeduje hidrovsku spoznaju. Dakle, on simbolizira potpunog čovjeka čija relacija s Bogom počiva na prijateljevanju/*velajet*. Srce koje prijateljuje potpuno je udubljeno u Motrenje Lica Božijeg. Takvo stanje reflektira se u ponašanju čobana, koji obuzet ljubavlju, sasvim zaboravlja na vlastitu egzistenciju. On, čije ogoljeno srce boravi u duhovnoj bliskosti s Bogom, u svojim zazivanjima ozbiljuje razinu *ihsāna*, tj., komunicira s Bogom *kao da Ga očima svojim gleda*. Interesantno je da priča počinje riječima: *O Bože koji odabireš koga hoćeš!*, kojima čoban doziva Boga. Dijalog s Bogom, dakle, čoban uspostavlja u stanju potpune samosvjesnosti o svome stupnju *velajeta* što će Mevlana staviti do znanja na kraju priče, o čemu će biti govora kasnije. I upravo ta samosvjesnost mu omogućava slobodu da se Bogu obraća onako kako želi. Jer duhovna osviještenost je preduvjet slobode. Činjenica jeste da čoban u svojim molitvama “posvjetovnuje” Boga i svodi ga na ljudska mjerila zbog čega ga Musa, alejhis-selam, i optužuje za svetogrđe, ali on onu “nezastrtu istinu, što je došla neposredno iz Božijeg srca” (Eckhart, 1991, str.II) objelodanjuje riječima primjerenim njegovoj antropomorfističkoj ravni poimanja (*tashbīh*), kao što i Musa čobanov govor razumijeva u skladu sa svojim poslaničkim poimanjem, odnosno kroz ravan transcendiranja Boga

(*tanzīh*). Budući da je Bog s onu stranu *tashbiha* i *tanzīha* obje ravni su prema Božijem mjerilu istovrijedne:

*Svakome sam njegovu posebnu narav dao Ja.  
Svakome sam dao poseban način izražavanja.*

*Za njegov' to je pohvala, a tebi grdnja je.  
Za njegov' to je med, a za tebe otrov je.*

(M2: 1753–1754)

Na tragu toga, riječi priprostog čobana iz Rumijeve priče mogu se motriti u istom onom kontekstu u kojem su svoje čuvene *šathijate* "Ja sam Istina" i "Slava meni, kako je uzvišeno moje biće" izgovorili Mensur Halladž i Bajezid Bistami. I čoban i dva velika gnostika su riječi izrekli u stanju ekstatičkog zanosa, ali sa različitih ravni poimanja. I upravo u tom odsustvu jednoobraznosti, kroz autentično kreiranu molitvu srca sloboda se ispoljava kao stvaralački čin.

Naravno, taj molitveni stvaralački čin ne smije se ukorijeniti na ravni transcendiranja. Za Rumija sloboda nije puko transcendiranje slobode. Da bi sloboda bila realizirana u punini svoga značenja ona nužno mora svoju potvrdu naći na praktičnoj ravni života, kao djelatni čin. Objе ove ravni su se preklapile u ličnosti čobana. Čoban se ne obraća bilo kome, nego Onome koji je ishodište slobode. Dakle, ovim nam Rumi stavlja do znanja da se samo u odnosu na Boga može graditi ideja slobode. Sa druge strane, čobanova obraćanja Bogu pokazuju da on želi djelovati i svim svojim bićem biti u služanju Bogu kao Vrhovnome dobru, ali kroz slobodu u djelovanju (šivenje opanaka, češljanje kose, čišćenje od vaški...) koju mu je upravo Bog i dopustio, ili bolje kazano kojom ga je nadahnuo, a prema stanju njegove nutrine. U jednom objašnjenju koje upućuje Emiru Parvaneu Rumi kaže:

"Ja na svijetu tražim čovjeka kojeg ću djelu podučiti [...] A ti, kako ti djelo poznaješ kad od djelovanja nisi? [...] Ako neko ovim putem ne putuje i ako je prazan, a ja putujem i djelujem, kad će to vidjeti? [...] Od vremena Adema do Mustafe, neka su mu Božiji blagoslovi, namaz i post nisu se isto izvršavali, ali je djelo postojalo. Zato je to pojavnost djela, a djelo je suština u čovjeku (Rumi, 2011, str. 114).



Na tragu ovih riječi, iz načina na koji se čoban obraća Bogu i načina na koji svoje riječi želi sprovesti u djelo jasno je da je on dosegnuo stupanj *tajrīda*. I kada kaže Bogu za *Tebe žrtvujem sve svoje koze*, ova rečenica pokazuje njegovu predanost Bogu u stanju krajnje duhovne bliskosti, prije svega, na unutarnjoj ravni, odnosno da je on prije materijalnog dobra kojim raspolaže za Boga žrtvovao svoje biće i “dosegnuo krajnje mjesto, položaj, cilj, do kojeg može da stigne čovjek u svom kretanju prema uzvišenom Allahu” (Rumi, tom 3, 2016, str. 476):

*Ja sam prošao i Sidretul-munteha,  
kako na tu stranu odoh ima Hiljade godina.*  
(M2:1788)

I to stanje nutrine reflektiralo se u izgovorenoj rečenici – stihu.

U kontekstu gore navedenih Rumijevih riječi može se razumijevati i reakcija poslanika Musaa koji sa obredoslovne ravni razumijeva i tumači samom čobanu njegove riječi. Nadahnuće u vidu ukora koje je od Boga, budući da je on *Kelimullah*, došlo Musau bilo je nužno njemu samome da bi se suštini njegovoga bića objelodanio čobanov visoki duhovni stupanj i da bi lučio razliku između vjerovjesništva i *velajeta*, i što je možda i najvažnije da bi nadišao ravan ‘pokornosti’ i dosegnuo ravan ‘predanosti’ Bogu. Jer, kao što je ranije kazano, čoban je bio duhovno osviještena osoba i njemu je njegov stupanj bio poznat što se može zaključiti iz rečenice s početka priče: *O Bože koji odabireš koga hoćeš!* Čoban je, dakle, potpuno svjestan da je on kod Boga odabrani rob, te je kao takav i mogao razgovarati s Bogom u potpunoj slobodi koju mu je podarilo nepatvoreno vjerovanje. I zbog toga kada mu Musa kaže:

*Nevjerovanje ti prava je vjera, a vjera je svjetlo duše ti  
Ti si sretnik, a s tobom je sretan i svijet cijeli.*

*O slobodni čovječe! Bog čini ono što hoće.  
Idi i bez straha kaži što na jezik ti dođe.*

Čoban mu odgovara:

*O Musa, to stanje već prođoh ja,  
sada sam uronjen u krv svoga srca!*

(M2: 1785–1787)

I na kraju, ostaje pitanje zašto je Rumi odabrao baš čobana da bi kroz njegovu ličnost pokazao suštinsko značenje slobode u odnosu prema Bogu. Kako je kazano ranije u radu, sloboda u svojoj ontološkoj dimenziji znači potpunu oslobođenost čovjeka i od ovosvjetovnih i od onosvjetovnih kategorija. U tom kontekstu motreno čoban je neko ko nema nikakvu odrednicu ni na vanjskoj ni na duhovnoj ravni kojom bi ga se moglo svrstati u pripadnost bilo kojem religijskom pravcu, ideologiji ili skupini. Drugim riječima kazano, ne nosi nikakvu posebnu odjeću koja bi odavala njegov status; nije, primjera radi, odjeven u sufijsku hrku. Jer i sama *hrka* koja simbolizira pripadnost određenom sufijskom redu kao takva predstavlja jedan vid ne-slobode. On se, također izbavio iz obredoslovlja. Dakle, čoban ne pripada ni tekiji, ni džamiji. Također, nigdje u priči mu se ne pripisuju duhovne odrednice, u smislu da ga se naziva asketom, isposnikom, pobožnjakom i sl. Zapravo, njegova jedina odrednica vidljiva je iz pitanja u vidu prijekora kojeg Bog postavlja poslaniku Musau: *Zašto Moga roba rastavljaš od Mene?* Dakle, ono što određuje čobana jeste da je on *rob* Boga Uzvišenog. To je najuzvišenija odrednica koju je Bog namijenio Poslaniku da bi nam pokazao da je, kao mogućnost, može dosegnuti bilo koji čovjek: “Ne postoji značenje uzvišenije od robovanja, niti za vjernika ima imena potpunijeg i savršenijeg od imena *rob*. Zato je Bog, neka je veličanstveno Njegovo ime, opisujući noć Mi'rādža i najuzvišenije trenutke Poslanikove u njoj rekao: ‘Slavljeno je, čisto i uzvišeno Biće Onoga, Koji je noću odveo roba Svoga (Muhammeda), od Mesdžidi Harama do Mesdžidi Aksaa’ (Kur’ān, *al-Isrā*: 1) Da je postojalo ime uzvišenijega značenja od imena *rob*, Bog bi ga oslovio njime” (*Resāle-ye Qošeiriyye*, 1995, str. 306).

Ovim je Bog želio pokazati poslaniku Musau kako da se izbavi iz svoje obredoslovne ne-slobode. Dakle, čoban kao jedan priprosti neuki čovjek, naspram poslanika Musaa kome se Bog izravno obraćao, je slobodu bića zadobio ozbiljenjem stupnja robovanja u značenju potpune predanosti koja mu je omogućila da se oslobodi sebstva i da nadiđe i samu razinu *sidretul-munteha*. I u ovoj naizgled paradoksalnoj činjenici, da biti *rob*, zapravo znači biti zbiljski slobodan krije se značenje slobode kao čovjekova ontološkog određenja.

## Završno slovo

Sloboda kao odrednica čovjekova bića samo i jedino u odnosu na Boga ostvariva je i na ravni transcendiranja i na praktičnoj ravni. U kontekstu vjerovanja sloboda znači oslobađanje čovjekova bića od svega što bi ga moglo odvojiti od Boga. U tom smislu i obredoslovne forme prakticiranja religije predstavljaju vid ne-slobode ukoliko postanu same sebi svrha, a ne sredstvo dosezanja zbiljske spoznaje Boga. Kada čovjek dosegne stupanj metafizičke ogoljenosti (*tajrīd*) on u najdubljoj intimi doživljava iskustvo Božije prisutnosti koje iskazuje na način koji korespondira sa njegovom unutarnjom zbiljom. I u tom individualnom autentičnom dijalogu s Bogom jedino je i moguće dosezanje zbiljske slobode.

## Conclusive letter

Freedom as a determinant of man's being can only be realized in relation to God on the plane of transcending and the plane of the practical. In the context of belief, freedom means the freeing of man's being from all that which could separate him from God. In that sense the ritualistic forms of practicing religion present the aspect of non-freedom in case they become a purpose of their own, and not a tool for reaching true gnosis of God. When man reaches the degree of metaphysical dismantling (*tajrīd*) he in his deepest intimacy experiences God's presence which he expresses in a way that corresponds to his inward reality. Only in that individual authentic dialogue with God is it truly possible to attain real freedom.

## Freedom as the authenticity of belief

### Abstract

In this work we will treat the issue of freedom in its ontological aspect, as a category immanent to man which finds its true realization through man's relationship to the transcendental. That relation implies the inward consciousness and freedom of will in submission to God in every state which corresponds to the degree of metaphysical dismantling (*tajrīd*).

If man is in every state of his being turned towards only one God, he transcends the plane of ritualistic uniformity, which, also, presents one aspect of non-freedom. Man at the degree of Tajriid is freed from inside and he expresses his individual experience of God's presence in his own being in his unique and personal way, and authentic dialogue with God, just like in the story of the Messenger Moses and the shepherd. In that measure in which man is more alert and open to plunging into his own transcendental infinity, he is spiritually awakened, which is a foundational, precondition for the attainment of true freedom.

**Key words:** freedom, tajrid, non-freedom, messenger Moses, pastor, Rumi.

### Izvori i literatura

- Attār, Nīshābūrī, *Manteq al-teir*, moqaddame, tashīh va ta'liqāt Mohammad Rezā Shafī'i Kadkanī, Enteshārāt-e Sokhan, chāp-e avval, Tehrān, 2005.
- Attār, Nīshābūrī, *Tazkerat al-ouliyā*, be tashīh va tahshiye R. Nicholson, Enteshārāt-e Asātīr, Tehrān, 2000.
- Attar, Feriduddin Muhammed, *Ilahinama*, s perzijskog prevela: dr. Mubina Moker, Naučnoistraživački institut "Ibn Sina" Sarajevo/El-Kalem, Sarajevo, 2021.
- Bošnjak, Abdullah, *Tajna jamačnog uvjerenja*, Fondacija "Baština duhovnosti", Mostar, 1440/2019.
- Hamadānī, Einol-Qozāt, *Tamhīdāt*, taqđīm va tahqīq 'Afif 'Asīrān, chāp-e chahārom, Enteshārāt-e Manūchehrī, Tehrān, 1994.
- Jaspers, Karl: *Filozofija egzistencije*, Prosveta, Beograd, 1973.
- Meister Eckhart, *Knjiga Božanske utjehe (Traktati i propovijedi)*, preveo s njemačkog Ante Šoljić, 2. Izdanje, ITRO "Naprijed", Zagreb, 1991.
- Pournāmdāriyān, Taqī, *Aql-e sorkh* (Sharh va ta'vīl-e dāstānhā-ye ramzi-ye Sohravardī), Sokhan, chāp-e dovvom, Tehrān, 2011.
- Rumi, Dželaluddin, *Tajne uzvišenosti*, prijevod: mr. Munir Drkić, Bookline, Sarajevo, 2011.
- Rumi, Dželaluddin, *Mesnevija*, s perzijskog preveo i komentare napisao: Ahmed O. Mešić, Behram-begova medresa Tuzla, Tuzla, 2016.
- *Tarjome-ye Resāle-ye Qošeiriyye*, bā tashīhāt va estedrākāt Badioz-zamān Forūzānfar, Enteshārāt-e elmī va farhangī, Tehrān, 1995.