

Osnove prirodnog prava kod mu'tazilah: Izvori prirodno-pravne etike

Husein Kavazović

Reisu-l-ulema Islamske zajednice u BiH

Sažetak

Za mu'tazilah čovjek je prije svega djelatno biće koje stvara svoja djela. Njegova djelatna potencija temelji se na razumu, slobodnoj volji i slobodi izbora. Uzmemo li u obzir još i njihovo učenje o zaduženju u skladu s ljudskim mogućnostima, koje je skoro općeprihvaćeno u šerijatsko-pravnoj nauci, moguće je bar donekle sagledati domete njihovog utjecaja na razvoj prirodnog prava u ranom periodu kod muslimana. Na ovim temeljima izgrađena je zgrada pravne etike, koja čini temelj njihove pravne metodologije (uṣūl al-fiqh). U ovom radu cilj nam je propitati dosege do kojih su mu'tazilah došle u svojim raspravama, obzirom na raspoloživu literaturu koja nam stoji na raspolaganju i kojom ćemo se poslužiti.

Ključne riječi: razum i objava, slobodna volja, ljudsko djelo, Božija pravda, prirodno-pravna kvalifikacija, korektivna i distributivna pravda.

Mu'tazilah su svoj intelektualni napor primarno usmjerili na područje islamske teologije i etike. Po prirodi stvari, ovakav pristup nije mogao zaobići ni ona pitanja koja su usko vezana za položaj čovjeka u

svijetu općenito, kao i njegov status u odnosu na druge članove društva s kojima živi posebno. Vremenom su mu'tazilah, uz čisto teološke teme, razvijali i misao o ljudskom djelovanju (*al-af'āl*) i posljedicama koje iz takvog čina proizlaze, kako po samog čovjeka tako i po društvo u cjelini. Ovakav pristup otvorio je novo područje njihova istraživanja, u području jurisprudencije, kojemu su oni posvetili osobitu pažnju. Čini se da su mu'tazilah pravu pristupile iz dva pravca: iz pravca pisanog prava,¹ s jedne strane, i iz pravca prirodnog (nepisanog) prava, s druge strane. U ovom radu pokušat ćemo istražiti ovaj pristup i ukazati na neke aspekte ove tendencije.

1. Definicija i položaj šerijatskog i prirodnog prava kod mu'tazilah

Šerijatsko pravo, prema učenju mu'tazilah, predstavlja oblik pisanog prava (*ius scriptum*), koje ima uglavnom imperativni (obavezni) karakter. Prema njihovu shvatanju, šerijatsko pravo je nastalo kao izraz volje Zakonodavca (*Al-Ḥakīm*), Koji Svoju volju nameće putem obznanjivanja pravnog propisa (*al-ḥukm al-shar'ī*) u vidu objave (svetih spisa), vjerovjesničke interpretativne tradicije ili donošenjem pravnog propisa od strane zajednice (*al-ummah*) putem konsenzusa (*al-ijmā'u*).² Ovo su tri vrela u kojima, po mišljenju mu'tazilah, nastaje pravni propis (*al-ḥukm al-shar'ī*) dok je sve ostalo samo put (*al-ṭarīq*) kojim se vrši tumačenje pravnog propisa, kao što je pravničko pravo *al-ijtihād*.³ Pisano pravo je po svojoj prirodi nepokretno, statično, ono koje obavezuje iz generacije u generaciju, bilo da se radi o objavi, vjerovjesničkoj tradiciji ili konsenzusu zajednice ili pravnika.

Zadatak pisanog prava je da uspostavi jedan broj temeljnih, nepromjenljivih principa na koje se ljudski razum uvijek može pozvati, a u kojima su sadržane osnovne vrijednosti pravnog sistema.

Mu'tazilah su (po mišljenju Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī) pravnu nauku (*al-fiqh*) definirali kao „skup saznanja o šerijatsko-pravnim pro-

¹ Pod pisanim pravom ovdje podrazumijevamo i pravne propise koji su sadržani u Qur'ānu.

² Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. 'Alī b. al-Ṭayyib al-Baṣrī al-Mu'tazilī, *Al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), Vol. I, str. 7.

³ Isto, Vol. I, str. 6.

pisima“ (*jumlah min al-'ulūm bi aḥkām shar'īyyah*).⁴ Prema mu'tazilama, vjerozakon (*al-shar'u*) saznajemo preko vjerovjesnika, dok pravnu kvalifikaciju (*al-ḥukm al-shar'ī*) ljudskog čina saznajemo preko razuma. Pravna kvalifikacija ne predstavlja sāmo djelo,⁵ jer se te kvalifikacije odnose na izvršioca,⁶ pa se kaže da je pravna kvalifikacija ljudskog postupka takva da je on (tj. postupak): dobar ili loš; odnosno da je kao takav: dopušten, naređen ili zabranjen.⁷

Prema mu'tazilama, šerijatsko-pravni propisi se saznaju putem pravne nauke (*al-fiqh*), koju oni također ubrajaju u dio⁸ vjerozakona. U određenim pitanjima, pravna nauka mora biti predmet interesa svih obaveznika, kao što je obredoslovlje (*al-'ibādāt*), dok u drugim pitanjima, kao što su privatno-pravni poslovi (*al-mu'āmalāt*), može biti predmet interesa učenih ljudi.⁹ Vjerozakon ima dva aspekta: teorijski ili znanstveni (*al-'ilm*) i praktični ili konkretni aspekt (*al-'amal*).

Teorijski dio vjerozakona se bavi principima (*uṣūl al-fiqh*), dok se praktični bavi partikularijama, pojedinačnim pravnim pitanjima praktične naravi (*furu' al-fiqh*).¹⁰

Pisana prava (*ius scriptum*) i vjerozakoni (*al-sharā'iu*) za predmet proučavanja uzimaju pojedinačna pravna pitanja, dok su prirodno pravo (*ius natulale*) i teologija (*uṣūl al-dīn*) kao i metodologija prava (*uṣūl al-fiqh*), kao njen produkt, okrenuti otkrivanju pravnih principa na kojima počiva pisano pravo. Prirodno pravo, kao i teološka znanost, za svoj temelj, kao polaznu tačku, uzimaju razum.¹¹ Mu'tazilah to jasno naglašavaju.

⁴ Isto, Vol. I, str. 4.

⁵ Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, str. 184.

⁶ Vidi raspravu o tome kod: Al-Qādī 'Abd al-Jabbār, „Al-Shar'īyyāt“ u: *Al-Mughnī: Fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl* (Cairo: Dār al-Misriyyah li al-Ta' līf wa al-Tarjamah, 1960), Vol. XVII, str. 104–105.

⁷ Al-Qādī 'Abd al-Jabbār, „Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn“ kod: Muḥammad 'Ammārah, *Rasā' il al-'Adl wa al-Tawḥīd* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1988), str. 198; Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, str. 183; 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1996), str. 76.

⁸ Al-Qādī 'Abd al-Jabbār, „Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn“ kod: Muḥammad 'Ammārah, *Rasā' il al-'Adl wa al-Tawḥīd*, str. 198.

⁹ Isto, str. 199.

¹⁰ Isto, str. 272.

¹¹ 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-Firaq wa al-'Aqā' id al-Islāmiyyah*, str. 112.

Spoznaja teoloških istina i principa, smatraju oni, moguća je isključivo razumom.¹² Samim Vjerozakonom, bez razuma, bez razmišljanja (*al-tafakur*) i spekulacije (*al-nazr*) nije moguće doći do spoznaje Božije jednoće i pravde,¹³ kao ni postulata na kojima počiva ljudska spoznaja, kao ni do znanja, koje mjesto zauzima čovjek u odnosu na Boga i svijet koji ga okružuje.

Iako su mu'tazilah primijetile da pored pisanog prava (*ius scriptum*) postoji i prirodno pravo (*ius naturale*), oni ga nisu jasno definirali kao što su to učinili s pisanim pravom. Mu'tazilah su svoje rasprave, putem teologije, usmjerili ka sadržaju prirodnog prava u učenju o razumu, iz čega su izveli učenja o slobodnoj volji, prirodi obavezivanja, prirodi ljudskih postupaka, djelatnoj potenciji i sposobnosti, lijepom i ružnom i sl.¹⁴ Ova učenja mu'tazilah, zasnovana na razumu, daju nam za pravo da se složimo sa tvrdnjom Franza Neumanna „da je svaka prirodno-pravna teorija utemeljena na gledištu da je čovjek racionalno stvorenje“.¹⁵

2. Izvori prirodno-pravne doktrine i njihovo postuliranje kod mu'tazilah

Iz rasprava koje su nam dostupne da se primijetiti da su mu'tazilah imali potpunu svijest o tome da pisano pravo svoje ishodište nalazi u principima koje uspostavlja razum. Uloga objave, prema mišljenju jednog dijela mu'tazila, svodi se na obznanjivanje onoga do čega je došao razum,¹⁶ u otkrivanju principa i pravila. Također, ulogu objave oni vide i

¹² 'Abd al-Jabbār, *Al-Uṣūl al-Khamsah*, str. 66.

¹³ Jārullah Abū Qāsīm Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī, *Al-Minhāj fī Uṣūli al-Dīn* (Beirut: Al-Dār al-'Arabiyyah li al-'Ulūm, 2007), str. 67; Al-Qādī 'Abd al-Jabbār, „Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn“ kod: Muḥammad 'Ammārah, *Rasā' il al-'Adl wa al-Tawḥīd*, str. 263; 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1996), str. 39; Al-Qādī 'Abd al-Jabbār, „Al-Shar'iyyāt“ u: *Al-Mughnī: Fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*, Vol. XVII, str. 93.

¹⁴ Vidi o tome više: Al-Qādī 'Abd al-Jabbār, „Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn“ kod: Muḥammad 'Ammārah, *Rasā' il al-'Adl wa al-Tawḥīd* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1988), poglavlje o Božijoj pravdi i dalje.

¹⁵ Franz Neumann, *Demokratska i autoritarna država* (Zagreb: Naprijed, 1992), str. 290.

¹⁶ Ukoliko uporedimo ove stavove sa stavovima koje je iznosio Ciceron, zakon je najviši razum usađen u prirodu, koji nalaže ono što treba činiti, a zabranjuje ono što je protivno tome. Kada se postavlja pravo, kaže Ciceron, krenuti treba od najvišeg

u potvrđivanju moralnih vrijednosti za neke postupke, koji su sumnjivi, ali bez toga da objava utvrđuje stvaralačku vrijednost tim postupcima. Svaki ljudski čin ima vrijednost po sebi.¹⁷ Prema mu'tazilama, razum je osnova spoznaje (*al-ma'rifah*) i temelj za provjeru ispravnosti predaje (*al-sam'u*).¹⁸ U konfliktu ova dva izvora, mu'tazilah prednost daju razumu nad predajom.¹⁹

Stavljajući razum u centar, smatrajući ga ishodištem prirodno-pravne doktrine, samo od sebe se nameće pitanje: nisu li mu'tazilah položile prvi temelj koji bi nas odveo nekoj vrsti sekularizacije prava u muslimanskoj zajednici?

Tragovi koji bi eventualno mogli ukazivati na to morali bi se tražiti u dva principa koji su temelj njihove teološke i prirodno-pravne doktrine: učenje o pravdi (*al-'adl*) i učenje o obećanju i prijetnji (*al-wa'adu wa al-wa'id*). Posmatrajući ova dva principa, s aspekta prirodno-pravne

zakona, koji je rođen prije li je napisan i jedan zakon ili uopće osnovan i jedan grad. Vidi: Zdravko Lučić, *Ciceron i prirodno pravo* (Sarajevo: Pravni fakultet Univerziteta u Sarajevu, 2006), str. 87–88.

¹⁷ 'Abd al-Karīm 'Uthmān, *Nazariyyah al-Taklīf: Ārā' al-Qādi 'Abd al-Jabbār al-Kalāmiyyah* (Beirut: Mu'asasah al-Risālah, bez godine izdanja), str. 105, dostupna na: www.ia60167.us.archive.org, posjećena 06. 10. 2017.

¹⁸ Čini se da je najdalje u tome kod mu'tazilah otišao 'Amr ibn Baḥr al-Jāhiz (u. 869), koji je zagovarao mišljenje da je razum osnova za spoznaju i uspostavu validnog argumenta, a da su osjetila posmatranja i eksperimenta (*al-'ayān*), kao i predaja (*al-khabar*), samo pomoćna sredstva na tom putu. Vidi: Maḥmūd Kāmil Aḥmad, *Mafhūm al-'Adl fi Tafīr al-Mu'tazilah li al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1983), str. 53; M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije* (Zagreb: August Cesarec, 1990), Vol. I, str. 234–235.

¹⁹ Pri utvrđivanju pravnih propisa (*al-aḥkām al-shar'iyyah*) od strane pravnika, Abū Ḥusayn al-Baṣrī jasno ističe da se prvo mora krenuti od razuma i vidjeti kakvu pravnu kvalifikaciju nekom djelu on daje. Nakon toga, tek treba vidjeti da li je dopušteno da se mijenja pravna kvalifikacija do koje je došao pravnik, oslanjajući se na razum. Odnosno, da li u šerijatskim dokazima postoji nešto čemu bi se dala prednost u odnosu na onu pravnu kvalifikaciju, koju je utvrdio razum? Također, promjena u stavu pravnika, prema pravnoj kvalifikaciji djela, mora se dogoditi pod uvjetom da pravnik bude svjestan toga da je došlo do promjene opće koristi (*al-maṣlaḥah*) u odnosu na ono što je utvrdio razum. Odnosno, da mu bude jasno da do promjene koristi ne bi moglo doći a da nas o tome ne obavijesti Uzvišeni Bog. Tek pošto se nađe dokaz u Šerijatu, koji ukazuje na promjenu opće koristi, pravnik će utvrditi pravnu kvalifikaciju shodno šerijatskom dokazu. Vidi: Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. 'Alī b. al-Ṭayyib al-Baṣrī al-Mu'tazilī, *Al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh*, Vol. II, str. 343.

doktrine, uviđamo da oni zagovaraju nemogućnost promjene ustanovljenog principa lijepog i ružnog, obećane nagrade i zapriječene kazne, čak i od strane samog Boga, jer bi to poništilo Njegovo obećanje nagrade i kazne,²⁰ a Bog ne iznevjerava Svoja obećanja.²¹ Čini se, kako to zaključuje Nerkez Smailagić, da mu'tazilah preko principa obećanja nagrade i prijetnje kaznom, za koji on tvrdi da predstavlja praktičnu teologiju, pokušavaju ustanoviti nepromjenljivo prirodno pravo, kao normativni izraz pravde, kojega ni sami Bog ne želi mijenjati.

Suštinu prirodnog prava čini pravda, a ona je uvijek u skladu s ljudskim razumom. Svi ljudi, kao racionalna bića, podjednako su potčinjeni principima prirodnog prava, čija su načela vječna i nepromjenjiva. S obzirom na to da je razum mjerilo po kome se otkriva Božija volja, jasno je gdje je prevaga u odnosu na predaju (*al-sam'u*), koja ima potrebu za interpretacijom razuma, kako bi se njena primjena mogla produžiti u vremenu. Ipak, sasvim je jasno da mu'tazilah na prirodno pravo ne gledaju onako kako su to zagovarali evropski mislioci novog vijeka.

Mu'tazilah su prihvatile koncept prirodnog prava, ali je sasvim jasno da njihov koncept prirodnog prava nije ateističke već teističke naravi. Naturalizam u pravu, kojeg su zastupali mu'tazilah, temeljio se na uvjerenju da Bog uspostavlja prirodne zakone i daje prirodno pravo čovjeku, koje nije odvojeno od njega. Bog koji je stvorio svijet uspostavio je prirodne zakone, putem kojih se odvija razvojni ciklus, bez promjene u Njegovom stvaranju. Čovjek nije u mogućnosti da mijenja prirodno pravo, njegova djela su limitirana, a njegova sloboda ograničena na mogućnosti u okviru prirodnog prava.²²

Prema mu'tazilama, iako je razum samostalan, aktivni element u ljudskom prosuđivanju i odlučivanju spram koristi koju vidi, on je, ipak, preko akta stvaranja, vezan za Božiju volju. I pored toga, valja naglasiti, a to ne bismo smjeli zaboraviti, da su mu'tazilah uz ovo priznanje ipak pokušali odrediti granicu Božijoj volji; Bog može željeti samo dobro,

²⁰ Vidi: Qur'ān, sura Qāf, 29. ajet: „Moja Riječ se ne mijenja i Ja nisam prema robovima svojim nepravičan.“ *Kur'an: originalni tekst s prijevodom Besima Korkuta* (Sarajevo: El-Kalem, 2017), str. 518.

²¹ 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Madhāhib al-Islāmiyyīn*, III izdanje, Vol. I, str. 56.

²² Vidi: Richard C. Martin i drugi, *Defenders of Reason in Islam*, (Oxford: Oneworld Publications, 1997), str. 189–190.

kako zaključuje kadija 'Abd al-Jabbār.²³ Prirodno pravo, koje je Bog dao čovjeku, realizira se neovisno, bez obzira na religijsku ili etničku pripadnost jedinke. Ono ne prepoznaje izuzetke već funkcioniра prema Božijoj zakonitosti, koju je On uspostavio.

Iako mu'tazilah nisu koristili pojam prirodno pravo, oni su u svojim raspravama razvijali doktrinu koja se temeljila na postuliranju onoga što je Muḥammad Asad nazvao pojmom „prirodnog stanja“, na kojem počiva specifična narav čovjeka. Ovu našu tvrdnju, između ostalog, potvrđuje i činjenica da je kadija 'Abd al-Jabbar, u svom djelu *Faḍā' il al-I'tizāl wa Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, u odjeljku pod naslovom: O nužnosti slijeđenja prirodnog stanja (*Fi Mulāzimah al-Fiṭrah*), u komentaru 30. ajeta iz poglavlja *Al-Rūm*, osvrnuo se na ovaj problem.²⁴

Teorija prirodnog prava razvija se na doktrini o postojanju sistema prirodno-pravnih normi koje nisu zasnovane na odluci suverene moći, koja svoju snagu nametanja crpi iz prirodnog stanja čovjeka. Mu'tazile su, a to je sasvim vidljivo, nastojali pronaći odgovor na pitanje o postojanosti univerzalnih pravila, koja ne bi bila nametnuta od strane suverene moći, već bi proizlazila iz čovjekovog prirodnog stanja (*al-fiṭrah*). Oni su smatrali, iako ne eksplicitno, da je postojanje takvog stanja moguće, što se da naslutiti iz komentara od Abū al-Qāsima Maḥmūd bin 'Umar Al-Zamakhsharī (1075–1144), ukoliko se prihvati činjenica da je čovjek obdaren razumom, koji je u stanju da luči istinu od neistine. Al-Zamakhsharī, u svom komentaru Kur'ana, pojam Božija narav (*Fiṭratullah*) objašnjava kao nužno postojanje „prirodnog stanja“, koje je, samo po sebi, predisponirano da prihvati vjeru u jednog Boga i da slijedi put islama, jer je to primjereno ljudskom razumu.

Po njemu, kur'anska konstatacija „da nema izmjene u Božijem stvaranju“ u osnovi znači da nema promjene niti u činu stvaranja niti u stvorenom. Drugim riječima, ljudsko prirodno stanje je imuno na bilo kakve izmjene koje bi mogle doći spolja ili promjenom iznutra.²⁵ Ako bismo prihvatili teoriju, koja se razvijala unutar mu'tazilijskog učenja, da je prirodno pravo izvedeno iz ljudske prirode, to bi onda nedvojbeno značilo da su pravo na život, pravo na slobodu, pravo na priznanje i pravo

²³ 'Abd al-Jabbār, *Al-Uṣūl al-Khamsah*, str. 69.

²⁴ 'Abd al-Jabbār, *Faḍā' il al-I'tizāl wa Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, Tūnis: Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1974), str. 189–196.

²⁵ Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf* (Beirut: Dār al-Marefa, 2009), str. 830.

na vlasništvo prirodna prava čovjeka. Konsekventno tome, to bi značilo da je učenje o ciljevima prava, koje je inauguirao imam Dhia' al-Dīn 'Abd al-Malik ibn Yūsuf al-Juwaynī imam al-Ḥaramayn (1028–1085) i njegov učenik Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1056–1111), a koje je usavršio Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shaṭībī (1320–1388), bio samo logičan slijed stvari.

Smatra se da je Mu'ammār bin 'Abbād (u. 830) bio prvi koji je unio naturalističku perspektivu u muslimansko mišljenje. On je smatrao da je Bog stvoritelj materijalnih dijelova prirode, dok akcidencija nastaje samim djelovanjem materije: sunca, vatre, vjetra i sl. Na drugoj strani, Abū 'Uthmān 'Amr ibn Baḥr al-Kinānī al-Baṣrī al-Jāḥiẓ (776–869) smatrao je da priroda ima svoju neovisnu narav.

Koncept prirodnog prava, kojeg su razvijali mu'tazilah, razlikovao se od onoga kojega su razvijale evropske škole prirodnog prava. Mu'tazilah su smatrali da je prirodni zakon stvoren od Boga, a ne od strane nezavisne sile. Bog je stvorio svijet, po učenju mu'tazilah, i postavio prirodni zakon po kome se on i dalje razvija. Čovjek koji je dio tog svijeta ne može izaći iz okvira prirodnog prava, on je, kako je tvrdio Al-Jāḥiẓ, limitiran prirodnim pravom.

Štaviše, čovjekova sloboda je ograničena na stvari koje su moguće po prirodnom pravu. Prirodno pravo ne ovisi o pojedincu, grupi ili nekom religijskom učenju. Mu'tazilah su učili da svaki čovjek, makar bio i nevjernik, ukoliko marljivo radi, može postati bogat, dok će musliman koji je lijen biti siromah. Prema mišljenju mu'tazilah, u prirodnom pravu nema promjena, shodno kur'anskom ajetu: „A ti nećeš u Allahovom zakonu izmjene naći“ (Al-Ahzab, 62).²⁶

Teorija o prirodnim pravima čovjeka, koju je moguće iščitavati iz radova mu'tazilah, otvorila je jedno drugo pitanje; pitanje postuliranja prirodnog prava u samoj zajednici (*al-jamā'ah*). Mu'tazilah su bili primorani da ovo pitanje razriješe razvijanjem teorije konsenzusa ili suglasja u zajednici (*al-ijma'*), ili uvjerenjem većine (*qawl al-muntashir*)²⁷ da prirodna prava treba da važe, da se priznaju i garantiraju.

Na tom putu pred njima se pojavio jedan problem koji je tražio rješenje, kako bi teorija prirodnih ljudskih prava mogla da se održi u zajednici. Trebalo je pronaći kariku koja nedostaje, a koja bi mogla

²⁶ Richard C. Martin i drugi, *Defenders of Reason in Islam*, str. 189–190.

²⁷ Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamid*, Vol. II, str. 68.

spojiti učenje o prirodnom pravu i teoriju konsenzusa ili suglasja u zajednici. Takvo jedno postuliranje prirodnih prava u zajednici nije moguće ostvariti bez, kako su to mu'tazilah uočili, upotrebe prinude, tj. postojanja elementa političke moći. Oni su prazninu koja se pojavila između prirodnih prava čovjeka, koja su utemeljena u njegovoj naravi (*ius naturale*) i njihovog postuliranja u zajednici konsenzusom, kao formalni oblik prava (*ius scripta*), popunili učenjem o principu koji glasi: *naređivanje dobra i odvrćanje od zla*.

Vjerovatno su mu'tazilah bili među prvima koji su otvorili važno pitanje koje se tiče izvora prava. Oni su ustanovili da savremeno pravo počiva na tri međusobno povezana elementa, koji su neraskidivi, i koji čine organsku cjelinu. To su: prirodno-pravni element (prava sadržana u ljudskoj prirodi svake jedinice); formalno-normativni element (priznate norme koje važe u zajednici ljudi); i element političke moći (koji se prenosi na vlast da nadzire poštivanje zagarantiranih, priznatih, ljudskih prava od strane zajednice svakom pojedincu).

Nema sumnje da su mu'tazilah prihvatili da prirodno-pravni element čini osnovu koja tvori sistem ljudskih prava i obaveza, koje utemeljuje razum. Razum je, kako uče mu'tazilah, taj koji očitava „prirodno stanje“ kroz intuitivnu sposobnost, kako zaključuje Muhammad Asad, da uoči razliku između pravog i pogrešnog, između lijepog i ružnog.²⁸

Ono što se da izvesti iz učenja mu'tazilah jeste to da je čovjek nosilac prirodnih prava koja proizlaze iz njegove ljudske nepromjenjive prirode i neotuđive naravi, kako ih je Bog sazdao, i koja ih zahtijeva. Međutim, kako ta prava čovjek kao takav ne može zahtijevati od sebe samoga, nužno je da taj zahtjev bude upućen prema drugome od koga se očekuje da ih akceptira i prizna. To priznanje je preneseno na zajednicu (*al-jamā'ah*) koja putem konvencije (*al-jumhūr*), kroz formalno pravnu normu (*al-ḥukm*), garantira prirodna prava i osigurava preko elementa političke moći,²⁹ da se ona poštuju.

²⁸ Vidi: Prijevod Kur'ana sa tefsirima i komentarom na bosanski jezik, sura Al-Rūm, 30. ajet (Sarajevo: Bemust, 2001), Knjiga VII, str. 1747.

²⁹ O elementima političke moći vidjeti više kod: Abū al-Ḥasana al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-Šulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah* (Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah, 2010), za koga Nerkez Smailagić u svom djelu *Uvod u Kur'an* (Zagreb: Medicinska naklada, 1975), str. 153, navodi da je pripadao učenicima mu'teziljske škole.

3. Položaj Objave u odnosu na razum kod mu'tazilah

Teorija o izvorima prava, koju su mu'tazilah razvijali, otvorila je još jedno važno pitanje na koje su oni morali dati odgovor, a radi se o pitanju pozicije objave (*al-wahy*), u odnosu na razum. Njihov odgovor, do kojega su došli, bio je za neke neočekivan. Na samom početku čini se neophodnim odmah razjasniti poziciju koja je zauzeta na relaciji tradicionalisti-racionalisti.

Tradicionalisti (*ahl al-ḥadīth*) vjeruju da je čovjek stvoren razumnim i da se od njega očekuje da se koristi razumom, dok na drugoj strani racionalisti (*al-mu'tazilah*) ne poriču autoritet objave. Problem nastaje u trenutku kada treba zauzeti stajalište o ulozi objave i razuma u saznanom procesu. Tradicionalisti smatraju da je objava ta koja predstavlja polaznu tačku u saznanom procesu, dok racionalisti drže da je to razum. Tradicionalisti smatraju da je objava dobro, jer ju je Bog objavio, dok racionalisti, na drugoj strani, smatraju da ju je Bog objavio, jer je ona dobro po svom sadržaju, po sebi.

U svojim istraživanjima, koja su se odvijala tokom vremena, mu'tazilah su ovom aspektu prilazili s različitih pozicija. Istraživanja su vršena na polju teologije, prava kao i na polju egzegze Kur'ana. Za mu'tazilah, kako navodi dr. Adnan Silajdžić, razum je izvor moralnih kvalifikacija ljudskih čina,³⁰ što u isti mah uključuje i pitanja pravnog karaktera. Pravni teoretičari koji su pripadali ovoj školi jasno su isticali da je pravno-valjano, odnosno pravno-nevaljano djelo određeno razumom.

Abū al-Hudhail al-'Allāf (752–840) bio je prvi koji je objasnio ulogu u kojoj razum može biti od koristi u rješavanju vjerskih pitanja. Po njemu, to su pitanja koja daju odgovor o nužnosti postojanja Boga i nužnosti iskazivanja zahvalnosti Bogu, ali i ona pitanja koja se tiču lijepog i ružnog u ljudskim postupcima.³¹ Razum je sposoban spoznati dobru ili lošu stranu ljudskih postupaka, te se svaki ljudski čin ima, prije svega, pripisati čovjeku, a ne Bogu. Adresiranje ljudskih postupaka na čovjeka od strane mu'tazilah jasno nam govori da su oni smatrali da razum nije savršen, da njegov izbor u djelovanju nije uvijek dobar i koristan po čovjeka. Na drugoj strani, oni su vjerovali da je Bog izuzet od svake nesavršenosti; da Bog ne želi činiti nepravdu ljudima, pa se

³⁰ Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, str. 183.

³¹ Richard C. Martin i drugi, *Defenders of Reason in Islam*, str. 187.

Bog zbog toga ne miješa u ljudske postupke. Optužbe, koje se mogu čuti od njihovih oponenta, da su mu'tazilah ravnodušni prema objavi, da smatraju da se sve može saznati iz razuma, ne stoje. Naprotiv, oni su smatrali da razum nije dovoljan, da čovjek ne može baš sve saznati iz razuma i on ne daje cjelovitu sliku ljudskih obaveza. Tačno je da ljudi pomoću razuma mogu doći do spoznaje da Bog postoji i da su oni obavezni zahvaljivati Bogu, ali u obrednim stvarima razum ne daje cjelovitu sliku znanja.

Abū Hāshim al-Jubā'ī (861–933) smatrao je da se objava ima vezati za moralno-etičku i obrednu stranu, a vjerovjesnici su tu da poučavaju stvarima vjere. Muḥammad bin Ṭufayl (1105–1185) došao je do sličnog zaključka u svom traktatu pod naslovom *Ḥayy ibn Yaqzān*.³² Za razliku od Abū al-Ḥasana al-Ash'arīa (u. 936), a donekle i Abū Maṣūra Māturīdīa (853–944), koji je smatrao da razum zauzima neutralnu ulogu naspram kvalifikacije ljudskog čina, mu'tazilah su smatrali da razum ima aktivnu ulogu, te da je razum mjerilo kvalifikacije svakog djela, dozvoljenog ili zabranjenog.

Za njih je, kako primjećuje dr. Adnan Silajdžić, temeljni princip spoznaje ideja Dobra i Istine, koje su položene u ljudskoj naravi. Oni su ljudski razum, kaže on, definirali kao: sposobnost sticanja znanja odnosno usmjeravanja ka moralnom životu. Razum, prema shvatanju mu'tazilah, ima dvojaku ulogu, spekulativnu i praktičnu, zaključuje dr. Adnan Silajdžić.³³

Odnos između razuma i objave u učenju mu'tazilah moguće je sagledavati i iz perspektive kur'anske egzegeze (*al-tafsīr*). Mu'tazilah su tekstu Kur'ana prilazile kao Božijem govoru, koji je stvoren (*Al-Qur'an makhluq*).³⁴ Njihov pristup tumačenju Kur'ana bio je s pozicije razuma, racionalnih teologijskih postavki, kojima se željela od njega odstraniti

³² Richard C. Martin i drugi, *Defenders of Reason in Islam*, str. 188.

³³ Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, str. 204.

³⁴ Vidi o tome više u knjizi od: 'Alī Hātīm al-Ḥasan, *Al-Taḥkīr al-Dalālī 'inda al-Mu'tazilah* (Baghdād: Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyyah al-'Āmmah, 2001), str. 60–61. Autor je posvetio djelo pitanju poimanja jezika kod mu'tazilah. Na spomenutim stranicama autor iznosi razliku u gledanju na govor između Abī 'Alī al-Jubā'īa i kadije 'Abd al-Jabbāra al-Hamadānīa. Za Abī 'Alī al-Jubā'īa govor su pokreti koji odzvanjaju u vazduhu i koji se čuju kao govor. Na drugoj strani kadija 'Abd al-Jabbār al-Hamadānī smatra da je govor skup glasova kojima narod obavještava (sagovornika) o njihovim ciljevima.

svaka mogućnost mitološke recepcije njegovog štiva.³⁵ Nerkez Smailagić u svom djelu *Uvod u Kur'an* citira 'Amr bin Baḥr al-Jāḥiẓa (776–869), koji kaže: „Ne prepuštajte se mnogobrojnim tumačima Kur'ana koji stoje na raspolaganju običnom puku i koji odgovaraju na svako pitanje. Mnogi od njih odgovaraju bez utemeljenja u tradiciji. Sve što nas takav tumač više iznenađuje (svojim tumačenjima) to je simpatičniji slušaocima.“³⁶ Mu'tazilah nisu prihvatile, u svom tumačenju Kur'ana, metodu koja se temelji na fantastičnim slikama – pripovijestima. Njihov pristup temeljio se na pouzdanim predajama od Vjerovjesnika, a. s., i pouzdanih učenjaka o pravdi i Božijem jedinstvu, kako to zaključuje Jārullah Maḥmūd al-Zamakhsharī (1075–1144),³⁷ te na filološkom pristupu.³⁸ U poređimo li djela dvojice glasovitih komentatora Kur'ana Jārullaha Maḥmūda al-Zamakhsharīa (i njegovog komentara Kur'ana *Al-Kashāf*), te Muḥammada bin Ḥabiba al-Māwardīa (972–1058) (i njegov komentar Kur'ana *Al-Nukat wa al-'Uyūni*), vidjet ćemo da su u potpunosti oslobođeni mitološke, biblijske fantastike. Njih karakterizira hladan, racionalan pristup, zasnovan na pouzdanim predajama od ljudi, koje je moguće provjeriti, i pravilima arapske filologije i lingvistike.

Sagledavajući odgovor mu'tazilah o odnosu objave naspram šerijatskog prava (koje se konstituira na tri spomenuta elementa: prirodno-pravnom, formalno-normativnom i elementu političke moći) možemo doći do zaključka da su oni smatrali da je uloga objave da ukaže na njihovo postojanje. Bog nam ih putem objave otkriva, ali ih on ne konstituira. Njihov jedini konstituent jeste ljudska sposobnost da koristi svoj razum i volju kojima se zatvara svaki govor o izvoru prava.

Jedno od pitanja koje ćemo ovdje samo uzgred spomenuti, jer zahtijeva dužu elaboraciju, glasi: šta su mu'tazilah podrazumijevali pod pojmom razuma; da li pojedinačnu pojavu vezanu za osobu ili nešto drugo? Kada oni govore o ulozi razuma koji bi imao svoju refleksiju na društvena pitanja, a to gotovo uvijek ima veze s pravom, pod pojmom su razuma podrazumijevali saznanja, uvide, ono do čega bi došao skup

³⁵ Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, str. 154; Enes Karić, *Kako tumačiti Kur'an* (Sarajevo: Tugra, 2005), str. 71.

³⁶ Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, str. 145.

³⁷ Isto, str. 151.

³⁸ Vidi o tome više kod: Enes Karić, *Kako tumačiti Kur'an*, str. 95–105.

razumnih ljudi (*ijmā'u al-'uqalā'*). Ovakvo stajalište je na najbolji način sazeo Abū Sulaymān al-Sijistānī (932–1000), u riječima: „Ne pripada razum, sa svim što on podrazumijeva, nikome od nas pojedinačno, već je on svih ljudi“.³⁹ Ovaj pogled na poziciju ljudskog razuma u društvu otvara nam neslućenu mogućnost uređenja odnosa putem zakonodavne legislative, jer bi tada i pravo bilo skupina odredbi do kojih je došao skup razumnih ljudi. Donošenje odluka, važnih za društvo, na način da su one proizvod skupa razumnih ljudi, ojačalo bi propise i produžilo njihov rok trajanja, jer bi se na ovaj način zadovoljili različiti interesi u društvu.

Prema mu'tazilama, takav razum je onaj koji u ime ljudskog prirodnog stanja artikulira svoje zahtjeve prema zajednici, ali oni (zahtjevi) još ostaju u sferi teorijskog sagledavanja koje je moguće aktivirati tek voljom za priznanje i poštivanje ljudskih prirodnih prava, upućenih zajednici da ih akceptira i potvrdi. Ovim su mu'tazilah otvorili novo pitanje: pitanje odnosa ljudske i Božije volje.

4. Slobodna volja kod mu'tazilah

Prije nego se usredsredimo na pitanje čovjekove volje i njenog utjecaja na kvalifikaciju ljudskih djela, neophodno je kazati nekoliko riječi o ljudskoj djelatnoj potenciji (*al-istaṭā'ah*) onako kako su je mu'tazilah razumjele. Pojam djelatne potencije (mogućnosti) spomenut je u Kur'anu u poglavlju Āl 'Imrān (97. ajet), s tim da i u drugim poglavljima postoje slični ajeti: „Hodočastiti hram dužan je, Allaha radi, svako onaj ko je u mogućnosti...“

Prema mišljenju mu'tazilah, djelatna potencija predstavlja sposobnost djelovanja, što je neophodno da se nađe kod aktivnog djelatnika (*al-fā'il*), prije samog djela. Kadija 'Abd al-Jabbār al-Hamadānī smatra da je spomenuti ajet najrelevantniji dokaz da je postojanje djelatne potencije neophodno prije samog djelovanja.⁴⁰

Mu'tazilah su odbijali mogućnost obavezivanja ljudi u onome što oni ne bi bili u stanju izvršiti, zbog izostanka djelatne sposobnosti. Po pitanju čovjekove djelatne potencije i njene prisutnosti kod obaveznika (*al-mukallaḥ*), među samim mu'tazilama postoje dva oprečna stava.

³⁹ Ḥusnī Zīnah, *Al-'Aql 'inda al-Mu'tazilah*, str. 49.

⁴⁰ Maḥmūd Kāmil Aḥmad, *Maḥmūd al-'Adl fī Tafsīr al-Mu'tazilah li al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1983), str. 293.

Abū al-Hudhail al-'Allāf (752–840) smatrao je da djelatna potencija u djelatniku, a samim time i u obavezniku, nikada ne iščezava, već da je ona stalno, latentno prisutna. Suprotan stav zauzeo je Abū al-Qāsim 'Abdullah al-Balkhī al-Ka'bī (u. 931), koji smatra da se djelatna potencija iznova obnavlja kod vršenja svakog djela, a u međuvremenu iščezava.⁴¹

Ukoliko bolje osmotrimo ova dva stava, zaključit ćemo da su ona samo na prvi pogled suprotstavljena. Djelatna potencija (*al-istaṭā'ah*) uvijek je prisutna u djelatniku kao mogućnost, dok djelatna sposobnost (*al-quḍrah*) da izvršava određenu radnju u određenom vremenu može biti dovedena u pitanje. Tako se djelatna sposobnost obnavlja, pojavljuje i iščezava, shodno prilikama u kojima se obaveznik može naći. Postojanje ljudske djelatne potencije (*al-istaṭā'ah*) ne znači da djelo još mora postojati, smatraju mu'tazilah. Naprotiv, po njima, djelatna potencija je samo znak mogućeg postojanja djela u nekom budućem vremenu. To je latentno prisutna mogućnost unutar ljudske djelatne sposobnosti, koja u pogodno vrijeme pređe u stanje manifestacije (*al-khalq*). Hishām bin al-Hakam (u. 796) nabrojao je pet pretpostavki koje su neophodne da bi se ljudska potencija ostvarila: tjelesno zdravlje, okolnosti, vrijeme, instrumenti i povodi.⁴²

No, vratimo se pitanju manifestacije same volje kod čovjeka. Mu'tazilah su nastojali dati odgovor na pitanje o mjestu i ulozi volje u ljudskim postupcima (*al-af'al*). Ovo pitanje u muslimanskoj teologiji, kako primjećuje 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm (u. 1064), pojavilo se dosta rano. Generalno kazano, već na samom početku izdvojila su se dva oprečna gledišta. Jedno od njih zauzelo je stanovište da je čovjek primoran na određeno ponašanje u svom postupanju i da on nema nikakve neovisne djelatne potencije; on ne stvara svoja djela niti ih odabira.

Na drugoj strani pojavila se grupa učenjaka koja je smatrala da čovjek posjeduje neovisnu djelatnu potenciju, da u svojim postupanjima nije ničim primoran; on je taj koji stvara svoja djela uz potpunu slobodu

⁴¹ 'Abd al-Raḥmān Badāwī, *Madhāhib al-Islāmiyyīn*, vol. I, str. 178–179.

⁴² Kifayat Ullah, *Al-Kashshāf: Al-Zamakhsharī's (D. 538/1144) Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an* (Washington DC: A Dissertation submitted to The Faculty of the Graduate School of Art and Sciences of Georgetown University, 2013), str. 206.

izbora.⁴³ Smatra se da su korijene ovoj teoriji položili još kharijijah,⁴⁴ koji su imali politički motiv da oponiraju emevijama, a koji su se zalagali za ideju predestinacije. Ipak, kao zaokruženu teoriju, postavili su je qadariyah, a potom je mu'tazilah od njih preuzeli i dali joj konačni oblik i sadržaj.

Mu'tazilah su razvili teoriju o čovjekovoj volji kao pokretaču ljudskih djela, koja su produkt njegove namjere, znanja i sposobnosti.⁴⁵ Prema mu'tazilama, volja (*al-irādah*) ono je čime se iskazuje želja da se nešto učini, a averzijom (*al-karāhah*) iskazuje se odurnost prema nečemu.⁴⁶ Vremenom će ova prirodno-pravna teorija biti prenesena putem pravne metodologije (*uṣūl al-fiqh*) na polje pravne nauke (*furū' al-fiqh*). Unutar ove rasprave otvorilo se nekoliko važnih pitanja na koja mu'tazilah nisu direktno odgovarali, ali su ih vezali za pitanje preuzimanja obaveza od strane pravnog subjekta (*al-taklīf*), u poglavlju o Božijoj pravdi.

Od pitanja koja se vežu za ljudsku volju najvažnija su: pitanja slobode, prava na izbor i preuzimanje odgovornosti za počinjenje djela od strane nosioca prava.⁴⁷

Kako zapaža 'Abd al-Raḥmān Badāwī (1917–2002), autor djela *Madhāhib al-Islāmiyyin*, kur'anski tekst svjedoči o postojanju ajeta iz kojih sa sigurnošću ne bismo mogli zaključiti kojem od ova dva spomenuta mišljenja treba dati prednost. Postoje ajeti koji ljudsku volju afirmiraju, ali i oni koji je isključuju kao odsudnog agensa u nastanku ljudskog djela.⁴⁸ Ono što je igralo presudnu ulogu u optiranju mu'tazilah za učenje o slobodnoj volji, kao važnom agensu u stvaranju ljudskih djela, povezano je s jednim od pet generalnih principa: obećanje nagrade i prijetnja kaznom (*al-wa'ad wa al-wa'id*), a koji opet, po njima, proizlazi iz ključnog principa njihovog učenja, Božije pravde (*al-'adl*).

⁴³ Abdurrahmān Badāwī, *Madhāhib al-Islāmiyyin*, Vol I, str. 101.

⁴⁴ Maḥmūd Kāmil Aḥmad, *Maḥmūd al-'Adl fī Tafsīr al-Mu'tazilah li al-Qur'ān al-Karīm*, str. 181.

⁴⁵ Vidi kod: Muḥammad 'Ammārah, *Rasā' il Al-'Adl wa al-Tawḥīd*, traktat od: Al-Qādi 'Abd al-Jabbār, *Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn*, str. 238.

⁴⁶ 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamasah*, str. 431.

⁴⁷ Ḥusnī Zīnah, *Al-'Aql 'inda al-Mu'tazilah* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadidah, 1978), str. 91.

⁴⁸ Uporedi ajete u poglavljima: Al-Takwīr, 29; Al-Insān, 30; Al-Aḥzāb, 36; Al-Tawbah, 91, sa ajetima: Al-Kahf, 29; Al-Nisa', 79; Al-Mudathir, 38; Fuṣilat, 46 i dr.

Mu'tazilah su napravili razliku između djelovanja u prirodi i čovjeka. Djelovanje prirode je nužno, determinirano od strane Boga (*al-ḡarūrah*), dok je djelovanje čovjeka voljno, putem prirodnog prava na slobodu izbora (*al-ikhtiyār*).

Prema onome što se može razumjeti iz njihova učenja, volja je ta koja povezuje ljudski um i njegovu stvorenu djelatnu potenciju, a slobodan izbor je ono što čovjeka čini odgovornim za njegovo postupanje. Mu'tazilah su smatrali da čovjek ima moć nad svojim djelima, da ih stvara svojom voljom, u skladu sa svojom djelatnom potencijom, koja doduše nije apsolutna.

Po njima, čovjek nije pasivni stjecatelj svojih djela, jer bi to bilo oprečno učenju o nagradi i kazni, odnosno čovjek se ne bi mogao pozvati na odgovornost.⁴⁹

Prema 'Alī al-Jubbā'īu (u. 915), volja je kao i svijet, stvoreno svojstvo koje nastaje, te kao takva ona nije vječna.⁵⁰ To će među mu'tazilama razviti polemiku oko toga na koji način se volja manifestira u pojavnim oblicima. Rane mu'tazilah su zauzeli stav da čovjek kroz svoju djelatnu potenciju stvara svoja djela. S ovim stavom se kasnije usaglasio i kadija 'Abd al-Jabbār (935–1025). Međutim, unutar škole se razvilo još jedno gledište koje su zastupali Ḍirār bin 'Amr (728–815) i Al-Ḥusayn bin Muḥammad al-Najjār (u. 835), a koje je zahtijevalo da se napravi razlika kod manifestacije djela: na način da Bogu pripada moć stvaranja (*qudrah al-khalq*), dok čovjeku pripada tek sposobnost sticanja djela (*qudrah al-kasb*).⁵¹ Prema ovom učenju, Bog je Onaj Koji stvara materijalne dijelove svijeta i njihove potencije, dok je čovjeku data djelatna sposobnost manifestiranja svoje potencije kroz djelovanje na prirodu i stvaranje društvenih odnosa u kojima on aktivno učestvuje.⁵²

⁴⁹ Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, str. 164.

⁵⁰ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije* (Zagreb: August Cesarec, 1990), Vol. I, str. 236.

⁵¹ Vidi: Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'arija*, str. 166; 'Abd al-Jabbār, „Al-Irādah“ u: *Al-Mughnī*, str. 4–5; Richard C. Martin i drugi, *Defenders of Reason in Islam*, str. 72.

⁵² Vidi o tome širu raspravu kod: Muḥammad 'Ammārah, *Rasā' il Al-'Adl wa al-Tawḥīd*, traktat od: Al-Qādi 'Abd al-Jabbār, „Khalq al-Af'āl“ u: *Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn*, str. 238–245. Adnan Silajdžić smatra da je ova rasprava među mu'tazilama o stvaranju (*khalq*) ili stjecanju (*kasb*) djela, utjecala na razvoj teorije stjecanja djela kod Abū al-Ḥasana al-Ash'ārīa.

Mu'tazilah su smatrali da Bog ne stvara ljudska djela, jer ona nisu savršena. To je u skladu s njihovim usvojenim stavom da Bog stvara samo dobro. Ljudska djela su produkt ljudskog djelovanja: njegove namjere, znanja i sposobnosti. Ljudi, kako kažu mu'tazilah, u svom djelovanju imaju potrebu za alatima, moći i nepostojanju zapreka za njihovo slobodno djelovanje, dok za svim tim Bog nema potrebe.⁵³ Na ovaj način oni su u raspravu unijeli i pitanje ograničenja koja djeluju na ljudsku djelatnu potenciju, koju će metodičari šerijatskog prava razmatrati pod pojmom ograničenja (*al-'awārid*).

Prema učenju mu'tazilah, ova ograničenja mogu biti unutarnja ili vanjska. Unutarnja su ona koja su prirodna (urođena), dok su vanjska ona koja su nametnuta, uslovljena društvenim okolnostima. Tako će kadija 'Abd al-Jabbar svoju raspravu o ograničenjima ljudske volje usmjeriti na pitanje uticaja strasti (*al-shahwah*) i prisile (*al-ilja'*), te na slobodu izbora (*huriyah al-ikhtiyār*).

5. Ljudsko djelo: unutarnja i vanjska sloboda kod mu'tazilah

Prema mu'tazilama, akt, čin ili radnja (*al-fi'al*) ono je što se događa od strane onoga ko ima djelatnu sposobnost (*al-qudrah*) da proizvodi događaje.⁵⁴ Oni su smatrali da ljudska djela nisu stvorena s Božije strane već da ih čovjek sam stvara, kako je tvrdio kadija 'Abd al-Jabbār, koji nije prihvatio teoriju Ḍirār bin 'Amra o ljudskom stjecanju djela.⁵⁵ Bishr ibn al-Mu'tamir (u. 825) razvio je teoriju po kojoj je čovjek autor svojih djela. Neka od tih djela nastaju direktnim stvaranjem od strane čovjeka (*al-fi'al al-mubashir*), dok druga nastaju na indirektan način, ali su u vezi s direktnim stvaranjem kao njihova posljedica (*al-fi'al al-mutawlid*).⁵⁶

⁵³ Mu'tazilah to objašnjavaju na sljedeći način: ako čovjek želi odapeti strijelu, on ima potrebu za lukom i ima potrebu za znanjem i moći da odapne strijelu i na kraju da ne bude ničim ometan, da se između njega i cilja ne ispriječi nešto što bi ga omelo u realizaciji namjere. Vidi: Muḥammad 'Ammārah, *Rasā' il Al-'Adl wa al-Tawḥīd*, traktat od: Al-Qādi 'Abd al-Jabbār, „Khalq al-Af'āl“ u: *Al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn*, str. 238.

⁵⁴ 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamasah*, str. 324.

⁵⁵ Ḍirār bin 'Amr smatra da su naša djela povezana s nama i da ovisi o nama, ali da se tu radi o potrebi sticanja djela (*al-kasb*), a ne o njihovom izravnom stvaranju (*al-khalq*) od strane čovjeka. Vidi: 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamasah*, str. 363.

⁵⁶ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, Vol. I, str. 231; Kifayat Ullah, Al-Kashshāf: Al-Zamakhsharī's (D. 538/1144) Mu'tazilite Exegesis of The Qur'an, str. 206.

Mu'tazilah su smatrali da dobro ili loše, kao kvalifikacija djela, ne leži u samom djelu kao takvom, već u aktu ili radnji koja do njega dovodi.⁵⁷ Zato, kažu oni, mi opažamo razliku između dobrih i loših djela, jer su ona povezana s nama na način da nam donose korist ili nanose štetu. Ljudski akt je, prema učenju mu'tazilah, povezan s nosiocem obaveze (*al-mukallaḥ*) putem svijesti o dužnosti, s jedne strane, i ulaganja napora, s druge strane, da se kroz fizičku aktivnosti dođe do izvršenja djela. Nosilac obaveze i odgovornosti za njeno izvršenje je čovjek, koji posjeduje volju za vršenje akata uz postojanje djelatne potencije koja ga čini sposobnim za izvršenje vjerskih i zakonskih obaveza. Kvalifikaciju namjeravanog ljudskog čina (dobar ili loš) moguće je upoznati na dva načina: putem objave ili putem razuma, kojima se nalazu određene obaveze u smislu njihovog vršenja ili izbjegavanja.

Prema učenju mu'tazilah, Bog zahtijeva čovjekovu slobodu da bi ga mogao učiniti odgovornim, za djela koja počini. Prema tome, za čovjeka se može reći da je slobodan i odgovoran za svoja djela. Ta sloboda, kako ističe kadija 'Abd al-Jabbār, počiva na dvije osnovne pretpostavke: odsustvu vanjske prinude (*al-ilja'*) i odsustvu unutarne požude – životinjskog nagona (*al-shahwah*). Riječ *al-ilja'* mu'tazilah upotrebljavaju u značenju riječi *al-ikrāh* (prinuda, moranje, prisila), koja se ostvaruje na dva načina: putem zabrane (*al-man'u*) i putem koristi i štete (*al-manāfi' wa al-maḍār*).⁵⁸

Mu'tazilah su naučavali da čovjek ima slobodu izbora, kao i sposobnost djelovanja prije samog akta, kao što posjeduje i snagu za izvršenje djela kojeg namjerava i kojeg je izabrao. Također, oni su poricali mogućnost da Bog obaveže osobu u onome što ona nije u stanju učiniti. To bi bio apsurd, jer bi se time obesmislila zapovijed (*al-amr*), propis (*al-hukm*) i obavezivanje (*al-taklīf*), a Bog to ne želi.

Odsustvo vanjske prinude u postupcima ljudi znači odsustvo svake prinude, materijalne ili nematerijalne, koja ograničava ili sprečava volju da se realizira putem slobodnog izbora. Za razliku od slobodne volje, (životinjski) nagon (*al-shahwah*) ispoljava se samo prema onome što se da uočiti osjetilom (*al-mudrik*) od strane osobe, dok u isto vrijeme osoba

⁵⁷ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, Vol. I, str. 332.

⁵⁸ Isto, str. 216.

ne žudi da taj nagon ostvari drugo lice.

Nagon je različit u odnosu na volju, koja se pojavljuje u odnosu na ono što tek treba nastati ljudskim djelovanjem, bilo da se radi o osobnoj volji za djelovanjem, ili o volji kao zahtjevu koji je upućen prema drugoj osobi da djeluje.

Kadija 'Abd al-Jabbār je odbacio teoriju do koje je došao Abū 'Uthmān al-Jāhīz, koji je smatrao da je volja spoj osjetilnog iskustva i razuma, koja se pojavljuje kao rezultat suprotnih poticaja. On je smatrao da volja nastaje putem prirodnih, urođenih, poticaja koji čovjeka tjeraju na djelovanje, i racionalnih poticaja koji čovjeka tjeraju na suzdržavanje od činjenja. Kadija 'Abd al-Jabbār smatra da onda kada se utvrdi sposobnost osobe za izvršenje nekog čina, bez obzira na poticaj, bilo da se radi o prirodnom ili racionalnom poticaju, ili o oboma, ispravno je vjerovati da će do djelovanja doći usljed djelatne sposobnosti i slobode izbora koju osoba ima.⁵⁹

Mu'tazilah su svoju teoriju odgovornosti za ljudske postupke gradili na slobodi pojedinca. Smatrali su da bi bilo pogrešno tražiti odgovornost čovjeka za počinjeno djelo ukoliko on nije u stanju da ih slobodno počini, ili da se od njih sustegne. Robovlasništvo kao društveni sistem kojim se utvrđuje društveni položaj osobe u potpunosti poništava njenu volju putem društvene prisile. Zbog toga robovlasnički odnosi nisu prirodni odnosi, po shvatanju mu'tazilah, jer se putem njih vrši otuđenje prirodnih ljudskih prava.

Prema mišljenju kadije 'Abd al-Jabbāra, pozivanje čovjeka na odgovornost ne može se temeljiti isključivo na vjerovanju ili nevjerovanju, već i na temelju onoga što čovjek čini. Vjera (*islām*) ne može biti pokriće za nepravdu koju čovjek učini, niti nevjera (*kufir*) može u potpunosti izbrisati dobro koje čovjek počini. On, također, smatra, da, slijedeći princip Božije pravde, nije moguće činiti izuzetke u obavezivanju umno sposobnih, bili oni muslimani ili nemuslimani, kao što nije moguće obavezati umno poremećene ili onemoćale osobe.⁶⁰

Za razliku od drugih, mu'tazilah su svoju teoriju ljudske odgovornosti gradili na principu Božije pravde (*al-'adl*) i principu obećanja

⁵⁹ Husnī Zīnah, *Al-'Aql 'inda al-Mu'tazilah*, str. 95–96; M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, Vol. I, str. 234.

⁶⁰ Husnī Zīnah, *Al-'Aql 'inda al-Mu'tazilah*, str. 93.

nagrade i prijetnje kaznom (*al-wa'ad wa al-wa'id*). Ovakav pristup doveo ih je do toga da su oni odgovornost utemeljili na slobodi pojedinca. To se neminovno dalje odrazilo na politička i vjerska pitanja, kao što je pitanje ljudskih prava i sloboda, te pitanja stvaranja ljudskih djela, čime se čovjek u djelatnoj potenciji izjednačio s Bogom.

Ovo pitanje će se kasnije nastojati prevladati od samih mu'tazilah, učenjem o sticanju djela (*al-kasb*). Ova teorija sticanja, iako je potvrdila ljudsku odgovornost, ipak je ograničila ljudsku slobodu. 'Abd al-Jabbār se tome usprotivio. On je, odgovarajući na ovo pitanje, ustvrdio da su ljudski postupci drugačiji u odnosu na Božije djelovanje i po svojstvima i po normama. Po njemu, teorijski, neki akt se može zahtijevati i od osobe koja je pod prinudom ili pomućenog razuma, dok je to nedopustivo da se pripíše Bogu.⁶¹

Ako se čovjek smatra tvorcem svojih djela, zaključuju mu'tazilah, onda to znači da on po svojoj slobodnoj volji postupa, a Božija volja nema nikakve veze s njegovim djelima. Posljedice radnje pripisuju se primarno počinitelju djela, koji i nakon smrti ostaje za njih odgovoran. S druge strane, Bog želi samo dobro i to isto zahtijeva od čovjeka. Za djela koja čovjek počini (bila dobra ili loša) bit će nagrađen ili kažnjen, jer je tako Bog obećao.

Premda su mu'tazilah predstavljali školu širokog spektra različitih teorija, mišljenja i pogleda po pitanju ljudske djelatne potencije i sposobnosti, oni se ipak slažu u sljedećem:

- Čovjek se smatra nosiocem stvaralačke potencije i on je stvaralac svojih djela. Bog ne intervenira u njegovo djelo, niti putem stvaranja (*al-khalq*), niti putem sticanja (*al-kasb*).
- Mu'tazilah ne negiraju vječno Božije znanje o ljudskom postupku. Oni vjeruju da Bog oduvijek zna šta će čovjek učiniti.
- Prema mu'tazilama, čovjek je slobodan u svom djelovanju. On djeluje po svojoj slobodnoj volji, koja mu je data od Boga. Volja mu daje mogućnost izbora da nešto slobodno čini ili da se od nekog čina sustegne.
- Mu'tazilah vjeruju da su Božija volja (*al-irādah*) i Božija naredba (*al-amr*) međusobno povezane i da se prožimaju. Bog naređuje dobro, a samim time ne želi zlo, i obratno. Dok su čovjekovo

⁶¹ Isto, str. 97–98.

dobro i zlo: njegova želja, njegov izbor i njegovo djelo.⁶²

Ispravno je zaključio Ibn Ḥazm, kada je primijetio da se značaj mu'tazilah najbolje sagledava u učenju o slobodnoj volji i učenju o obećanoj nagradi i prijetnji kaznom. Kada bi čovjek bio determiniran u svom djelovanju, zaključuje on, Šerijat i moral ne bi imali nikakva smisla.⁶³

Kada bi ljudi bili bez djelatne potencije, zaključuje dr. 'Irfan 'Abd al-Ḥamīd, njihovo obavezivanje od strane Zakonodavca bilo bi bezvrijedno, jer je obaveza zasnovana na zahtjevu da se nešto čini ili ne čini. Zahtjevu moraju, zaključuje on, prethoditi moć, sloboda i izbor. U protivnom, zahtjev će postati besmislen, jer ga nije moguće ispuniti. Također, ako ne bi bilo autonomije u ljudskom djelovanju, pozivanje na odgovornost bi izgubilo svaki smisao, jer se djela ne bi mogla pripisati čovjeku. Štaviše, ni slanje vjerovjesnika ne bi imalo nikakva opravdanja, jer pozivu ljudima u vjeru mora da prethodi sloboda i izbor.⁶⁴

Kadija 'Abd al-Jabbār je ljudsko djelovanje (aktivnost) podijelio u dvije kategorije: ono koje ne zahtijeva da mu se da bilo kakvo svojstvo ili prirodno-pravna kvalifikacija, niti je dobro niti loše, kao što je san ili gubitak svijesti; i ono koje zahtijeva da mu se pripisu određena svojstva i prirodno-pravne kvalifikacije, bilo dobro ili loše, kao što su istina, laž ili nepravda. Na ovaj način mu'tazilah nas uvode u novi problem, a to je pitanje kvalifikacije ljudskih djela po razumu.

6. Božija pravda

Prije nego što otpočnemo govor o prirodno-pravnoj kvalifikaciji ljudskih djela, kažimo samo nekoliko riječi o Božijoj pravdi s aspekta dobrog i boljeg djela, o kome su mu'tazilah raspravljali. Pitanju Božije pravde prilazimo iz perspektive etičko-pravnog sadržaja ovog pojma kojeg treba ispitati u duhu doktrine prirodnog prava. Pravda, kako su je mu'tazilah razumjeli, jeste djelovanje koje treba da koristi drugima. Drugim riječim, za mu'tazilah Božija pravda predstavlja Njegovo

⁶² 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fi al-Firaq wa al-'Aqāid al-Islāmiyyah* (Baghdād: Matba'ah al-Irshād, 1967), str. 261–262.

⁶³ M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, Vol. I, str. 225.

⁶⁴ 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fi al-Firaq wa al-'Aqāid al-Islāmiyyah*, str. 262.

djelovanje, kako bi se zaštitili interesi ljudi (*ri'āyah maṣālih al-'ibād*).⁶⁵ Među samim mu'tazilama postoji različito gledanje na pojam dobrog i boljeg djela (*al-ṣalah wa al-aṣlah*). Ovu postavku najviše je zagovarao Abū Ishāq ibn Sayyār al-Nazzām i 'Amr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ, koji su smatrali neprikladnim da Bog čini ono za što se zna da u tome nije i najveća korist za ljude. Po njima, Bogu se ne može pripisati zlo, jer On uvijek čini ono što je pravično i dobro. On je Apsolutni Bog i Apsolutno Pravedan. Kadija 'Abd al-Jabbār je imao vlastito viđenje, po kome je bolje (*al-aṣlah*) najbliže apsolutnom dobru. Međutim, pošto se sve u svijetu kreće k općem dobru (*al-ṣalāh al-'am*), onda ovo dobro biva ciljem stvaranja svijeta. Na ovaj način on nije prihvatio mišljenje Al-Nazzāma i Al-Jāḥiāa da se Bog mora obavezati da čini najbolje za ljude.⁶⁶ Kadija 'Abd al-Jabbār je smatrao da je pitanje dobrog i boljeg čina ustvari pitanje veće ili manje koristi koja je povezana s izborom ljudi i njihovom aktivnošću.⁶⁷ Pitanje dobrog i boljeg djela je pitanje koje zadire u etičko područje. To je pitanje dobrobiti i propadanja, zaostajanja društva. Ukoliko čovjek ne čini ono što je najbolje i najpravednije, on proizvodi korupciju, propadanje, a to je ono što ne želi Bog, jer On uvijek čini ono što je najbolje za ljude. Na drugoj strani, kadija 'Abd al-Jabbār je smatrao da je *nepravda sve ono u čemu je šteta (po čovjeka), u čemu nema koristi, niti otklanjanja štete, niti je osoba zaslužila da pretrpi štetu*. On za to navodi primjere, pa kaže: „Ako bi neko unajmio osobu da za njega obavi neku radnju uz naknadu, to se ne smatra nepravdom, jer postoji korist koja je ekvivalentna obavljenom poslu. Također, onaj ko da uvjetnu emancipaciju djetetu u obavljanju određenih poslova, otklanjajući od njega štetu, ne smatra se nepravednim, kao i onaj ko izgrdi nekoga ko je počinio loše djelo. Ta grdnja nije čin nepravde, jer to osoba zaslužuje zbog počinjenog lošeg djela“.⁶⁸ Zbog toga je ovo pitanje bilo važno za mu'tazilah, jer su na ovaj način otvorili pitanje koristi i štete u ljudskim postupcima i njihovu refleksiju na pravne posljedice.

⁶⁵ Samīḥ Dagḥīm, *Falsafah al-Qadr fī Fikr al-Mu'tazilah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992), str. 324.

⁶⁶ 'Abd al-Raḥmān Badāwī, *Madhāhib al-Islāmiyyīn*, Vol. I, str. 210.

⁶⁷ 'Abd al-Sattār al-Rāwī, *Al-Aql wa al-Huriyyah* (Beirut: Mu'asasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1980), str. 360.

⁶⁸ 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, 345.

7. Prirodno-pravna kvalifikacija ljudskog djela – lijepo i ružno⁶⁹ – valjano i nevaljano

Pitanje etičke kvalifikacije ljudskog djela je pitanje koje je nametnuto mu'tazilama još od vremena Wāšil ibn 'Aṭā' a. Ono je prirodno ishodilo iz jednog od njihovih temeljnih teoloških principa, principa Božije pravde.⁷⁰ S obzirom na to da prirodno pravo daje općevažne nepromjenljive, sadržinski određene pravne zaključke, još su mu'tazilah zaključili da razum, kao ljudska potencija, izvodi čovjeka iz prirodnog stanja (*al-fiṭrah*) i uvodi ga u etičko-pravno stanje, u kojem on zauzima, prije svega, etički stav (*al-ḥukm al-akhlāqī*). Prirodno stanje, za mu'tazilah, s onu stranu je razuma, gdje još ne postoji razlikovanje dobra i zla. S druge strane, prirodno pravo je ono gdje sve poznate činjenice iz prirodnog stanja dolaze pod kontrolu uma i dobivaju svoju obavezujuću snagu iz racionalnog uvida.

Stvari su dobre ili loše, lijepe ili ružne po sebi, vjerovali su mu'tazilah, ali se njihovo poznavanje odvija putem ljudskog uma.⁷¹ Njihovo poznavanje od strane čovjeka odvija se na dva načina: putem nužnog *a priori* znanja (*ilm al-ḍarūrah*) ili putem *a posteriori* racionalnog uvida (*al-naẓr*).⁷² S obzirom na to da su mu'tazilah lijepo i ružno (dobro i zlo) vezivali za pitanje Božije pravde, neophodno je razjasniti šta su oni podrazumijevali pod pojmom pravde.

Kako navodi kadija 'Abd al-Jabbār, pod pojmom *pravda* ponekad se misli na sāmō djelo, čin (*al-fi'l*), a u nekim slučajevima pod tim mislimo

⁶⁹ Kadija 'Abd al-Jabbār je smatrao da pojmovima *al-hasan wa al-qabih*, treba dati etičko značenje bez obzira što u jeziku ono sugerira estetsko značenje. On smatra da je etičko značenje ove riječi pravo dok je estetsko značenje metaforičko. Vidi: Fauzan Saleh, *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on The Concept of Al-Qabih in Al-Qādi 'Abd al-Jabbār Al-Hamadānī's Thought* (Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 1992) str. 54.

⁷⁰ Fauzan Saleh, *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on The Concept of Al-Qabih in Al-Qādi 'Abd al-Jabbār Al-Hamadānī's Thought*, str. 54.

⁷¹ Camilla Adang, Sabine Achmidtke, David Sklare, *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism* (Istanbul: Orient Institut, 2016), str. II.

⁷² Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *Kitāb al-Irshād* (Baghdād: Maktabah al-Khanjī, 1950), str. 258; Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu ah-Hasana al-Aš'arija*, str. 183.

na stvaraoca djela (*al-fā'il*).⁷³ Kada se pojmom *pravda* želi ukazati na čin, onda se misli na onaj čin koji je dobar i koji koristi drugima. Međutim, ako se tim pojmom želi ukazati na stvaraoca djela, a to je Bog, onda se podrazumijeva da On ne čini ono što je ružno, niti ga bira, niti iznevjerava ono što je njegova obaveza (*al-wājib*).⁷⁴ Ružno (loše) djelo, kako ga je definirao 'Abd al-Jabbār, jeste akt za koji, ako se pojavi u bilo kojem obliku od strane počinitelja koji zna da se radi o lošem djelu i koji to uprkos tome dozvoli, zaslužuje osudu, osim ako ne postoji ograničavajuća okolnost.⁷⁵

Lijepo djelo je lijepo po sebi, dok je ružno djelo ružno po sebi i pojavljuju se u određenim oblicima. Kada se to dogodi, ona se kvalificiraju lijepim ili ružnim, bez obzira na počinitelja.⁷⁶ Međutim, Bog ne čini nedolične stvari, jer ih poznaje, dok čovjek čini i nedolične stvari, pa se zlo u svijetu pripisuje njemu.⁷⁷ S obzirom na to da su mu'tazilah postavile razum mjerilom i za vjersku istinu, on je taj koji shvata suštinu lijepog i ružnog, vjerovali su oni, ali on nije onaj koji ih proizvodi.

Kadija 'Abd al-Jabbar je podržavao generalni pristup mu'tazilah da razum može biti dovoljan izvor za etičku spoznaju lijepog i ružnog djela. Čovjek je u stanju da spozna lijepo i ružno djelo, upotrebljavajući svoj intelekt, čak i da ih definira nezavisno o Božijoj volji. Ipak, kako su učili mu'tazilah, slobodna volja i mogućnost izbora su dva glavna pokretača koji imaju presudnu ulogu u nastanku djela.

Kadija 'Abd al-Jabbar smatra da ružno djelo može biti racionalno (*al-qabīḥ al-'aqlāniyan*) i pravno (*al-qabīḥ al-shar'iyan*). Loše djelo (zlo) koje se smatra racionalnim (*al-qabīḥ al-'aqlāniyan*) definira se kao akt koji postaje loš zbog svoje unutarnje karakteristike, a ne zbog njegove veze s drugim faktorima. To su radnje koje su same po sebi loše, poput: greške, nepravde, laži, neznanja ili pak željeti drugome zlo, naređivati zlo, obavezivati osobu na ono što nije u stanju učiniti i sl. Loše djelo, s

⁷³ 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, str. 301.

⁷⁴ 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, str. 301; 'Abd al-Raḥmān Badāwī, *Madhāhib al-Islāmiyyīn*, Vol. I, str. 60.

⁷⁵ Fauzan Saleh, *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on The Concept of Al-Qabīḥ in Al-Qādī 'Abd al-Jabbār Al-Hamadānī's Thought*, str. 54.

⁷⁶ 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, str. 310.

⁷⁷ 'Abd al-Jabbār, *Uṣūl al-Khamsah*, str. 76; Richard C. Martin i drugi, *Defenders of Reason in Islam*, str. 98.

pravne tačke gledišta (*al-qabīḥ al-shar'īyan*), jeste akt koji postaje ružan zbog njegove veze s drugim stvarima, a ne mora biti ružan sam po sebi. Kadija 'Abd al-Jabbār opisuje ovu vrstu ružnog djela, kao kada neko izostavi neku od obaveza ili poćini neko djelo koje je s pravne strane zabranjeno.

Teorija o lijepom i ružnom ljudskom djelanju dovela je mu'tazilah do ućenja o moralnom obavezivanju, koje nalaže Božija pravda. Prema ućenju mu'tazilah, obaveza (*al-wājib*) se ne može odvajati od lijepog. Stoga su oni vjerovali da je sve što je u Kur'anu od Božijih naredbi i zabrana dobro za samog ćovjeka. U tim naredbama i zabranama nema ništa ružno niti štetno.⁷⁸

Mu'tazilah su pokazali interes za proućavanje ljudskih djela s aspekta njihove refleksije na pravno obavezivanje adresata (*al-taklīf*). Njihov interes bio je više praktićne nego teorijske naravi. Oni su ovom pitanju prilazili s razlićutih strana. Takvo je gledanje iz perspektive etićko-pravne kvalifikacije djela, koje su oni podijelili na lijepo i ružno, odnosno na valjano i nevaljano djelo.

Ljudsko djelo, bez obzira na to kakvu kvalifikaciju nosilo, pripisuje se poćiniocu samo onda kada osoba posjeduje djelatnu potenciju (*al-istaṭā'ah*) i sposobnost preuzimanja obaveze (*al-taklīf*). Osoba koja nije u stanju preuzeti obavezu niti po jednom osnovu ne smatra se obaveznikom, kao što su djeca ili umno poremećene osobe, pa se stoga ne mogu pozivati na odgovornost.

S druge strane, osoba koja je u stanju preuzeti obavezu ne znaći da ju je u stanju uvijek i izvršiti. Takva osoba se može zateći u dva stanja:

- Da se nalazi u stanju u kojem ispunjava uvjete za preuzimanje obaveze, ali, i pored toga, nije u stanju da je izvrši zbog narušene djelatne sposobnosti, odnosno njenog ogranićenja. U ovom slućaju obaveza često prelazi mogućnosti njegove djelatne sposobnosti.
- Da se nalazi u stanju kada ispunjava uvjete propisane za preuzimanje obaveze, a u isti mah posjeduje i neophodnu djelatnu sposobnost da obavezu izvrši, tj. u srazmjeri je s njegovom djelatnom potencijom i sposobnošću.⁷⁹

⁷⁸ Maḥmūd Kāmil Aḥmad, *Mafhūm al-'Adl fī Tafsīr al-Mu'tazilah li al-Qur'ān al-Karīm*, str. 168.

⁷⁹ Abū al-Ḥusayn al-Bašrī, *Al-Mu'tamid*, Vol. I, str. 335.

S obzirom na gore rečeno, kvalifikacija djela lijepog i ružnog – valjanog i nevaljanog – ispravnog i neispravnog, preuzeta je iz prirodnog prava, čija podjela je izvršena na nekoliko vrsta:

- *Mubāh* – dopušteno – takvo je djelo kod kojeg ne postoji karakteristika više (*al-ṣifah al-dhā'idah*), koju Zakonodavac potražuje, a koja bi ukazivala na poželjnost takvog djela od strane obaveznika. Zakonodavac je prema ovom djelu zauzeo neutralan vrijednosni sud i prepustio ga volji pravnog obaveznika (*al-mukallaḥ*).
- *Mandūb* i *wājib* – poželjno i obavezno djelo – takva su djela kod kojih postoji karakteristika više (*al-ṣifah al-dhā'idah*) koju Zakonodavac potražuje, a koja ukazuje na njihovu poželjnost.

Kod djela koja se karakteriziraju kao poželjno (*mandūb*), a koja zaslužuju pohvalu, vrijednosni sud je jednostran, jer izostavljanje poželjnog čina od strane pravnog obaveznika ne iziskuje prijekor ili osudu. Za razliku od njega, djelo koje se smatra obaveznim (*wājib*), koje zaslužuje pohvalu za izvršenje ili osudu zbog izostavljanja, vrijednosni sud je dvostran, s obzirom na to da li je obaveza ispunjena ili je napuštena.⁸⁰ *Mandūb* (poželjno djelo), prema učenju mu'tazilah, još uvijek ne zahtijeva podizanje odgovornosti za njegovo neizvršavanje, osim što s aspekta etike to nailazi na pogrdu. *Wājib* (obavezno djelo), pak, za sebe veže odgovornost pravnog obaveznika za njegovo neizvršenje i osudu.⁸¹

Mu'tazilah su također nastojali izvesti i definiciju ružnog djela, te se među njima pojavilo mnoštvo pogleda o pojmu ružnog ili nevaljalog djela. Kadija 'Abd al-Jabbār je smatrao da je ružno djelo ono koje, kada ga počini onaj ko ima djelatnu potenciju i sposobnost, zaslužuje osudu u nekom obliku.⁸² To je djelo koje u sebi nosi kvalifikaciju zbog koje počinitelj zaslužuje osudu. Mu'tazilah su ružno ili nevaljalo djelo podijelili u nekoliko vrsta, ovisno o kom aspektu djela su govorili, etičkom ili pravnom. Po njima, s prirodno-pravnog aspekta djelo možemo podijeliti na:

⁸⁰ Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamid*, Vol. I, str. 335; Samīḥ Daḡhīm, *Falsafah al-Qadr fī Fikr al-Mu'tazilah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992), str. 277–278.

⁸¹ Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamid*, Vol. I, str. 338–339.

⁸² Samīḥ Daḡhīm, *Falsafah al-Qadr fī Fikr al-Mu'tazilah*, str. 281.

- *Mahzūr* ili *Muḥarram* – zabranjeno – to je takvo djelo koje je Zakonodavac zabranio uz prijetnju (*al-wā'id*), i za koje traži podizanje odgovornosti za počinitelja ovakvih djela.
- *Makrūh* – pokuđeno – to je takvo djelo koje Zakonodavac smatra pokuđenim s etičke strane, ali ne zahtijeva podizanje odgovornosti za počinitelja s pravne tačke gledišta.

Kadija 'Abd al-Jabbār i većina mu'tazila iz Bašre smatraju da ružno djelo ovisi o načinu na koji je nastalo, a ne zbog toga što je ružno po sebi, kako su to smatrali mu'tazilah iz Baghdāda. Ovakav stav je uključivao i pretpostavku da počinitelj mora imati pravo izbora između više opcija, ali posjedovanje znanja na koji način djelo nastaje.⁸³

Na osnovu svega rečenog, možemo zaključiti da su mu'tazilah inauguirale etički princip, po kome se djela poznaju kao lijepa ili ružna, valjana ili nevaljana. Ovaj princip dolazi iznutra samog čovjeka, učili su mu'tazilah, putem nužnog ili racionalnog uvida, a ne spolja, putem objave. Temelj na kome počiva teorija o lijepom i ružnom, valjanom i nevaljanom činu jeste učenje da je Bog čovjeku dao razum putem kojeg je on sposoban da uoči razliku između ispravnog čina i greške; koji putem slobodne volje bira svoja djela, za koja ga Bog čini odgovornim; a koji svoju odgovornost polaže u zajednici pred vlastima (*al-jamā'ah*) i na budućem svijetu (*al-ākhirah*) pred Bogom.

8. Korektivna i distributivna društvena pravda kod mu'tazilah

Pitanju pravde mu'tazilah nisu prilazili samo s pozicije teološkog principa kojeg su razvijali unutar svoje doktrine. Oni su bili svjesni da iz Božije pravde proizlazi i pravednost kao društveno-političko pitanje, koje se tiče *najbolje zajednice*.⁸⁴ Takva zajednica je konstituirana na osnovama bratstva,⁸⁵ jednakosti i socijalne pravde.⁸⁶ Pitanju društvene pravde ili pravednosti mu'tazilah su prilazili iz dva pravca: s pozicije korektivne

⁸³ Isto, str. 282.

⁸⁴ Termin *najbolja zajednica* je upotrijebljen u Kur'anu u poglavlju *Alu 'Imran*, 110. ajet. *Najbolja zajednica* je konstituirana na zahtjevu da se čini dobro, a suzbija zlo i da se vjeruje u Boga.

⁸⁵ Vidi kur'ansko poglavlje *Al-Huḡurāt*, 10. ajet.

⁸⁶ Vidi kur'ansko poglavlje *Al-Naḥl*, 90. ajet.

pravde kroz učenje o cijenama (*al-as'ār*) i s pozicije distributivne pravde kroz učenje o opskrbi (*al-arzāq*). Korektivna pravednost ili pravda se ogleda u ekvivalenciji, a tiče se težišne ili komutativne pravde, koja zahtijeva da činidba s jedne strane ima svog ekvivalenta s druge strane.

Drugi aspekt na koji su mu'tazilah obratili pažnju jeste pitanje distributivne pravde, koja se temelji na distribuciji prava prema zaslugama. Distributivno načelo pravednosti nastaje prepoznavanjem i uspostavljanjem određenih odnosa u društvu na temelju jednakosti i nejednakosti među ljudima. Ovo načelo sugerira da svaki subjekt treba dobiti onoliko prava koliko mu pripada, ni manje ni više (*suum cuique tribuere*).⁸⁷

U svom teološkom učenju, u principu naređivanja dobra i odvratanja od zla, mu'tazilah su raspravili i nekoliko političkih pitanja iz kojih je moguće sagledati i njihove političke ambicije za uspostavom pravednijeg društva.

Ta njihova nastojanja ogledala su se u uspostavi racionalnih mjerila, koja bi bila pravedna i postojana, i koja bi bila u službi društvenih odnosa koji bi počivali na pravdi i materijalnoj sigurnosti društva. Učenjem o potrebi društvenog angažmana na promicanju dobra i suzbijanju zla u društvu posebno nam padaju u oči dvije teme koje, po svom obimu, nisu široko raspravljane, ali su značajne s aspekta društvene pravde i njene distribucije. To su teme o cijenama i opskrbi (*al-as'ār wa al-arzāq*), kojima je kadija 'Abd al-Jabbār posvetio pažnju.

Prema učenju kadije 'Abd al-Jabbāra, pitanje cijena je društveno pitanje, kojim se regulira zamjenska vrijednost kod razmjene vlasništva nad predmetom, putem određivanja cijene. On cijenu definira kao: *Utvrdjivanje vrijednosti zamjene kojom se vrši razmjena dobara, uz obostrani pristanak*.⁸⁸ Cijena ne predstavlja istinsku vrijednost predmeta, već dogovorenu kupoprodajnu vrijednost oko koje su se strane saglasile, čuvajući na taj način svoje interese.

Na drugoj strani, novac predstavlja pravu vrijednost, čiji iznos je poznat svima. Također, novac, pored stvarne vrijednosti, ima i nominalnu vrijednost, koju ljudi među sobom prihvataju. Vlast može inflatorno djelovati na vrijednost novca, smatra kadija 'Abd al-Jabbār, a da to ne utiče na ekonomiju, ukoliko ljudi nastave da upotrebljavaju nominalnu

⁸⁷ www.enciklopedija.hr, pregledano: 25. 03. 2018. godine.

⁸⁸ Ḥusnī Zīnah, *Al-'Aql 'inda al-Mu'tazilah*, str. 107.

vrijednost novca, uz poznavanje pravog stanja.⁸⁹ On je, također, napravio razliku između cijene (*al-si'ar*) i pogodbene vrijednosti (*al-thaman*). Cijena je ono što je približna vrijednost predmeta na tržištu, a pogodbena vrijednost (*al-thaman*) jeste stvarno utvrđena cijena koštanja predmeta kod kupoprodaje.⁹⁰

Imajući u vidu da je cijena nazvana društvenom kategorijom, ona je, samim time, uslovljena uvjetima koji vladaju na tržištu u nekom mjestu i u određeno vrijeme, kao što je uvjetovana kroz ponudu i potražnju. Cijene se razlikuju od mjesta do mjesta, a uslovljene su i nestašicom ili viškom proizvoda, ali i promjenom potreba ljudi za nekim proizvodom u neko vrijeme.⁹¹

Kadija 'Abd al-Jabbār je smatrao legitimnom intervenciju vlasti pri nametanju određene cijene robama na tržištu, kako bi se zaštitio opći interes, posebno ukoliko je do poremećaja na tržištu došlo zbog manipulacije cijenama od strane pohlepnih ljudi, što bi, u pravilu, pogodilo siromašne slojeve društva, ali i druge.

Također, on smatra da je i revolt masa opravdan ukoliko je iskazan protiv nepravdne vlasti, koja nameće monopol s pozicije sile, bilo da se radi o podizanju cijena ili davanja povlaštenog položaja jednim u odnosu na druge slojeve društva.⁹²

Kadija 'Abd al-Jabbār je zagovarao slobodu osobe pri raspolaganju s imovinom u njenom vlasništvu. Taj vid slobode on smatra pravdom, a njeno ograničavanje nepravdom. Nepravda, kako je on definira, svaka je šteta koja se nanosi osobi, u kojoj nema opće koristi, koja ne bi bila nadoknađena, niti otklonjene štetne posljedice od osobe kojoj je nanesena. Šteta je sve što pogodi drugu osobu, što ima ružnu neugodnost po nju, bila ona namjeravana ili ne.⁹³

Što se tiče pitanja opskrbe (*al-rizq*), koje se veže za pitanje distribu-

⁸⁹ Ḥusnī Zīnah, *Al-'Aql 'inda al-Mu'tazilah*, str. 108.

⁹⁰ 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, str. 788.

⁹¹ Ḥusnī Zīnah, *Al-'Aql 'inda al-Mu'tazilah*, str. 108–109; 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, str. 788; Hānim Ibrāhīm Yūsuf, *Aṣl al-'Adl 'inda al-Mu'tazilah*, str. 134.

⁹² Ḥusnī Zīnah, *Al-'Aql 'inda al-Mu'tazilah*, str. 109; Hānim Ibrāhīm Yūsuf, *Aṣl al-'Adl 'inda al-Mu'tazilah*, str. 136.

⁹³ Hānim Ibrāhīm Yūsuf, *Aṣl al-'Adl 'inda al-Mu'tazilah*, str. 136.

tivne pravde, kadija ‘Abd al-Jabbār ju je definirao kao *ono čime se osoba koristi, a drugi joj to ne mogu zabraniti*.⁹⁴ Opskrba se dijeli na apsolutnu (kao što su ispaša, voda i sl.) i relativnu, određenu (kao što su predmeti u vlasništvu osobe iz kojih ona izvlači korist). On je opskrbu podijelio na onu koja je direktno od Boga, kao što su nasljedstvo ili oporuka, i onu koja se stiče radom: trgovinom, obavljanjem poljoprivrednih poslova i sl.⁹⁵

Imovina koja je stečena na nedozvoljen način (haram) nije dozvoljena za upotrebu, jer ju je Bog zabranio.⁹⁶ Takva imovina će biti oduzeta i vraćena njenom zakonitom vlasniku.

Prema kadiji ‘Abd al-Jabbāru, pretjerano iskorištavanje ljudi i njihove imovine je nepravedno, kao i podizanje cijena proizvoda, a pravda je djelo koje učinimo prema drugima i koje koristi ljudima. Držanje osobe u statusu roba ne može se opravdati razumom, niti se može smatrati pravednim. Znak te nepravde je bol koja proizlazi iz ograničavanja slobode.

Međutim, on je prihvatio ropstvo (nužno) zbog objave koja ga je legitimizirala, ali se racionalno nikako nije mogao pomiriti s tim. Njegov stav najbolje se može sagledati iz njegova komentara (odnosno prigovora), kojeg je uputio ‘Alī bin Abī Ṭālibu, koji je promijenio stav oko prodaje robinja i dozvole njihovog odvajanja od djece, nakon što se s ‘Umar ibn al-Khaṭābom složio oko zabrane njihove prodaje. Kadija ‘Abd al-Jabbār stavlja otvoren prigovor, tvrdeći da je zabrana važeća, jer za nju postoji pravni argument, konsenzus iz vremena ‘Umar ibn al-Khaṭāba, koji je, po njemu, validan pravni argument sa zakonitom snagom.⁹⁷

Gore navedeno upućuje na zaključak da se pitanje komutativne (korektivne) i distributivne pravde, prema učenju mu’tazilah, temelji na principu slobode. Mu’tazilah su smatrali da je sloboda pri ugovaranju poslova temelj na kome počiva korektivna pravda, jer ekvivalenta razmjene dobara nema bez slobode ugovaranja. Na drugoj strani, pitanje distributivne pravde također se veže za slobodan pristup dr-

⁹⁴ Vidi: ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, str. 784.

⁹⁵ Vidi: ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, str. 786; Hānim Ibrāhīm Yūsuf, *Aṣl al-‘Adl ‘inda al-Mu’tazilah*, str. 138.

⁹⁶ Vidi: ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, str. 787; Hānim Ibrāhīm Yūsuf, *Aṣl al-‘Adl ‘inda al-Mu’tazilah*, str. 138.

⁹⁷ Vidi: Ḥusnī Zīnah, *Al-‘Aql ‘inda al-Mu’tazilah*, str. 110–113.

žavnim resursima, svih kategorija društva, s jedne strane, i slobodom raspolaganja imovinom s druge strane, koja ne smije biti ograničena od strane vlasti, niti od nje monopolizirana. Ropstvo, po mu'tazilama, nije prirodno ljudskoj prirodi, suprotno je razumu i pravdi. Iako su nužno prihvatili postojanje robovlasništva na teorijskoj ravni, zbog objave, oni sami do njega nisu držali. U svim svojim raspravama nastojali su suziti put robovlasničkim odnosima, što je bila i intencija same objave, mada se nisu usudili da ga delegitimiziraju. Njihovi stavovi o robovlasničkim odnosima inspirirat će osmanlijske vlasti da konačno zabrane ropstvo kao vlasnički odnos među ljudima.

Zaključak

Mu'tazilah su prvi ponudili zaokruženu teološko-pravnu doktrinu unutar svijeta islama. Njihovi teološki principi, na kojima su utemeljili svoju doktrinu, bili su startna pozicija i za druge teološke škole, koje su svoja učenja formirali kroz raspravu s doktrinom mu'tazilah. Dva temeljna principa, kako ih je predstavio kadija 'Abd al-Jabbar (učenje o Božijoj jednoći (*al-tawḥīd*) i učenje o Božijoj pravdi (*al-'adl*)) dominiraju u njihovoj teološko-pravnoj doktrini. Ova dva principa se međusobno prožimaju, tvoreći koherentan sistem mišljenja iz kojih su izvedena i ostala tri principa (obećanje nagrade i prijetnja kaznom, međustanje grijешnika između vjere i nevjere i naređivanje dobra, a odvrćanje od zla). Jedno od najvažnijih pitanja unutar njihove doktrine jeste pitanje statusa čovjeka, koje se proteže kroz sve principe. Centralno mjesto zauzima pitanje njegove kreativne potencije, sposobnosti čovjeka, slobodne volje i slobode izbora. Njima nesumnjivo pripada zasluga i priznanje za odbranu nenarušene racionalnosti i jednakosti ljudi, za koju su se zalagali.

U korpusu pitanja o statusu čovjeka, mu'tazilah su otvorili čitav niz podpitanja na koja su nastojali dati odgovor, kao što su: odnos objave i razuma, pitanje slobodne volje, pitanje slobode izbora, pitanje kreacije ljudskog čina, pitanje lijepog i ružnog u ljudskim djelima, pitanje korektivne i distributivne pravde i sl. Sva ova pitanja su u vezi s prirodno-pravnim temama, koje su mu'tazilah na sebi svojstven način otvorili.

Pitanje prirodnog prava u razvoju islamske misli ne može se poistovjetiti sa sličnom doktrinom koja je nastala u antičkom svijetu,

kod Grka i Rimljana. Neka pitanja jesu zajednička, ali izvori prirodno-pravne doktrine kod muslimana imaju drugačiji uklon. Bog je stvoritelj svijeta i čovjeka u njemu. Čovjek je tvorac svojih djela, a ne materijalnih dijelova prirode. Postavke koje su mu'tazilah inaugurirali unutar svoje prirodno-pravne doktrine imat će značajnu refleksiju na razvoj šerijatskog prava. Većina mu'tazilah su bili posvećeni, dobri muslimani, komentatori Kur'ana, veliki pravници, učitelji hadisa. Sud o njima, od strane njihovih protivnika, često je bio nepravedan. Njihova misao još nije doživjela zadovoljavajuće vrednovanje od strane istraživača, oslobođenih predrasuda. Na polju pravne znanosti tek predstoji valoriziranje njihovog rada, koji bi mogao inicirati nova pitanja u okviru filozofije prava i njegove metodologije.

Basic principles of natural law in mu'tazilah: Sources of natural- legal ethics

Abstract

For mu'tazilah man is primarily an active being, who creates his own deeds. His active power is based on reason, free will and freedom of choice. If we also take into account their teaching about man's responsibilities according to their human potential, which is almost universally accepted in the Shari'a law science, it is possible at least somehow to see the scope of their influence on the development of natural law in the early period of the Muslims. On these foundations, a building of legal ethics has been built, which forms the basis of their legal methodology (*uṣūl al-fiqh*). In this paper, the goal is to examine the reaching of the mu'tazilah in their discussions, given the available literature that is at our disposal and which we will use.

Key words: reason and revelation, free will, human work, God's justice, natural-legal qualification, corrective and distributive justice