
Seyyed 'Alī Mīrmosavī, Seyyed Sādeq Haqīqat

TEORIJSKI TEMELJI LJUDSKIH PRAVA U ISLAMU*

Rezime

Ovaj tekst je dio opsežne studije u kojoj autori obrađuju teorijska načela i temelje ljudskih prava motreći ih sa stanovišta islama te, raspravljajući o pitanjima poput “prava i obaveza”, “islamske antropologije”, “ishodišta i izvora ljudskih prava u islamu” i sl., daju uopćenu kritiku pozicije zapadnoga čovjeka u novoj epohi.

Prije nego se upustimo u razmatranje teme ovoga rada, smatramo da je neophodno uz nekoliko uvodnih naznaka o stajalištu islama vezano za ljudska prava dati i sažeti prikaz karakteristika koje određuju poziciju zapadnoga čovjeka u novoj epohi.

1. Ljudska prava nove epohe oslanjaju se na teorijske osnove koje se potpuno razlikuju od misaone tradicije ranijih epoha.
2. Suvremena epistemologija i ontologija temelje se na specifičnoj interpretaciji koja dolazi od samoga čovjeka na temelju koje kao prvo, slijedi izdvajanje metafizičkoga aspekta iz sfere spoznavanja čovjeka te, u konačnici, njegovo potpuno negiranje. Kao drugo, čovjekov razum utemeljen na znanstveno-empirijskom metodi sposoban je pojmiti sve aspekte bitka u koje spada i čovjek sa svojim potrebama. Kao treće,

* “Qabsat”, A Research Journal in Philosophy, Religion and Culture. Vol. 2. No. 3-4, 1997/8, Tehran.

poznavanje čovjekovih prava smješta se u kontekst ljudskoga razuma bez ikakva udjela religije. Ovakvo interpretiranje na temelju razuma može se nazvati “znanstveno pouzdanje u razum”.

3. Misaon nove epohe najveću vrijednost vidi u ljudskoj individui, razumu i individualnome dokazu i autentičnost je isključivo u individualitetu čovjeka.
4. Temelj čovjekovih prava počiva na njegovim elementarnim željama i ono što za njega postoji u apsolutnome smislu su upravo prirodna prava kojima su uvjetovane dužnosti i obaveze.
5. Ugovor je bio jedini temelj formiranja društvene zajednice i društveni zakoni su ustrojeni isključivo na principima ugovora.

Ali prije no što prezentiramo stajalište islama u pogledu ljudskih prava dat ćemo nekoliko napomena:

1. Islam je skup naučavanja i naredbi koje je Bog putem vahja objavio plemenitome Poslaniku, sallallahu alejhi ve sellem, a koje su u formi religijskih izvora i tekstova (kao što su Kur'an i sunnet) na raspolaganju sljedbenicima islama. S obzirom na to da se muslimani u proučavanju ovih izvora slobodno koriste vlastitim umom i umskim spoznajama na tragu toga otvara im se mogućnost mnogostrukih razumijevanja i interpretacija.
Povijest različitih misaonih pravaca u kelamu, te različite pravne teorije predstavljaju najbolji dokaz ozbiljenja ovih mogućnosti. Shodno tome, termin “*temelji*” može poslužiti da ukaže na svaku od ovih interpretacija.
2. Ovdje se postavlja pitanje da li se načelima i teorijskim osnovama ljudskih prava na Zapadu može pripisati tačnost i ispravnost, ukoliko ih se razumijeva u svjetlu religijskih temelja islama?
Islam kao skup božanskih naučavanja sastavljen od glavnih načela i ogranaka donio je poseban pravni sistem. U skladu s tim, odgovor na gore postavljeno pitanje treba tražiti u okviru ovih načela. Ali, budući da su ova načela različito interpretirana to je dovelo do formiranja brojnih skupina u kelamu i islamskome pravu te nije nimalo jednostavno ponuditi jedinstven i usklađen teorijski plan o ovome pitanju. Za rješenje ovoga problema korisno je ukazati na slijedeće:

a) Uprkos brojnosti interpretacija nemoguće je ne osloniti se na vrijednosti i načela zajednička u svim slučajevima. Kao primjer navest ćemo da: mada su teozofi (mu'tezilije, eš'arije, ši'ije i drugi), gnosticici i filozofi dali vlastita tumačenja načela teocentričnosti², ipak je načelo vjerovanja u egzistenciju uzvišeniju od čovjeka vrijednost zajednička svim ovim tumačenjima. I upravo se ovo stajalište ne uklapa u načela ljudskih prava na Zapadu.

b) U slučajevima kada razlike u interpretacijama proizvode spektar nepodudarnosti i nekonzistentnosti do rezultata se može doći usredsređivanjem na teoriju koja je poznata, i ukoliko je neophodno uopćeno se pozvati na zamjenske teorije.

U nastavku ćemo objasniti načela i teorijske temelje ljudskih prava motreno sa aspekta islama, kao i dati kritički osvrt na poziciju zapadnoga čovjeka u novoj epohi o čemu smo kratko kazali na početku rada.

3. Valorizaciju i kritiku ljudskih prava na Zapadu ćemo započeti definiranjem termina *haqq* te ćemo ukazati na razliku između ovoga termina i izraza poput *obaveze* i *privilegije*. Potom ćemo dati procjenu onoga što se pokušava smjestiti u okvire teorijskih temelja ljudskih prava. Ova problematika će se razmatrati u okviru tri cjeline.

Prva cjelina bi tretirala mjesto koje u religijskim izvorima zauzima spoznavanje čovjeka kao i uključenost ovoga pitanja u domen religije. U tom smislu će se dati ocjena najvažnijih temelja ljudskih prava na Zapadu u koje spada i "dovoljnost znanstvene individue u značenju spoznavanja čovjeka i njegovih prava".

U drugoj cjelini bi se tretirala "autentičnost individue" ili "individualizam" motreno u odnosu na religijske temelje, te s obzirom na to da suština islamskoga svjetopogleda počiva na "dostojanstvu čovjeka" ukazalo bi se na ulogu koju ono ima u definiranju čovjekovih prava.

I na koncu, bila bi razmotrena prirodna prava koja se odnose na čovjeka u pravnome sistemu islama.

² Vidjeti: Dahxodā, *Loġatnāme wāže-ye haqq*; Daftār-e hamkāri-ye houze wa Dānešgāh, *Uvod u islamsko pravo*, Qom, Daftar-e Enteshārāt-e eslāmī, 1364/44.

1. Uopćene naznake

1-1. Definicija riječi haqq

Riječ “*haqq*” pripada leksemima koji u sebe uključuju veliki broj značenja. Promotrimo li različite kontekste njezine upotrebe dolazimo do jedne zajedničke komponente u svim kontekstima koja se može svesti pod značenje “vječna nepromjenljivost.” Na tragu ovoga kada se ova riječ odnosi na Boga, Božije obećanje, na neki realitet, doličan i prikladan posao i slično tome, ima se u vidu ova zajednička komponenta.

1-2. Termin haqq

Izuzmemo li lingvističko značenje riječi “*haqq*”, termin “*haqq*” u obliku jednine i množine se, također, koristi u velikom broju slučajeva, kako slijedi:

- a) “*Hoqūq*” u značenju vladajućih društvenih pravila i sistema koji utvrđuje individualne i društvene norme ponašanja članova jednoga društva, a čije sprovođenje je zagantirano.” U ovom slučaju *hoqūq* nije množina od riječi *haqq* i ima sinonimno značenje sa riječju “zakonodavstvo” u arapskome i “Law” u engleskome jeziku.
- b) “*Hoqūq*” u značenju plaće i obilate nagrade”. Upotrijebljena u ovome značenju riječ uvijek ima oblik množine.
- c) *Hoqūq* “kao množina od riječi *haqq* (pravo)”. U ovom radu se koristi u rečenome značenju. U pravnoj literaturi nailazimo na različite definicije ovoga termina. U nastavku ćemo navesti neke od njih:
 1. Pravo je preimućstvo čovjeka kao takvog nad drugim, makar bilo konvencionalnog karaktera³.
 2. Pravo je posebna relacija koja se apstrahira iz određenog konvencionalnog obavezujućeg propisa ili nekog drugog izvora⁴.
 3. Pravo je niži stepen vlasništva⁵.

³ Āl-e Bahrol-‘olūm, Seyyed Mohammad, *Balaġatol-faqīh*, kritička obrada Mohammad Taqī Al-e Bahrol-‘olūm, Maktabato-lsādeq, Tehrān 1403, četvrto izdanje, svezak 13/1.

⁴ Āhond Xorāsānī, Molā Mohammad Kāzem; *Hāšīye-ye Fawāyedo-losūl*, 224.

⁵ Tabrīzī, Ġawād, *Eršādot-tāleb ilet-t’alīq ‘ale-lmekāseb* (Qom, mehr, moharram 1399, h.q.) svezak 12/2.

4. Pravo je apstraktan pojam koji u svakom posebnom slučaju ima posebna značenja⁶.
5. Pravo u sebe uključuje četiri elementa, a to su: a) pripadnost; b) preimućstvo; c) poštovanje prava od strane drugih; d) zaštita prava od strane zakona; prva dva elementa ukazuju na suštinu prava, dok druga dva objašnjavaju obaveze drugih u odnosu na pravo⁷.
6. Pravo je sloboda izbora u činjenju djela koja obuhvata pojedinca ili skupinu. Proklamacije o ljudskim pravima uzimaju u obzir upravo ovo značenje prava⁸.
7. Pravo je privilegija kojom se uspostavljaju pravila ustrojstva odnosa među ljudima koji počivaju na interesu manje skupine u odnosu na druge⁹.
8. Pravo je vrsta "pripadnosti". Potreba ovakvog razumijevanja proišteće iz činjenice da jedno djelo ne može biti učinjeno od strane dva počinioca. Ova pripadnost u sferi materijalnog ima značenje "posjeda", dok je u sferi nematerijalnog u značenju prava¹⁰.

Analizirajući navedene definicije i obrazloženja može se dati nekoliko prijedloga definicije prava:

1. Pravo je konvencionalni i apstraktni pojam u smislu da nema opredmećenje u vanjskome svijetu. Zato se za njega ne može dati logički precizna i tačna definicija kao u slučaju onih pojmova koji imaju rod i vrsnu razliku. Stoga bi svako značenje u ovoj definiciji bilo na razini vrsne razlike¹¹.
2. Jedna od odlika prava je elemenat relacije, drugim riječima relativni odnos između onoga ko je posjednik prava, onoga što je predmet prava i onoga u odnosu na kojega to pravo postoji.

⁶ Ğarwī, Mohammad Hoseyn, *Hāšiye bar makāseb* (Qom, Basīratī, bitā) 10.

⁷ Alšarqādī, Ğamīl, *Darūs fi Osūlol-qānūn* (Qāhere, Dāron-nahzatol-'arabiyye, 1966) str. 14-21.

⁸ Beryl, Luj, *Sociologija prava*, preveo: Abol-Fazl Qāzī (Tehrān, Dānešgāh-e Tehrān, 1353) 1.

⁹ Kātoziyān, Nāser, *Uvod u pravnu znanost*, (Tehrān, Dānešgāh-e Tehrān, 1355) četvrto izdanje, str. 228.

¹⁰ Tabātabāyī, Mohammad Hoseyn, *Almizān fi tafsīrol-Qorān* (Tehrān, Dārol-kotob eslāmiye bīnām, svezak 2/54).

¹¹ Vidjeti: Ğawādī Āmolī, 'Abdollah, *Filozofija prava čovjeka* (Tehrān, Asrār, 1375) str. 74-75.

3. Među obavezujućim odrednicama prava je pripadnost nečega nekome.
4. Postojanje prava implicira nadmoćnost ili privilegiranost posjednika prava u poređenju sa drugim.
5. Svako pravo implicira obavezu za drugoga i njeno poštovanje u odnosu na posjednika prava.
6. Uživanje prava uključuje njegovo korištenje u vanjskome svijetu kao i u svijetu apstrakcije.
7. Predmet prava je nekada stvar u vanjskome svijetu i njezino korištenje, dočim su nekada pojmovi koji pripadaju sferi duhovnoga.

Na temelju gornjih stavki naš prijedlog definicije prava je slijedeći:

“Pravo je apstraktan pojam na osnovu kojega je svaki posjednik prava dostojan korištenja posebne privilegije a koju nužno mora poštovati drugi.”

Smatramo prikladnim napomenuti kako ova definicija nije najbolja, ali smo nastojali da njome budu uzeta u obzir i druga stajališta.

1-3. Odnos između prava i obaveze

Obaveza je vrsta nužnosti koja se odnosi na djelatni čin ili na napuštanje djelatnoga čina i u uzajamnom je odnosu sa pravom. Drugim riječima, svako pravo implicira obavezu, a svaka obaveza implicira pravo, s tom razlikom da je u značenju prava skrivena sloboda izbora njegovoga ispunjenja i posjednik prava ima mogućnost odabira. Dočim u slučaju obaveza nije takav slučaj (iako na razini djelovanja čovjek može ostaviti obavezu, tj. ne izvršiti je)¹².

1-4. Pravo i privilegija

U definiciji koju smo naveli pravo je vrsta konvencije koja postoji za čovjeka kao takvoga, dok je privilegija poseban prioritet koji se na osnovu zakona i društvenih ugovora, pod posebnim uvjetima, odnosi na jednu skupinu pojedinaca. Kao primjer navest ćemo prioritete koji su obavezni za stručnjake u nekim posebnim oblastima. Tako se, primjerice, izdavanje

¹² Ibid, str. 75-76.

vozačke dozvole može uzeti kao vrsta privilegije. Ali ovim privilegijama ne smiju se kršiti prava.

1-5. Odnos između dva značenja prava

Kao što je ranije kazano termin *hoqūq* se koristi i u značenju „skup društvenih normi“. Ovdje se postavlja pitanje u kakvoj je vezi ovo značenje sa značenjem termina “haqq” (pravo) koje je dato u posljednjoj definiciji?

Hoqūq u prvome značenju obuhvata tri skupine pravila:

1. Obavezujuće ili preskriptivne norme koje obavezuju na činjenje ili napuštanje nečega.
2. Uvjetujuće ili deskriptivne norme koje objašnjavaju uvjete, valjanost ili štetnost nečega.
3. Tumačenje termina *hoqūq* prema posljednjoj definiciji.

Sa druge strane, *hoqūq* je množina od riječi *haqq* te, posljednja definicija može poslužiti kao izvor za izvođenje nekih pravila. Dakle, može se kazati da postoji uzajamna veza između ova dva značenja termina *hoqūq*.

2. Religija i spoznavanje čovjeka

Spoznavanje čovjeka, aspekata života, njegovih predispozicija i potreba predstavljaju jedan od temelja rasprave o ljudskim pravima u svim pravnim sistemima. Kada je o ljudskim pravima na Zapadu riječ ovo spoznavanje je potjecalo iz sfere znanosti ili se temeljilo na posebnoj metodi sa uvjerenjem da čovjekov razum, njegovom primjenom, ima sposobnost spoznavanja vlastite ličnosti. U cilju valorizacije ovoga stajališta kao i objašnjenja islamskoga gledišta o ovome, neophodno je dati odgovore na slijedeća pitanja:

1. Da li se spoznavanje čovjeka i njegovo definiranje može svrstati u ciljeve objavljivanja religije? I da li religijski tekstovi tretiraju ovu problematiku?
2. Da li znanstveno spoznavanje čovjeka u svjetlu sadašnjih metoda ima dodirne tačke sa stajalištem religije? Čemu dati prednost u slučaju nepodudarnosti?
3. Na koncu, da li je izvorište određivanja ljudskih prava čovjekov razum ili religija i božanska naučavanja?

Odgovor na ova pitanja može odrediti poziciju ljudskih prava u islamu kao i valorizirati stajalište modernizma u vezi s ovim, te biti naš smjerokaz u prosudbi da li su ljudska prava u okviru ili izvan okvira religije?

2-1. Područje religije i ljudska prava

Religijska naučavanja su formirana od sudova koji uključuju uspostavljanje određenog pojma ili norme za određena pitanja. Kao primjer spomenut ćemo sudove kao što su: Bog postoji, Sudnji dan postoji, Ibadet Bogu je nužan, i slično tome. Očigledno je da se sudovi smatraju religijskim u slučaju kada se temelje na Objavi. Sa druge strane, mnogi pojmovi ne mogu biti subjektom religijskih sudova. Štaviše, postoje neki pojmovi koji nikako ne mogu biti predmetom ovakvih sudova (poput novonastalih pojmova bez presedana-*mostahdase*). Na tragu ovoga može se ustvrditi da područje religije podrazumijeva sferu koja je direktno ili indirektno predmetom bavljenja religijskih sudova. Postoje različita stajališta oko toga da li spoznavanje čovjeka i ljudskih prava spada u domen upliva religije ili ne?

a) Teorija univerzalnosti religije u pogledu ljudskih prava

Prema ovoj teoriji misija religije je tumačenje životne staze u cjelini, temelja čovjekova života i napuštanje razlika. Drugim riječima, cilj kodifikacije religije jeste objašnjenje pitanja u kojima su sadržane dvije odlike:

1. Zalog čovjekove upute i sreće sadržan je u ovim tumačenjima na način da narušavanje sreće uzrokuje kršenje ciljeva slanja poslanika i dovodi do promjene zadaće njihove poslaničke misije.
2. Uobičajenim putevima spoznaje ne mogu se zadovoljiti ove potrebe.

Iz prvog uvjeta proizilaze znanosti i naučavanja koja nisu zalog sreće čovjeka, poput: fizike, kemije, matematike i slično tome, dok iz drugog uvjeta proizilaze znanosti koje se ne stiču uobičajenim putevima spoznaje, poput medicine¹³.

Ljudska prava spadaju u oblasti koje sadrže obje ove odlike. Na tragu toga ljudska prava i njihovo tumačenje pripadaju domenu kojim se bavi religija. Osim toga mnogi tradicionalni dokazi koji se odnose na univerzalnost religije sasvim su dovoljna potvrda ovoga stajališta.

¹³ Tabātabāyī, *Mizān*, svezak 2/130; također: Misbāh Yazdī, Mohammad Taqī, *Učenje akaida*.

b) Teorija o metareligioznosti ljudskih prava

Prema ovome stajalištu:

1. Religija je za čovjeka poput odgovarajuće odjeće u kojoj je sadržana sveukupnost čovjekovih potreba i mogućnosti.
2. Čovjek je u stanju spoznati čovjeka i na temelju te spoznaje doći do zaključka o njegovoj potrebitosti za religijom kao i utvrditi granice njegovih očekivanja od religije.

Dva načina čovjekove potrebe za religijom

- a) Potrebe čije zadovoljenje prevazilazi čovjekove sposobnosti, koje su izvan znanosti i čovjekovih mogućnosti.
- b) Potrebe koje čovjek iskušava kroz veoma opasna i teška iskustva ali koje nisu uvijek garant postizanja rezultata.

Na temelju ovoga stajališta proizilazi: kao prvo da antropologija prethodi znanosti o religiji i da naše razumijevanje religije prethodno treba biti usklađeno sa temeljima antropologije; kao drugo sve što nije spomenuto u ovim oblastima ulazi u domen religije¹⁴.

Prema posljednjem stajalištu poslanstvo religije u vezi s pravima čovjeka je isključivo tumačenje sveopćih vrijednosti. Stoga što je posljednje stajalište suočeno sa određenim nedostacima ovdje će mjerilo biti prva teorija budući da je poznatija i zastupljenija čije ćemo dokaze prezentirati u nastavku.

2-2. Dokazi univerzalnosti religije u poređenju sa ljudskim pravima

a) Racionalni dokazi: Dokaze kojima ćemo argumentirati ovu tematiku podijelit ćemo na dva dijela. U prvom dijelu će se dokazati čovjekova nemoć da spozna samoga sebe, te njegova povezanost i potrebitost za objavom, dok će se u drugome dijelu dokazati Božija moć u poznavanju i utvrđivanju prava čovjeka.

¹⁴ Ovo stajalište prezentirao je dr. Soroš na predavanjima o suvremenom kelamu.

2-2-1. Nemoć čovjekovoga razuma u pogledu sveobuhvatne i potpune samospoznaje.

Kao što smo pojasnili na početku rada znanstveno pouzdanje u razum je bio jedan od teorijskih temelja ljudskih prava na Zapadu. Prema ovome stajalištu sam čovjek u stanju je spoznati vlastite mogućnosti, emocije i potrebe. Međutim, vjerski autoriteti smatraju da nas ovaj metod ne može dovesti do sveobuhvatne i potpune spoznaje čovjeka. Dokaze za ovo stajalište ćemo objasniti ovim slijedom:

Znanstveni metod spoznaje zbog njegove ograničenosti formom indukcionizma i njegove podložnosti greškama ima isključivo znanstvenu vrijednost i na praktičnoj razini može biti od koristi, ali je nemoćan u domenu realizma i prezentiranja zbilje sistema bitka. U ovome smislu sasvim je dovoljno objašnjenje koje nudi Poper, jedan od najznačajnijih mislilaca zapadnoga materijalizma i filozofije znanosti.

“Na taj način empirijski temelj objektivne znanosti nema ničega ‘apsolutnog’. Znanost ne počiva na stabilnim temeljima. Doima se kao čvrsta građevina a teorije su joj postavljene u močvarnome tlu. Slični zdanju podignutom na čvrstim stubovima koji su potonuli u močvaru. Ako i uspijemo zadržati stubove da ne potonu dublje to nije stoga što smo stigli na čvrsto tle. Mi se zaustavljamo samo onda kada smo zadovoljni da stubovi budu čvrsti tek toliko da drže građevinu kako ne bi potonula istoga trena.”¹⁵

2-2-2.

Postoje preduvjeti koji su nužni za utvrđivanje ljudskih prava. Neki od njih su spoznaja sistema bitka, razlučivanje lažnih i stvarnih potreba, spoznaja željenog sistema. S obzirom na ograničene mogućnosti čovjekove spoznaje razumne osobe znaju da ovo nije moguće ostvariti bez pomoći izvora objave. Dakle, utvrđivanje ljudskih prava ne može biti obuhvaćeno samo čovjekovom spoznajom¹⁶.

¹⁵ Charles, Alain, *Bit znanosti*, preveo: Sa'īd Zibā Kalām, Tehrān, Entešārāt-e 'elmī-farhangī, 1374, str. 83.

¹⁶ Ğawādī Āmolī, 'Abdollāh, *Filozofija prava čovjeka*, str. 94.

2-2-3.

Utvrđivanje globalnih prava čovječanstva temelji se na načelu koje je sveobuhvatnije od čovjekovih stajališta budući da ljudi zbog različitosti interesovanja, običaja i ukusa ne mogu postići jedinstvo. Na tragu ovoga neophodno je postojanje zajedničkoga izvora na koji se može pozvati u onim slučajevima koji prevazilaze okvire čovjekovih gledišta¹⁷.

2-2-4.

Stoga što je Bog, prema monoteističkome stajalištu, čisto i apsolutno postojanje, i svi svjetovi opstojе po Njemu, i sve stvoreno svoje postojanje vezuje za Njega, Njegovo znanje o sistemu bitka je savršeno i potpuno i On poznaje sve aspekte čovjekovoga života, njegove mogućnosti, potrebe i sposobnosti. U skladu s tim, ovo je pravac koji čovjeku može pokazati put sreće i samoupotpunjavanja. Shodno ovome, religija obuhvata praktične naloge, prava čovjeka i naučavanja koja je objavio Bog s ciljem upute čovjeka i njegovoga upotpunjenja¹⁸.

Iz ovoga što je kazano može se zaključiti da su humanističke znanosti nemoćne potpuno i sveobuhvatno spoznati čovjeka te je u pogledu ovoga čovjeku potreban izvor sa vrela njegovoga Stvoritelja, a to je upravo Božija Objava koja je u formi religijskih tekstova na raspolaganju onima koji je slijede. Dakle, religija će baštiniti ova naučavanja i ljudska prava pripadaju domenu religije.

b) Tradicionalni dokazi: Osim gore navedenih dokaza koji su pokazali čovjekovu potrebitost za religijom u samospoznavanju kao i spoznavanju svojih prava, postojeći islamski religijski izvori i sveti tekstovi su također potvrda ovome. U prilog tome navest ćemo neke od njih:

2-2-5.

U Kur'anu Časnom postoji veliki broj ajeta koji se odnose na ovo pitanje. *U Knjizi Mi nismo ništa izostavili i Knjiga kao objašnjenje za sve.* (Al-An'ām:38, An-Nahl:89)

Allame Tabatabai je ovako protumačio prvi ajet:

¹⁷ Ibid, str. 90.

¹⁸ Ibid, str. 91.

Pod riječju „ništa“ misli se na različite nemarnosti i propuste koji su negirani. Sažetak značenja ajeta bi glasio: Nema nijedne stvari koja se obavezno mora poštovati, odbrana čijih prava je nužna, kao što je nužno i objašnjenje te stvari a da joj Mi u ovoj Knjizi nismo poklonili pažnju i iskazali poštovanje, niti smo učinili bilo kakav propust i nemar glede nje. Dakle, Naša Knjiga je potpuna i savršena.¹⁹

Pod Knjigom u ovome, te u dijelu ajeta: “*Knjiga kao objašnjenje za sve*”, kao i u velikom broju predaja se misli na Kur’an Časni.

2-2-6.

U knjizi “Kāfi” od Imama Sadika, neka je mir Božiji na nj, prenosi se: *Bog Uzvišeni je u Kur’anu dao objašnjenje za sve. Tako mi Boga, On u njemu nije izostavio ni jednu potrebu svojih sluga, tako da niti jedan sluga ne može kazati: E da je o ovome došlo nešto u Kur’anu a da Bog nije poslao nešto u vezi toga.²⁰*

Prenosi se od Imama Bakira, neka je mir Božiji na nj, da je kazao: *Ne postoji nijedna stvar koja je neophodna a da je Bog izostavio i da je nije objavio u Njegovoj Knjizi i objasnio svome Poslaniku, alejhisselam. I On je za svaku stvar uspostavio granice i dokaz na temelju kojega se dokazuje. I ko god prekorači ove granice bit će izložen kazni.²¹*

U predaji od Imama Sadika, neka je mir Božiji na nj, se kaže: *Bog nije stvorio nijedan “halal” i “haram” a da mu nije odredio granicu. Poput granice kuće. Pa ono što je od puta to pripada putu, a ono što je oko kuće to pripada kući, čak koliko jedan kamenčić i manje od toga. I kazna određena za to je koliko jedan bič ili pola biča.²²*

Sve ove predaje (uz nekoliko drugih) se odnose na slijedeće:

Nema nijedne stvari i nijednog pitanja a da njihova načela nemaju uporište u Knjizi i sunnetu.

¹⁹ Tabātabāyī, *Mizān*, treće izdanje, svezak 12-13.

²⁰ Kāfi, svezak 1-59, predaja 1.

²¹ Ibid, predaja 2.

²² Ibid, predaja 3.

2-2-7.

Brojni su ajeti i predaje koji se bave čovjekom, a koji nam mogu poslužiti kao dokaz da religija tretira pitanja spoznavanja i definiranja čovjeka. Kao primjer navest ćemo neke:

Doista, Mi čovjeka od smjese sjemena stvaramo da bismo ga na kušnju stavili i činimo da on čuje i vidi. (Ad-Dahr: 2)

Mi stvaramo čovjeka i znamo šta mu sve duša njegova haje, jer Mi smo njemu bliži od vratne žile kucavice. (Qāf: 16)

Čovjek je, uistinu, stvoren malodušan: kada ga nevolja snađe – brižan je, a kada mu je dobro – nepristupačan je. (Al-Ma'āriḡ: 19-21)

Uistinu, čovjek se uzobijesti čim se neovisnim osjeti. (Al-'Alaq: 76)

Na temelju citiranih ajeta i predaja zaključujemo slijedeće: prvo, spoznavanje čovjeka, njegovih predispozicija i nastojanja ubraja se u važne ciljeve religije i ova pitanja se tretiraju u religijskim tekstovima; drugo, humanističke znanosti ne mogu čovjeku dati znanje o njegovoj zbilji, njegovim istinskim potrebama i njegovome savršenstvu te glede ovih pitanja čovjek ima potrebu za izvorima koji nadilaze njegovo znanje; treće, humanističke znanosti ne mogu dati tumačenje čovjeka koje je u nesuglasju sa religijskim tekstovima; četvrto, ljudska prava u praktično-vjerskome sistemu islama temelje se na definiranju čovjekovih mogućnosti, njegovih predispozicija i potreba, te njegovoga savršenstva.

3. Temelji i načela religijske antropologije

Islamski svjetopogled o čovjeku ima načela kojima se uspostavlja jasna razlika između znanstvene antropologije (materijalističke) i islamskog sistema prava. Ova načela se mogu nazvati "teorijski temelji ljudskih prava u islamu."

3-1. Teocentričnost

Temeljni pojmovi u svjetopogledu islama na kojima počivaju sva glavna načela i ogranci jesu teocentričnost i tevhid. Na temelju ovoga svjetopogleda cjelokupni sistem bitka istječe iz čistoga i jedinstvenoga božanskoga bitka čija nužnost proistječe iz Njega samoga. Čisti bitak je potpuno savršen i

čist od svih manjkavosti i nedostataka. Sistem islamskoga prava posebice u odnosu na prava čovjeka utemeljen je na ovome načelu.

“Svjetopogled koji počiva na tevhidu ima poseban sistem glede filozofije prava. Na temelju ovoga misaonog sistema Bog je čisti bitak i ovo čisto postojanje posjeduje savršenost i čisto je od svih manjkavosti (...) Svi svjetonazori, sve spoznaje i zakonodavni sistemi trebaju se temeljiti na upravo ovome misaonome sustavu, tj. tevhidu”²³.

Vjerovanje u Božije jedinstvo je načelo koje potvrđuju sve islamske skupine uprkos razlikama u interpretaciji. Dakle, svako interpretiranje kojim bi se negiralo ovo načelo će biti u protivrječnosti sa svjetopogledom islama.

Znanstveno pouzdanje u razum koje je glavno načelo nove epohe zbog negiranja metafizičkoga svijeta i bitka savršenijeg od čovjeka koje se ne može spoznati osjetilno-empirijskim metodama oponira načelu Božijega jedinstva.

To ne znači da je tevhid u nesuglasju sa znanstvenim gledištem. Koliko mnogo otkrića empirijskih znanosti je u formi nekih teorija bilo od pomoći islamskome gledištu. Ali, ukoliko se empirijski metod uzme kao jedino pouzdano mjerilo u prosudbi o ispravnosti sudova i ukoliko negira sve što ne spada u domen osjetilnoga, to može prouzročiti negiranje Boga i Njegovo apstrahiranje iz egzistencijalnog strujanja. I upravo je na Zapadu ovo pitanje predstavljalo ishodišnu tačku utvrđivanja ljudskih prava kao izvanreligijskoga pojma koji pripada domenu čovjeka. Kant je vjerovao da je Bog pojam koji je nastao u čovjekovome umu, jer je za uređenje ljudskog života na višoj razini neizbježno stvaranje takvoga pojma. Na ovaj način, Bog - Stvoritelj pretvoren je u stvorenje, a čovjek – stvorenje u Stvoritelja.

Ovdje je nužno osvrnuti se na razine tevhida pozivajući se na objašnjenje koje je o ovome pitanju dao jedan od islamskih filozofa, Sejded Hajdar Amoli. On je tevhid motrio kroz dvije razine: teorijsku i praktičnu. Teorijski tevhid je podijelio na pet cjelina:

- a) Tevhid jedinosti Božije. Ovo je razina običnoga puka koja podrazumijeva vjerovanje da je samo jedna Bit nužna.
- b) Ontološko jedinstvo Božije. Ovo je razina odabranih; označava motrenje Božijeg postojanja u Njegovim imenima i očitovanjima u apsolutnom ili uopćenom smislu.

²³ Ğawādī Āmoli, ‘Abdollah, *Filozofija prava čovjeka*, str. 110-112.

- c) Jedinstvo biti Božije kojim spoznajemo nemogućnost objektivizacije apsolutnog ničim neuvjetovanog Bitka, a ova razina može se postići jedino pročišćenjem od motrenja drugoga i skrivenog širka.
- d) Jedinstvo atributa Božijih. To je spoznaja o bitkim savršenstvima i egzistencijalnim osobenostima imena Uzvišenoga koja su neograničena i potpuno podudarna sa onim što označavaju (svako ime ponaosob), ali i potpuno podudarna jedna drugima.
- e) Jedinstvo djelovanja Božijeg; spoznaja i motrenje emanacije i opojavljenja egzistenata od Boga Uzvišenog, općenito i pojedinačno; nevidljivo i vidljivo; od (pra)iskona do vječnosti, nepretrgnuto. Jednom rječju, sva djelovanja vraćaju se Uzvišenome²⁴.

Praktični tevhid ili tevhid u ibadetu tj. “monoteizam”; drugim riječima “obožavanje samo jednoga Boga”²⁵.

Ovdje se može postaviti pitanje da li monoteistički svjetopogled i vjerovanje proisteklo iz njega ima utjecaja na čovjekov život ili ne? Očigledno je da ovaj svjetopogled proizvodi efekte na čovjekov život i njegova prava na teorijskoj i praktičnoj razini. Na neke od njih ukazat ćemo u nastavku.

1. Čovjekova egzistencijalna potreba za Bogom: Prvi teorijski efekat monoteističkoga svjetopogleda jeste vjerovanje da čovjek u svome egzistiranju ima potrebu za apsolutnim bitkom na višoj razini i da će svoje savršenstvo ozbiljiti približavanjem i sjedinjenjem sa tim bitkom. Bog poznaje čovjekovu zbilju, prostranstvo njegovog bića, njegove predispozicije i želje te ga, stoga, može dovesti do zbiljske sreće. Ovo interpretiranje je u suprotnosti sa objašnjenjem karakteristika znanstvenog pouzdanja u razum (od kojih su neke: empirijski indukcionizam, matematizam, negiranje budućega svijeta, utilitarizam, racionalizam). Monoteistički svjetopogled ne potiskuje Šerijat iz čovjekovog života, bitak ne motri na razini antropocentrizma, niti nudi mehaničko tumačenje čovjeka, nego bitak tumači na razini teocentrizma i čovjekovu zbilju vidi kao dio božanske zbilje.

²⁴ Āmolī, Seyyed Heydar, *Čāme'ol-asrār wa Manabe'ol-anwār* (Tehrān, Enteshārāt-e 'elmī-farhangī, 1368) str. 105.

²⁵ Mottaharī, Mortazā, *Uvod u islamski svjetopogled* (Qom, Sadrā, bitā) str. 90-92.

2. Božije pravo (*haqq-e Allāh*): Zapadni mislioci su došli do rezultata da ono što čovjek jedino može percipirati jesu njegova individualna prava i da se u kontekstu slogana "Svako misli na sebe, Bog misli na sve" mogu dovesti u vezu sa monoteističkim svjetopogledom. Na temelju monoteističkoga gledišta Božije pravo prethodi svim drugim pravima.

Neki suvremeni islamski mislioci ovako su protumačili Božije pravo:

Cilj uzvišenog Boga u stvaranju čovjeka i svijeta je u tome da ljudi čineći djela svojom slobodnom voljom dosegnu potpuno savršenstvo jer se ovo savršenstvo može ozbiljiti samo pokoravanjem nalogima uzvišenog Boga i obožavanjem Njega (tevhid ibadeta). Može se ustvrditi da je cilj stvaranja u tome da ljudi izvršavaju Božije naredbe i da Ga obožavaju. Ovo zbiljsko pitanje bi se na apstraktan način ovako protumačilo: Uzvišeni Bog ima "pravo" da Mu se ljudi pokoravaju i da Ga obožavaju. Glagol "imati pravo", u odnosu na Boga, upotrijebljen je stoga što su drugi obavezni da poštuju to pravo i da u svome životu Boga uzmu za objekat pokoravanja i ibadeta; jer pravo i "obaveza" su nužnost jedno drugome; i uspostava prava za jednoga znači uspostavu obaveze za druge. Uspostava prava prema Bogu će značiti uspostavu dužnosti za sav ljudski rod.²⁶

Prihvatanje ovog prava koje ima za rezultat podlaganje Božijim nalogima predstavlja suštinski temelj islamskoga pravnoga sistema i ostvaruje ogroman utjecaj na načela i propise koji se odnose na individualna i društvena prava. Kao primjer, navest ćemo da je u misaonome sustavu nove epohe pravo na život apsolutno, neuvjetovano i neprikosnoveno pravo te je na osnovu njega u njihovim pravnim sistemima ukinuta smrtna kazna, dočim u pravnome sistemu islama postoje ograničenja koja se obrazlažu u svjetlu prihvatanja Božijega prava.²⁷

U nastavku ćemo podrobnije ukazati na razlike između ljudskih prava u islamu i na Zapadu.

²⁶ Misbāh Yazdī, Mohammad Taqī, Skripta u rukopisu: *Kur'anske znanosti*, čas 198, 13/10/65.

²⁷ Ibid, čas 197, bez broja str.

3-2. Dostojanstvo čovjeka

Kao što je ranije istaknuto individualizam predstavlja jedan od važnih teorijskih temelja ljudskih prava na Zapadu. Ovdje je nužno osim kritičkoga osvrtu ovog gledišta pojasniti stajalište islama o poziciji čovjeka.

3-2-1. Kritika individualizma

Individualizam je izložen napadima sa dvije strane: od sljedbenika kolektivismu i pristalica postojanosti društvene zajednice, sa jedne strane, i sa druge od nekih muslimanskih mislilaca kritičara suvremene kulture. S obzirom na to da ovaj rad ima za cilj razmatranje teorijskih temelja ljudskih prava u islamu, uzdržat ćemo se od kritike prve skupine i pozabaviti se stajalištima druge.

a) Suština individualizma, kako naučava Zapad, jeste pogled na čovjeka kao na neovisnost. Čovjek je jedna cjelovitost u odnosu na druga očitovanja izvan njega i u sučeljavanju je sa drugim istovrsnim cjelovitostima koje proistječu iz razmišljanja i emocija. Posjeduje sposobnost da upravlja i vlada svijetom; na najbolji način ustrojava odnose između sebe i drugih i najbolji je sudac u procjeni dobra i zla. U ovakvom naučavanju dominira materijalni aspekt čovjekovoga života i njegovih stremljenja, a svaka vrijednost uzvišenija od čovjeka se podvrgava sumnji i negiranju. Pojedinaac se smatra jedinim temeljom i izvorom formiranja društvene zajednice i konstituiranja društvenih zakona.

Nasuprot ovome kolektivizam vjeruje da ono što personificira čovjeka jesu okolina, kultura, povijest i društvene veze. Stoga je svaka individualnost otcijepljena od kolektiva pogrešna.

b) Ovdje se može postaviti pitanje da li je ovakva interpretacija (individualizam) o čovjeku usklađena sa gledištem ili ne?

Treba napomenuti da priznavanje tevhida, prije svega, implicira prihvatanje vrijednosti koja je na većoj razini od čovjeka. Na temelju ovog gledišta čovjek u životu ima potrebu za nečim uzvišenijim od sebe. Ali, različite interpretacije vjerskih autoriteta o čovjeku i Bogu ne odbacuju individualizam na isti način. Stoga je korisno osvrnuti se na različita stajališta u pogledu ovoga.

1. Odnos između čovjeka i Boga sa stajališta determinista: Deterministi jedinstvo djelovanja Božijeg shvataju u značenju apsolutnog odricanja djelovanja bilo čemu osim Božije Biti. U skladu s tim, negiranjem čovjekove moći i njegove slobodne volje odbacuju djelovanje čovjeka u odnosu na njegov djelatni čin. Drugim riječima, prema stajalištu determinista apsolutna Božija moć znači negiranje svake druge moći i volje osim Božije. Ovim se čovjeku negira svaka vrsta neovisnosti, te ovo predstavlja nepriznavanje individualizma.
2. "Eš'arije" i čovjekov djelatni čin: Eš'arije u nastojanju da se oslobode zamršenog problema odvajanja, kao i da izađu iz bezizlaza predestinacije kojom se negira nagrada, kazna, odgovornost i dr. pribjegli su "*teoriji kesba*". Na temelju nje, iako čovjek nije stvoritelj svojih djela, on ih stječe. "Stvoritelj" je atribut kojega je jedino Bog dostojan, ali se ne može negirati postojanje moći i slobodne volje u realiziranju čovjekovih djela. Naravno, nastajanje ove moći i realiziranje djelatnoga čina koje se dešava istovremeno proistječe iz Božije volje i ne postoji uzročna veza između čovjekove volje i njegovoga djelatnoga čina. Stoga što ih Bog ozbiljuje zajedno nekima se čini kao uzročnost. Dakle, pripisivanje djelatnoga čina čovjeku je kao pripisivanje kretanja drvetu. Kada osoba komad drveta stavi u pokret i toj osobi i drvetu se može pripisati kretanje ali zbiljski pokretač nije drvo po sebi.
Ili drugi primjer kojim se često koristi ova skupina, a to je razlika između stavljanja ruke u pokret i njezinoga drhtanja koje se ponekad događa nekontrolirano. Očito je da prilikom stavljanja ruke u pokret postoji jedna vrsta moći i volje dočim u slučaju drhtanja nije takav slučaj. Uprkos različitim tumačenjima, poput gornjih primjera, "*teorija kesba*" nije uspjela izaći iz misaonog bezizlaza determinista i dokazati slobodnu volju u odnosu na čovjeka. Reklo bi se da su oni zbog podržavanja totalitarnih režima Omejada i Abbasida postali dominantna struja koja je itekako utjecala na različite aspekte kulture muslimana.
3. Mu'tezilije i čovjek: Proces odvajanja koji je uspostavljen sa Hasanom Basrijem imao je za cilj odvajanje od Biti Božije ljudskih atributa i njihovo negiranje. Ovaj pravac se temeljio na otklanjanju optužbi na račun svetosti Biti Božije, nepripisivanju čovjekovih grijeha Bogu i

rješavanju zamršenih pitanja prouzročeni stajalištem determinista. Mu'tezilije smatraju da stoga što Bog nije u stanju učiniti nepravdu i nasilje, Božiju moć treba tumačiti tako da ne dođe u koliziju sa ovim pitanjem. Oni su vjerujući u racionalno dobro i zlo i u to da su djela po svojoj biti dobra ili loša isticali da je mjerilo svih djela pravedni Bog. Čovjek, iako je izvor njegovoga života i moći Božija Bit, ima slobodu u njihovome korištenju i njegova veza sa Bogom je veza građevine sa graditeljem. Na taj način, čovjekova djela su stvorena od strane njega i nemaju nikakve veze sa Bogom. Ovakva interpretacija, bez sumnje, ima izvjesnoga udjela u neovisnosti čovjekove individue te stoga može biti u kakvom-takvom suglasju sa nekim karakteristikama individualizma.

Mada zbog političke situacije ovaj misaoni sustav u praksi nije imao nekoga uspjeha i mada je ostao u okvirima teozofskih rasprava, ipak su se u povijesti političke misli muslimana rasprave o slobodi čovjeka vodile u formi ovog načina mišljenja.

4. Ši'itski pravac i čovjek: Sa ši'itskoga aspekta koji je nadahnut Ehl-i bejtom odnos čovjekovih djela i Boga počiva na *“stvari između dvije stvari”*. Ovo je originalno stajalište koje, na način mu'tezilija, ne ide u pravcu ograničavanja Božije moći (i Boga ne smatra “stvoriteljem svezanih ruku”), niti poput determinista i eš'arija odriče čovjekovu moć i slobodnu volju i njihov utjecaj na vlastita djela. Prema poznatome tumačenju *“stvar između dvije stvari”* znači da je čovjek počinilac svojih djela, te je kao takav odgovoran za učinjeno, ali njegovo djelovanje ne znači nepokoravanje i u dugom lancu uzroka vraća se Bogu. Drugim riječima, čovjekovo djelovanje u svom nastajanju i opstajanju u zalogu je volje Biti Božije i bez Božijega motrenja se ne može ozbiljiti nijedna stvar.

“Ako bi blago postupao svi oblici bi se raspali.”

Ši'itski pravac prihvata načelo pravde i racionalnoga dobra i zla, te prema tome čovjekov razum ima svoje mjesto u Šerijatu.

Na temelju svih prezentiranih stajališta da se zaključiti da je čovjek obavezan pokoriti se Božijim naredbama i da čovjekov razum nije najbolji ustrojitelj odnosa i prosuditelj onoga što je dobro ili loše već da je vjerozakon (*Šerijat*) čovjekov vodič u ovim pitanjima. Na tragu

ovoga, individualizam se ne može pojašnjavati u formi postojećih interpretacija kroz odnos čovjeka i Boga.²⁸

c) Izuzmemo li proturječnosti koje postoje u gledištima između tevhide i individualizma, ovaj potonji je, također, u nesuglasju sa tumačenjima o čovjeku na koja nailazimo u religijskim izvorima (Kur'an i hadis). Kur'anski je čovjek spoj materijalnoga tijela i božanskoga duha čije postojanje je sačinjeno od "smjese" uzvišenih stremljenja i niskih prohtjeva. Sa jedne strane su to jedenje, spavanje, srdžba, strast, a sa druge potreba za obožavanjem, ljubavlju, traganje za zbiljom, za ljepotom, potreba za ispunjenjem emaneta Božijeg itd. Dočim individualizam implicira prepuštanje čovjeka samo njegovim materijalnim potrebama²⁹ što može dovesti do egoističnosti, obožavanja strasti, do razvijanja životinjskih atributa kod čovjeka. Ove osobine su jasno zamjetljive kod utilitarista.

Mada je već ukazano na razliku između individualizma i egoističnosti i da individualizam nužno ne vodi ka egoizmu, ipak u slučaju da se i prihvati ovo stajalište (da individualizam bude ispravan) on nužno u sebi sadrži i egoizam ličnosti. Dočim, religijske vrijednosti islama ne tretiraju čovjeka na ovaj način. Ne može se, dakle, u individualističkim društvima negirati postojanje duhovnih osoba, međutim u strukturi ovakvih društava postoji veliki broj zapreka u ozbiljenju čovjekove duhovnosti.

d) Od ostalih proturječnosti koje postoje između islamskoga i individualističkoga svjetopogleda su etičko naučavanje islama i gledište muslimanskih gnostika o čovjeku. Otuda što je u islamu krajnji čovjekov cilj sjedinjenje sa Bogom, čovjek je dostojan toga da se oslobodi tjelesnih i stega egoistične duše kako bi mu se otvorio put susreta sa Bogom. U etičkome naučavanju islama napuštanje "egoističnoga ja" je prvi korak koji treba učiniti želi li se stići u božansku bliskost. Pod napuštanjem "egoističnoga ja" podrazumijeva se ostavljanje prohtjeva pohotne duše i želja animalne prirode i njihovo zadovoljenje samo onoliko-koliko je nužno i neophodno. Naučavanja islama

²⁸ Vidjeti: Hāge, Ahmad, *Allah i čovjek u arapskoj islamskoj misli* (Beyrūt, Manšūrāt 'Āwidāt, 1938) str. 27-90.

²⁹ Dāwari, Rezā, *Podsjećanje mladim istraživačima u filozofiji*, Nāme Farhang, godina 6, br. 3, jesen 75/ 128.

daju veliki broj preporuka o savladavanju želje za ovim svijetom da bi oslabilo čovjekovo "prividno ja" i očitovalo se njegovo "zbiljsko ja".

Muslimanski gnostici ovaj proces motre kroz tri razine: personalizaciju, nalikovanje Bogu i sjedinjenje sa Božijom biti. Pod personalizacijom se podrazumijeva "utapanje svoga bića u drugome". Na ovoj razini osoba izborom duhovnoga vodiča - *pirā* koji će je voditi stazom tarikata započinje proces negiranja prvotnoga ja; onako kako se dogodilo sa Mevlanom i Šemsom iz Tebriza. Osoba pirovu volju motri kao očitovanje u vlastitoj volji i postaje jedno sa njim. Tokom islamske revolucije u Iranu i iranski narod se poistovjetio sa "Imamom Homeinijem i njegovu volju je smatrao svojom.

Nalikovanje Bogu tj. nadilaženje učiteljeva lika i predodžbe u cilju izravnoga motrenja Božije biti. Značenje iščeznuća (*fanā*), odnosno, "nestajanje individualnoga ega u univerzalnome postojanju i ostavljanje sebe zarad sjedinjenja s Bogom" ozbiljuje se na ovoj razini.

Sjedinjenje, kao konačna razina, znači "postati jedno sa suštinom života, kontemplirati Boga u svemu i osloboditi se vremensko-prostornih odrednica". Dakle, u gnostičkome naučavanju zrenje duše ima značenje kretanja od "prividnoga ja" ka univerzalnoj Duši. Na temelju ove interpretacije individualni ego, ne samo da nema nikakvoga značenja, već štaviše predstavlja zapreku duhovnome zrenju.

Nije nam cilj objašnjavati gnostičko viđenje čovjeka nego pokazati da je pouzdanje u individualni ego jedan od stubova individualizma te da je u neskladu sa etičkim naučavanjima islama.³⁰

e) Individualizam; "poštovanje individue ili posmatranje osobe čovjeka kao individue". Individualisti smatraju da bitska osobenost čovjeka prethodi svemu ali ne nude odgovor na pitanje šta je mjerilo izvrsnosti ove osobenosti i zašto baš čovjek od svih drugih stvorenja posjeduje posebnu osobenost.

Profesor Muttahari (*Mottaharī*) o degradaciji čovjekove vrijednosti u zapadnome sistemu mišljenja i o deklaraciji o ljudskim pravima u kojima se govori o osobenosti čovjeka kaže:

"Uočava se jasna proturječnost između temelja deklaracije o ljudskim pravima sa jedne, i valorizacije ovoga pitanja u zapadnoj filozofiji, sa druge strane. Već je dugi niz godina kako je čovjek u zapadnoj filozofiji izgubio

³⁰ Ahmadi, Ferešte, *Odbijanje značenja individualiteta u iranskoj misli*, preveo: Houman Panāhande, Kiyān, godina 6, br. 34, 52/75.

vrijednost i autoritet. Sve što je u prošlosti kazano o čovjeku i njegovome uzvišenom položaju potječe sa Istoka i u većini zapadnih filozofskih sistema danas je izvrgnuto podsmijehu. Zapadno stajalište čovjeka je degradiralo na razinu jedne mašine. Duh i njegova izvornost se negiraju. Vjerovanje u krajnji uzrok i prirodu kao cilj sam po sebi je jedno reakcionarno ubjeđenje.

Zapad ne prihvata stajalište o čovjeku kao krunskome Božijem stvorenju, jer se na Zapadu smatra da je ovo stajalište o čovjeku kao najuzvišenijem stvorenju kojemu se pokorava sve ostalo što je stvoreno proisteklo iz zastarjelog Bartolomejeva vjerovanja o sistemu Zemlje i neba, i Zemlje kao središta oko kojega kruži nebeski svod. Kada je ovo vjerovanje odbačeno nije ostalo prostora ni za čovjeka kao krunsko stvorenje. Zapad ovakva stajališta smatra vidom čovjekove samoumišljenosti u vlastitu veličinu. Današnji je čovjek jadan i prezren. Sebe poput ostalih stvorenja vidi kao "šaku" zemlje. Stvoren je od zemlje i u zemlju će se vratiti. I to je njegov konačni svršetak.

Jadni zapadnjak ne prepoznaje vječnost duha (*ruha*) kao zbilje koja postoji neovisno od čovjekovoga postojanja. Stoga ne prihvata postojanje razlike između sebe, biljnoga i životinjskoga svijeta. Zapadnjak ne uočava da se po svojoj biti i esenciji razlikuju misao i djela koja pripadaju sferi duha od, primjerice, toplote kamenoga uglja. On sve motri kao očitovanje materije i energije. Prema zapadnome stajalištu život je za sva živa bića kojima pripada i čovjek krvavo poprište na kojem se vodi neprekidna borba za život. Temeljno načelo koje vlada egzistencijom živih bića u koja spada i čovjek je načelo borbe za opstanak.

Čovjek se neprestano trudi da izađe kao pobjednik iz ove bitke. Pravda, dobrotu, dobrohotnost, dobronamjernost i druge etičko-humanističke vrijednosti, sve one su produkt osnovnog principa borbe za opstanak i čovjek je uspostavio i sačinio ove vrijednosti zarad očuvanja vlastite pozicije.

Neke zapadne filozofije čovjeka gledaju kao mašinu koju pokreću ekonomski interesi. Religija, moral, filozofija, znanost, književnost i umjetnost su produkti utemeljeni na načinu proizvodnje, distribucije i raspodjele bogatstva".³¹

Dakle, može se kazati da individualizam, na način kako ga tretiraju njegove pristalice, stoga što insistira na materijalnim aspektima čovjekovoga života i odvaja ga od njegovoga Stvoritelja, te, također, Boga udaljava iz čovje-

³¹ Mottaharī, Mortazā: *Sistem prava žena u islamu* (Qom, Sadrā, 1357) str. 134-142.

kovoga života, nema osnovu za očuvanje čovjekove esencijalne osobenosti, te umjesto uvažavanja čovjekove ličnosti on osobu čovjeka motri kao individuu.

3-2-2. Čovjek u islamu

Kur'anski ajeti koji se odnose na čovjeka dodijelili su mu najuzvišeniji stepen i najsavršeniju egzistenciju nakon razine Božije jedinosti. Čovjek je stvoren na Sliku Božiju, primjerak je svih mjerila koja je Tvorac svijeta uspostavio na Zemlji i priroda njegovoga stvaranja je na većoj razini od svega stvorenog na Zemlji i nebesima.

Čovjek u islamu nije tek puka životinja koja stoji na dvije noge, kreće se na dvije noge i govori. Kur'an čovjeka smatra dostojnim najuzvišenijega položaja, ali ga smatra i onim koji zaslužuje najveće prijekore. Sa jedne strane, odlikovan je nad nebesima, Zemljom i melecima, a sa druge na nižoj je razini od životinja. Kur'an o čovjeku izriče slijedeće pohvale:

1. Čovjek je namjesnik Božiji na Zemlji. (Al-Baqara: 30)
2. Znanstvena razina čovjeka je najveće znanje koje jedno stvorenje može dosegnuti. (Al-Baqara: 31-33)
3. Svojom imanentnom prirodom spoznaje Boga; u svojoj najdubljoj svijesti posjeduje saznanje o Bogu. (Al-A'raf: 172)
4. Čovjekovo biće sadrži elemente materije poput ostalih živih bića, ali i duhovnu božansku komponentu; jer, čovjek je stvorenje u kojemu je pomiješano ono prirodno i metafizičko; tijelo i duša. (As-Sağda)
5. Čovjek je odabrano stvorenje. (Tā Hā)
6. Čovjek je samostalna i slobodna ličnost, povjerenik Božijeg emaneta. Ima zadatak i odgovornost povjerene mu od Boga da Zemlju svojim radom i pregnućima učini mjestom ugodnim za življenje i da po vlastitome izboru odabere jedan od dva puta: sreću ili propast. (Al-Ahzāb: 72, Ad-Dahr: 3)
7. U čovjekovo biće usađene su plemenite vrline. Bog ga je odlikovao nad mnogim od svojih stvorenja. Tako, čovjek spoznaje svoje istinsko jastvo i ove plemenite vrline percipira u samome sebi i zna da je uzvišeniji od poročnosti, raznih stega, slijeđenja strasti. (Al-Īsrā': 70)

8. Čovjek je po svojoj imanentnoj prirodi obdaren etičkom sviješću. On raspoznaje dobro od lošega. (Aš-Šams: 8-9)
9. Samo spominjanjem Boga čovjek može pronaći mir i spokoj. Njegove su želje neutažljive. Do čega god da dođe zasiti se time osim ako se veže za bezgranično i beskonačno Biće (Bog).
A srca se doista, kad se Allah pomene, smiruju! (Ar-Ra'd: 28)
Ti ćeš, o čovječe, koji se mnogo trudiš, trud svoj pred Gospodarom svojim naći. (Al-Inšiqāq: 6)
10. Blagodati na Zemlji stvorene su radi čovjeka.
On je za vas sve što postoji na zemlji stvorio. (Al-Baqara: 29)
I daje vam da se koristite onim što je na nebesima i onim što je na Zemlji. (Al-Ġātiya)
11. Čovjeka je stvorio radi toga da samo Boga svoga obožava i da se povinuje njegovim naredbama. Dakle, čovjekova je dužnost pokoravanje Božijim naredbama.
Džine i ljude sam stvorio samo zato da Mi se klanjaju. (Ad-Dāriyāt: 56)
12. Samo sjećanjem na Boga čovjek se može vratiti sebi. I ako zaboravi na Boga zaboravio je i na sebe.
I ne budite kao oni koji su zaboravili Allaha, pa je On učinio da sami sebe zaborave. (Al-Hašr: 19)
13. Mnoge zbilje čovjeku su zakrivene ovim svijetom. Napuštanjem dunjaluka one mu se raskrivaju.
(...) pa smo ti skinuli koprenu tvoju, danas ti je oštar vid. (Qāf: 22)
14. Čovjek ne radi samo zarad zadovoljenja materijalnih potreba, niti ga pokreću samo materijalni porivi, nego u njegovome biću postoje posebne potrebe bez čijeg ispunjenja ne može biti srećan ni zadovoljan.
A ti, o dušo smirena, vrati se Gospodaru svome zadovoljna a i On tobom zadovoljan (Al-Fağr: 27-28)

U skladu s ovim, čovjek je stvorenje od Boga odabrano; Njegov je namjesnik na Zemlji; sačinjen od duše i tijela; posjeduje prirodu kojoj je imanentna spoznaja Boga, sloboda i samostalnost; povjerenik je Božijeg emaneta, odgovoran za samoga sebe i svijet; na raspolaganju su mu priroda,

nebesa i Zemlja; upoznat je sa dobrim i lošim; posjednik je neograničenih znanstveno-praktičnih kapaciteta; po svome biću obdaren je plemenitim vrlinama; dostojan je da se koristi Božijim blagodatima i odgovoran pred Bogom.³²

Dodijelivši ovakav položaj i uzvišeni stepen čovjeku islam je pokazao svoj humanistički karakter, te shodno ovome i religijski pravni sistem je u službi promoviranja dostojanstva čovjekove ličnosti. Na temelju izloženoga sasvim je očito da je antropologija islama prethodila stajalištu individualista.

4. Ishodište i izvori ljudskih prava u islamu

4-1. Ishodište prava

4-1-1. Definicija

Promišljajući o suštini prava u svijesti se javlja pitanje šta je zapravo, predmet prava? Jesu li čovjekova prava apstrakcije koje se javljaju na osnovu ugovora ili pravo ima objektivno ishodište?

Dakle, pod ishodištem prava misli se na izvorište njegovoga nastanka. Iz ovoga pojašnjenja postaje jasna razlika između izvora i ishodišta prava. Izvor podrazumijeva skupinu sudova koji objašnjavaju prava. Dočim izraz ishodište ukazuje na pojam na osnovu kojeg se formiraju sudovi. Drugim riječima, prvi pojam se odnosi na razinu dokazivanja a drugi na razinu objektivizacije. Tako, primjerice, kada je o ljudskim pravima na Zapadu riječ, izvor prava su deklaracije koje se odnose na postojeće ugovore iz ove oblasti. Dočim je ishodište prava priroda i bitska osobenost čovjeka i ovo se navodi kao teorija prirodnih prava. Ukoliko se ne istakne razlika između ova dva pojma to može dovesti do pogrešnih zaključaka o čemu će biti riječi u nastavku.

4-1-2. Konvencionalizam ili objektivizam

Postoje različite teorije u pogledu ishodišta prava, a koje su nastale na temelju dva osnovna stajališta.

Konvencionalizam: Na temelju ovoga stajališta isključivo društveni ugovor dovodi do pojave prava. Pristalice ove teorije svoj stav dokazuju time

³² Mottaharī, Mortazā, *Uvod u islamski svjetopogled* (Qom, Sadrā, bitā) str. 247-252.

da su prava pojmovi koji su se počeli razmatrati nakon formiranja društva, te da bez društvene zajednice nema ni prava. Stoga što se društvo formira na temelju ugovora, shodno tome, i prava ne mogu imati drugo ishodište osim ugovora. Osim toga, odsustvo konsenzusa među različitim narodima u pogledu čovjekovih prava predstavlja dodatni razlog za nepostojanje jednoga objektivnoga izvora prava.

Objektivizam: Nasuprot konvencionalistima objektivisti smatraju da apstrakcije koje se odnose na prava čovjeka imaju objektivno apstraktno izvorište te pod sloganom da se “svaka slučajna stvar treba vratiti svojoj bitnoj stvari” odbacuju stajalište o uspostavi prava sa formiranjem društvene zajednice. Oni, također, ne prihvataju formiranje društva na temelju ugovora i, oslanjajući se na zajedničke pojmove o pravima čovjeka tokom povijesti, izuzimanje općih razlika ne smatraju kršenjem objektivizma. Ovo stajalište su prihvatili i islamski mislioci koji su smatrali da prava imaju apstraktni objektivni izvor.

4-2. Islam i ishodište prava

U razmatranju ljudskih prava sa aspekta islama veliki značaj ima istraživanje o poziciji prava u religijskim izvorima i tekstovima. Kao što je kazano, u sistemu ljudskih prava humanizam prava predstavljen je u formi temelja i neovisno o obavezi, a obaveze su utvrđene u svjetlu osnovnih i apsolutnih prava. Iako je utvrđeno da pojam prava u islamskome pravu nije usklađen sa (pojomom) prava na Zapadu, međutim u okviru valorizacije i kritike onoga što se javlja u novoj epohi može se razmatrati pitanje pozicije i tretiranja “prava” u geografiji religijske spoznaje.

4-2-1. Tretiranje upotrebe “prava” (i objašnjenje) u religijskim tekstovima

Izuzmemo li slučajeve upotrebe riječi “haqq” u odnosu na Boga objašnjenje termina “haqq” u religijskim sudovima uglavnom se javlja u formi sudova koji su na razini pojašnjavanja obaveza. Drugim riječima, svako pravo je formirano od četiri suštinska elementa:

1. Predispozicije i podobnosti;
2. Predmet prava;
3. Onaj ko ima pravo;
4. Onaj u odnosu na kojega postoji pravo. U religijskim izvorima tumačenje prava ili je dato stavljanjem akcenta na četvrti element, ili se apstrahira iz

obaveza. Tako primjerice, u *Poslanici o pravima* Imama Sedždžada objašnjene su uzajamne obaveze pojedinaca. U uvodnom dijelu Poslanice Imam kaže:

Znaj smilovao ti se Allah da Bog ima pravo nad tobom i tim pravom obuhvaćen je svaki pokret koji učiniš, ili ako si u stanju mirovanja, ili ako otpočineš na nekome mjestu, ili ako se koristiš nekom alatkom. Neka od ovih prava su veća od drugih, a najveće je pravo kojim te je obavezao u odnosu Sebe i ovo je korijen i suština svih prava. Potom dolazi pravo kojim te je obavezao u odnosu na samoga tebe; pravo nad svim organima tijela.³³

Međutim, neki su na temelju ovoga došli do zaključka da je pravo u islamu ograničeno obavezom i apstrahirano iz nje. Sukladno ovome, u svjetlu tendencija ka provedbi Šerijata i ispunjenja obaveza nema rasprava u pogledu prava. I upravo je ovo razlog napuštanja rasprava o ljudskim pravima u islamskim društvima.

Kao što vjernici jer imaju izgrađen moral nisu iskazali želju niti potrebu za filozofijom koja bi tretirala moralna načela tako i zbog posjedovanja religijskih obaveza i prava nisu vodili rasprave o filozofiji ljudskih prava nego su zanemarili i napustili ovo pitanje.³⁴

U valorizaciji ispravnosti ovog stajališta potrebno je ukazati na slijedeće:

1. U svakom sudu u kojem je utvrđen propis o nekom predmetu razlikuju se dvije razine: prva razina objektivizacije, tj. denotacija tog suda na objekat u vanjskome svijetu; druga razina dokazivanja koja podrazumijeva dokaz kojim rečeni sud dokazuje izvanjsku realnost.

2. U postojećim propisima islamskoga vjerozakona (*Šerijat*) i religijskim sudovima koji su obavezujući za objašnjenje prava, iako su na razini dokazivanja utvrđene obaveze i prava su data u formi ogranaka, ipak ovo nije dokaz da i na razini objektivizacije pravo proistječe iz obaveze već se javlja mogućnost postojanja osnovnih prava na temelju kojih se formiraju obaveze. Iako su zbog teocentrizma i činjenice da je Bog poklonio čovjeku prava sva čovjekova prava ograničena na objašnjenje Zakonodavca i korist koju je iz tog prava Zakonodavac imao u vidu.

³³ Ibid, 223.

³⁴ Soruš, 'Abdol-karīm, *Vladavina religijske demokracije*, Kiyān, br. 11/ 72, str. 15.

Drugim riječima, na osnovu vanjskoga tumačenja šerijatskih sudova ne može se zaključiti da propisi imaju apriorni kriterij koji prethodi formiranju Božijeg kriterija nego da su na temelju konsenzusa svi šerijatski pravnici slijedili objektivne koristi i štete i Bog je prema ovom kriteriju uspostavio propise. Dakle, moglo bi se kazati da dužnosti čovjeka utvrđene Šerijatom i njegov sveukupni život slijedi apriorna prava koja je Bog imanentno poklonio čovjeku.

3. Bez obzira na to što se prava daju u formi obavezujućih objašnjenja i što se apstrahiraju iz obaveza, nema proturječnosti u tome da na razini objektivizacije prava prethode obavezama i ovim se ne negira mogućnost prepoznavanja ishodišta prava u okviru religijskih temelja.

4-2-2. Islam i prirodna prava

Sa humanističkoga stajališta čovjekova priroda neovisno od povezanosti sa uzvišenijom egzistencijom (Bog) sadrži apsolutno i temeljno pravno ishodište. Nesumnjivo da je ovakav pogled na čovjeka i njegovo odvajanje od Stvoritelja proturječan islamskome svjetopogledu. Preostaje pitanje da li stajalište o prirodnim pravima može na neki način biti usklađeno sa temeljima islama? Neki na ovo pitanje daju slijedeći odgovor:

Ovo stajalište o prirodnim pravima nastalo je na temelju shvatanja da aparat procesa stvaranja, jasno i ciljano, usmjerava stvorenja ka savršenstvima koja su skrivena u njihovom biću. Svaka prirodna sposobnost je izvor jednog prirodnog prava... Prirodne sposobnosti su različite. Aparat procesa stvaranja svakoj egzistencijalnoj vrsti je odredio mjesto u orbiti namijenjenoj samo njoj i njena sreća je upravo u tome što kruži na poziciji koja jeste njena prirodna putanja. Aparat stvaranja ovim ima određeni cilj i ovi kružni lanci nisu nastali na temelju slučajnosti i spontanosti.³⁵

Objašnjenje gornjeg dokaza (kojeg smatraju ispravnim i autori ovoga rada) temelji se na analizi slijedećeg:

1. **Svrishodnost svijeta stvaranja:** Za razliku od mišljenja većine Zapadnjaka nove epohe koje se temelji na negiranju budućeg svijeta u odnosu na sistem stvaranja, islamski svjetopogled smatra da svijet egzistencije i stvorenja nije nastao slučajno i da nije haotičan u svome kretanju već da je

³⁵ Mottaharī, Mortazā: *Sistem prava žena u islamu*, str. 148-149.

sistem stvaranja nastao kao posljedica krajnjega Božijega znanja o najljepšem sistemu i da se kreće u pravcu Njega Koji jeste apsolutno postojanje. I čovjek kao egzistencija koja može biti krunsko stvorenje nije izuzetak iz ovog načela. I on se, dakle, kreće ka Bogu Koji jeste njegovo željeno savršenstvo.

2. Prijemčivost za doseganjem željenog savršenstva: Svrishodnost sistema stvaranja i čovjeka je u tome da Stvoritelj u čovjeka usadi prijemčivosti koje su nužne za doseganje savršenstva. Pod prijemčivošću se misli na "predispozicije i podobnosti za sjedinjenjem sa onom razinom postojanja koja jeste krajnja razina posebne egzistencije." Na tragu ovoga, čovjek je stvoren sa ovim sposobnostima i u njegovo biće, ili kako se u religijskim izvorima navodi, u njegovu imanentnu prirodu usađene su ove sposobnosti koje su mu neophodne zarad sjedinjenja sa njegovim željenim savršenstvom.

3. Djelatni i svršni uzroci objekta prava: U principu, prava su vrsta veze i odnosa između onoga ko ima pravo i predmeta prava i realizacija ovoga odnosa kao i drugih njemu analognih, zahtijeva postojanje uzroka. Dvije su vrste uzroka: ili djelatni, ili svršni; tj. nešto što je uzrok nastanka nečega drugog; ili stoga što je izvršilac i počinitelj nečega, poput osobe kada govori koja je izvršilac govornog čina, ili stoga što je krajnji cilj čega, poput cilja kojeg govornik želi postići govorom. Odsustvo bilo kojega od ovih uzroka dovodi do nepostojanja posljedice. Kada je riječ o pravima čovjeka postoje obje vrste uzroka.

Sa jedne strane postoji jedna vrsta krajnje veze između dara stvaranja i čovjeka. U Kur'anu Časnom se o ovome kaže:

On je za vas sve što postoji na Zemlji stvorio. (Al-Baqara:29)

Ovakva veza između dara stvaranja i čovjeka dovodi do postojanja prijemčivosti u čovjeku kako bi se njima koristio; i prirodno je, da ove prijemčivosti postoje u svakoj individui.

Sa druge strane, u nekim slučajevima je moguće da onaj ko ima pravo, sam po sebi dovede do pojave predmeta prava i da bude njegov izvršilac; poput voćke koju čovjek zasadi da bi se koristio njenim plodovima. Čovjekov djelatni čin u realiziranju ovoga proistječe iz jedne vrste imanentne prijemčivosti u njegovome biću koju je Stvoritelj usadio u njega.

4. Prema tome, ishodište prava jesu imanentne prijemčivosti koje je Bog iz svoje uzvišene mudrosti položio u čovjekovo biće. Svaka prirodna

prijemčivost je prirodni lanac kako bi se onaj ko ima pravo koristio predmetom prava.

4-2-3. Efekti teorije prirodnih prava islama

Na temelju gornjeg objašnjenja jasno je da čovjekova priroda sama po sebi i ne uzimajući u obzir njenu povezanost sa Bogom i njenu svrshodnost ne može biti izvor prava. Stoga je tumačenje prirodnih prava nove epohe neprihvatljivo sa islamskoga aspekta.

U islamu ne postoji sloboda bez odgovornosti niti, uistinu, postoje ljudska prava bez obaveza i dužnosti osim u slučaju kada prihvatamo svoje obaveze prema Bogu. Mi nemamo nikakva prirodna niti esencijalna prava jer nismo sami sebe doveli u postojanje. Mi smo ljudi zahvaljujući blagodati da nam je Bog podario ljudsko postojanje i jedino nakon te blagodati i božanske pažnje zadobijamo prava kao ljudska bića. Mišljenje da se čovjek bez obzira na prihvatanje (ili neprihvatanje) Boga i postupanje ili (nepostupanje) u skladu sa dužnostima i odgovornostima zastupnika Božijeg na Zemlji može koristiti prirodnim ili esencijalnim pravima u potpunosti je strano islamskome svjetopogledu.³⁶

Shodno ovome, odlike prirodnih prava sa islamskoga aspekta bi bile:

1. Prirodna ili imanentna prava na temelju božanske mudrosti poklonjena su čovjeku od strane Boga Koji je tim činom iskazao nakanu da dovede čovjeka do njegova upotpunjenja.
2. Prirodna prava su ograničena onim što je Bog naložio i primjenjuju se samo u rečenim okvirima.
3. Prirodna prava čovjeka se javljaju istovremeno sa njegovom imanentnom odgovornošću u odnosu na traganje za ljudskim savršenstvom. U skladu s ovim postoji jedna vrsta prirodne odgovornosti koja komparira prirodnim pravima i koja ograničava primjenu tog prava.³⁷

³⁶ Vidjeti: Mottaharī, Mortazā, *Dvadeset govora*, šesto izdanje (Qom, Sadrā, 1369) str. 61-78.

³⁷ Nasr, Seyyed Hoseyn, *Muslimanska omladina i moderni svijet*, prijevod: Mortazā As'ādī, (Tehrān, Tarh-e nou, 1373/49).

4-2-4. Valorizacija “modernih” prirodnih prava

Na temelju islamskoga stajališta o prirodnim pravima može se valorizirati teorija nove epohe koja se pod nazivom prirodnih prava ustalila na Zapadu. U tom cilju korisno je skrenuti pažnju na neke nedostatke u pogledu ovoga.

1. Priroda je izraz za “esenciju” ili kao što je ustaljeno u islamskoj filozofiji za počelnost bitka. Jer priroda je apstrakcija i ne može biti realno ishodište prava.³⁸

Kao odgovor na ovaj nedostatak može se kazati da pristalice teorije prirodnih prava pod prirodom podrazumijevaju egzistenciju koja se prisposobljuje čovjeku. Stoga apstraktnost esencije ne narušava ovo stajalište.

2. Ako je priroda temelj prava u slučaju narušavanja prirodnih zakona uključujući životinju ili čovjeka šta će se uzeti kao mjerilo? Šta god bilo ovo mjerilo, to će biti nešto osim prirode i iz ovog razloga priroda ne može biti konačno mjerilo jer je ishodište prava pojam odvojen od nje. Uzmimo primjer: Ako je život jednog čovjeka uvjetovan ubistvom neke životinje kako se može dokazati prednost čovjekovoga prava na život u odnosu na onu životinju? Ako je priroda mjerilo ona nije samo čovjekova osobenost i priroda životinje nužno uvjetuje njen život. A ako je mjerilo čovjekova snaga nad onom životinjom, kao što kaže poznata izreka (pravo je onoga ko pobijedi), u tom slučaju ishodište prava je snaga, a ne priroda. Ovaj nedostatak javlja se stoga što mišljenje nove epohe odbacuje stajalište da je čovjek krunsko stvorenje, kao što, također, negira vjerovanje u budućí svijet. S obzirom na to da islamski svjetopogled smatra da je svijet stvoren da bi služio čovjeku i da je čovjek dostojan da se koristi Božijim blagodatima, manjkavosti ovakve vrste su mu strane. Ovakva pitanja se mogu postaviti u slučaju narušavanja prava kod čovjeka čak i ako se prihvati stajalište islama. Ali s obzirom na odlike imanentnih prava o kojima je bilo riječi, ove se manjkavosti mogu ukloniti. Jer prirodna prava su ograničena Božijom mudrošću i koristima koje je Bog odredio uspostavom tog prava u svijetu egzistencije; i na razini narušavanja objašnjenje Zakonodavca može pokazati granice ovog egzistencijalnog prava koje spada u slučajeve

³⁸ Ad-Dareyni, Fathī, str. 69-73.

ometanja prava. Shodno ovome, u slučaju kada, primjerice, pravo na život jednog pojedinca ometa pravo posjedovanja drugog pojedinca objašnjenje Zakonodavca može odagnati nejasnoće u pogledu granice prava na život i prava na posjedovanje i time riješiti pitanje ometanja. Dočim u sistemu ljudskih prava Zapada u ovakvim slučajevima izlaz je u pozivanju na ugovor (tj. na nešto osim prirode) i ovo samo po sebi predstavlja kršenje njihove teorije o ljudskim pravima.

3. Spoznaja prirode i prirodnih čovjekovih prijemčivosti u svjetlu novih znanstvenih metoda je nedovoljna i nepotpuna te stoga ne može ukazati na različite aspekte čovjekovih potreba. Dakle, svjetopogled prema kojem se prirodna prava temelje na čovjekovim materijalnim sposobnostima je nepotpun i upravo je ovo uzrok velikih moralnih devijacija na Zapadu.

Ovaj nedostatak se može otkloniti u svjetlu stajališta o imanentnoj prirodi koja u obzir uzima kako materijalne tako i duhovne čovjekove sposobnosti. Najvažnije od njih se mogu razmatrati sa dva aspekta:³⁹

a) Spoznaja imanentnosti

Pitanje da li čovjekova svijest u trenutku njegovoga rađanja posjeduje neku vrstu imanentnih spoznaja bila je predmetom interesovanja filozofa. Platon je na temelju teorije “o *refleksiji spoznaje*” smatrao da su čovjekova saznanja samo prisjećanje na spoznaje ozbiljene u svijetu ideja.

Islamski su filozofi vjerovali da je čovjek lišen svake vrste predodžbe koja se može iskustveno spoznati. Međutim, postoje neke tvrdnje koje čovjek prihvata prije iskustvene spoznaje, kao što je uprisutnjeno znanje čovjeka o vlastitome postojanju. Među filozofima nove epohe na Zapadu Kant je vjerovao u apriorne spoznaje koje su nužni produkt svijesti. Kur'an Časni, također, govori o “ploči čovjekove svijesti”, čistoj i prozirnoj u trenutku njegovoga rođenja.

Allah vas iz trbuha majki vaših izvodi, vi ništa ne znate, i daje vam sluh i vid i razum da biste bili zahvalni. (An-Nahl:78).

Sa druge strane, veliki broj kur'anskih ajeta predstavljaju opomenu ili podsjećanje. Ovi ajeti ukazuju na to da Kur'an pažnju posvećuje onim

³⁹ Vidjeti: Misbāh Yazdī, Skripta u rukopisu: *Kur'anske znanosti*, čas 196.

pitanjima koja ne iziskuju dokaz i za koje je dovoljno podsjećanje ili opomena. Šehid Muttahari (*Mottaharī*) na temelju ove dvije vrste ajeta zaključuje:

*Imanentnosti o kojima govori Kur'an nisu od one vrste imanentnosti kojima naučava Platon nego su to predispozicije koje postoje u svakoj osobi na način da kada dijete dođe do razine da ih može predočiti njihovo potvrđivanje za njega je prirodjeno.*⁴⁰

b) Imanentne sklonosti

Prema islamskome svjetopogledu čovjek u sferi svojih želja i sklonosti posjeduje lanac imanentnosti. Ove se želje dijele na: materijalne i tjelesne koje su vezane za tijelo, poput "njegovanja" ega, želje za hranom i drugi tjelesni prohtjevi; duhovne želje i sklonosti. To nisu želje koje se mogu objasniti na osnovu "egoističnosti" kao kod životinja čiji se prohtjevi mogu objasniti na ovim osnovama; drugo, one su oblikovane saznanjem i slobodnim izborom; treće, to su pojmovi koje čovjek u svojoj svijesti prihvata kao vrstu svetosti i promatra ih kao mjerilo ljudskosti.

1. **Traganje za zbiljom:** U čovjeku postoji sklonost za otkrivanjem realiteta onakvih kakvi oni uistinu jesu. U dovi koja se pripisuje Poslaniku, alejhisselam, se kaže:

Gospodaru moj, pokaži mi stvari onakvim kakve one uistinu jesu.⁴¹

Pojava ljudskoga znanja uključujući filozofiju i znanost produkt je upravo ovih uzvišenih želja. Potreba za postavljanjem pitanja te želja za istraživanjem i kreativnošću očitovanja su upravo ove sklonosti.

2. **Skлонost ka dobroti i vrlinama:** Sklonost čovjeka ka onome što, ne uzimajući u obzir lični interes i korist, predstavlja vrlinu; kao: istina, ispravnost, sistematičnost i druge etičke vrijednosti koje se ubrajaju u imanentne čovjekove sklonosti.

3. **Skлонost ka ljepoti:** U čovjeku postoji sklonost ka ljepoti u značenju voljeti lijepo i stvarati lijepo. Znamenita umjetnička djela koja su se tokom cijele povijesti javljala u ljudskim društvima u formi kaligrafije, slikarstva i ostalih umjetnosti nastala su u svjetlu upravo ove sklonosti.

⁴⁰ Mottaharī, Mortazā, *Sabrana djela*, svezak 3, str. 470-480.

⁴¹ Ğawālī La'ālī, svezak 4, str. 132.

4. **Tendencija ka napretku i progresu:** U čovjeku je neprestano postojala težnja za progresom u odnosu na postojeću situaciju i za promjenom na bolje što je dovodilo do promjena na razini vertikalne i horizontalne ravni u različitim čovjekovim aspektima.

5. **Gnostička ljubav i obožavanje:** Veoma je zamjetljivo da u čovjeku postoji uzvišena ljubav koju bismo mogli nazvati gnostičkom ljubavlju (*ašq*). Ne uzimajući u obzir teorije o suštini aška jer to i nije predmet ovoga rada, nedvojbeno je da čovjek izriče pohvalu ašku. Budući da strast i njena očitovanja ne mogu biti objektom hvaljenja to pokazuje uzvišenost ove sklonosti.

6. Stoga što se prirodna prava Zapada nove epohe ne tumače na osnovu Božijih propisa i što se čovjekova priroda motri a da se ne uzima u obzir njena konačnica, otuda se i čovjek ne smatra odgovornim u odnosu na svoja prava i on ih može sam sobom negirati. Tako da će na temelju ovoga samoubojstvo biti dopuštena stvar. Dok je islamska teorija prirodnim ili imanentnim pravima uzela u obzir ovo pitanje i čovjek u pogledu svojih prava nije aktivni počinilac onoga što želi nego samo može biti odgovoran u njihovoj primjeni. Zbog toga u primjeni ovih prava postoji jedna vrsta nužnosti. Primjerice, čovjek ne može sam sebe staviti u poziciju uništenja na šta ukazuje i ovaj ajet: (...) *i sami sebe u propast ne dovodite* (Baqara: 195).

4-2-5. Prirodna prava i vjerovakon islama

Islamska naučavanja obuhvataju nekoliko oblasti: kelam i vjerovanje, vjerovakon, islamsko pravo (*fikh*) i moral. Uzimajući u obzir stajalište islama u pogledu prirodnih ili imanentnih prava može se postaviti pitanje kakva je pozicija prirodnih prava u islamskome vjerovakonu? Odgovor na ovo pitanje može odagnati nedoumicu da prihvatanjem prirodnih prava kao jednog apriornog kriterija ne ostaje mjesta za tendenciju ka provedbi Šerijata. Ukratko, radi se o tome da:

1. Kao što je ranije kazano, prema islamskome svjetopogledu ljudska prava imaju ishodište i ovo nije u kontradikciji sa načelom postojanja vjerovakona, jer proučavajući postojeće šeri'atske sudove i njihove izvore može se doći do njihovih ishodišta, i fikhski propisi, doista, na zakonodavnoj razini slijede apriorna mjerila koja upravo uzimaju u obzir problematiku koja se

odnosi na čovjekovo dosezanje božanske sreće. Moglo bi se, dakle, kazati da Božiji vjerezakon objašnjava prirodna i imanentna čovjekova prava.

2. Rezultat gornjeg stajališta je da izvori Božijeg vjerezakona mogu utvrditi granice prirodnih prava. I s obzirom na to da prirodna prava u islamu nisu apsolutna ona se objašnjavaju u okviru fikhskih propisa. U svakom slučaju, ne može se u njihovom izvođenju iz rečenih izvora negirati uloga čovjekovoga razuma i poimanja. Da zaključimo: Imanentna čovjekova prava će biti izvođena metodom dedukcije na temelju Božije mudrosti koja se očitovala u čovjekovome stvaranju i na osnovu izvora religijske spoznaje i čovjekovo razumijevanje i poimanje će se kretati unutar ovih okvira ■

S perzijskog prevela: Mubina Moker