

HUSEIN KAVAZOVIĆ
Reisu-l-ulema islamske zajednice u Bosni i Hercegovini

OSNOVNA NAČELA MU‘TAZILIJSKOG TEOLOŠKO- PRAVNOG UČENJA

Sažetak

U teološko-pravnoj misli učenje mu‘tazila se smatra polaznom tačkom nastanka prirodno-pravnih teorija kod muslimana. Njihovo učenje o slobodnoj volji, razumu, dobru i zlu, prirodi ljudskog djela, ljudskoj odgovornosti, prirodi objave i sl., navelo je neke autore da uoče da se tu radi o početku formiranja jednog novog pravca na osnovama prirodne teologije i prava. Ovim radom želimo da kratkom analizom nekoliko klasičnih i modernih autora ispitamo kakve su mogućnosti istraživanja u ovom pravcu.

Ključne riječi: mu‘tazile, razum, slobodna volja, dobro i zlo, ljudsko djelovanje, ljudska odgovornost.

Zajednica muslimana koja je formirana u Madīni za života Muḥammada b. ‘Abdullaha (a.s.) imala je u osnovi vjerski karakter. Bila je to zajednica ljudi utemeljena na pravno-etičkim normama čije je ishodište bila objava, *Qur’ān*. Kasnije, nakon smrti Muḥammada (a.s.), njegov sadržaj koji je bio zapisan na različitim predmetima sakupljen je u poznatu zbirku *Muṣḥaf*, koja je i danas dostupna u izvornom obliku. Nakon smrti Muḥammada (a.s.) u prvi plan izbijaju politička pitanja, a, prije svega, pitanje njegovog nasljednika na čelu muslimanske zajednice. Predstavljanje zajednice, kako unutar nje same tako i prema vani, bilo je uočeno još za njegova života kao jedno od važnijih pitanja. Pitanje političkog vođstva, koje je formalno bilo riješeno izborom ‘Abdullaha b. Abī Quḥāfe, poznatog kao Abū Bakr (vl. 632-634.), u teorijskom smislu tek se otvorilo u zajednici muslimana. Polemika koja se pokrenula rezultirala je nastankom različitih teorija o legitimitetu političke vlasti u muslimanskoj zajednici. Osim općeg pravila o obavezi savjetovanja (*al-šūrā*) u javnim poslovima i pravednog postupanja prema članovima zajednice, sadržanih u *Qur’ānu*, drugih razrađenih pravila ili formalnih tijela nije bilo. Također, ni praksa Muḥammada (a.s.) nije uspostavila proceduru kako bi se izbor političkog vođstva mogao obaviti na utvrđen način. Abū Bakr je bio predložen od strane nekoliko lica nakon rasprave koja se vodila u zatvorenom krugu. Ovaj prijedlog je kasnije potvrđen od strane muslimanske zajednice

(on bar u početku nije dovođen u pitanje), te je na taj način Abū Bakr stekao legitimitet da predstavlja zajednicu (*al-Umma*) u političkom smislu.¹

Na samrti, kako bilježi muslimanska tradicija, Abū Bakr je preporučio ‘Umara b. al-Hattāba (584-644) za svog nasljednika. Preporuka je naišla na prihvatanje od strane muslimanske zajednice, te je on na ovaj način stekao legitimitet i postao zakoniti vladar.² Nakon atentata u kojem je stradao, on je predložio nekoliko kandidata koji bi mogli pretendirati na izbor za političkog vođu muslimanske zajednice.³ Izbor je pao na ‘Utmāna b. ‘Affāna (579-656), koji je dobio podršku zajednice. Nakon nekoliko godina njegove vladavine vlast se počinje optuživati za koruptivno djelovanje od strane ljudi koje je on doveo na položaj u državnu upravu. Atentat na ‘Utmāna b. ‘Affāna dovest će do konačnog političkog rascjepa u zajednici, a preuzimanje vođstva od strane ‘Alīja b. Abī Ṭāliba (vl. 656-661) samo će ubrzati politički proces u pravcu podjela. Formiranjem političkih grupa koje će podržavati suprotstavljene strane u borbi za prevlast između ‘Alīja b. Abī Ṭāliba i Mu‘āwīje b. Abī Sufyāna (602-680) i grupe koja se odvojila od zajednice (separatisti - *al-hawāriġ*)⁴ i zagovarala treće rješenje⁵ odrazit će se trajno na jedinstvo zajednice u političkom smislu.⁶

Uz to, politički sukobi će sa sobom donijeti i teološke rasprave oko statusa onih koji su se sukobili na političkoj ravni. Glavno pitanje koje je dominiralo jeste pitanje statusa sukobljenih strana s aspekta počinjenja djela i njegove kvalifikacije (ispravno ili pogriješno), ali i pitanja statusa samih počinitelja: ko su oni s obzirom na vjerski aspekt njihova djela - vjernici, nevjernici, dvoličnjaci ili grijешnici. Poslušnost ‘Alīju b. Abī Ṭālibu otkazali su Abū Ṭalḥa i Zubayr b. al-‘Awwam (u. 656), podržani od strane ‘Āīše bint Abī Bakr (u. 678), Muḥammadove (a.s.) supruge. Ova politička oponiranja ‘Alīju b. Abī Ṭālibu dovest će do oružane borbe u dva poznata okršaja, Bitke na Devi i Bitke na Sifinu.⁷ Dok su trajala ova previranja podjele su sve izraženije profilirane u tri odvojene skupine koje su bile aktivne u promicanju političkih stavova, svaka u korist onoga što je zastupala i smatrala ispravnim.

1 Muhammed Husejn Hejkel, *Život Muhammeda, a.s.* (Sarajevo: El-Kalem, 2004), str. 552-553.

2 Carl Brockelmann, *History of Islamic Peoples* (New York: Capricorn Books Edition, 1960), str. 53.; Filip Hiti, *Istorija Arapa* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1988), str.173.

3 Filip Hiti, *Istorija Arapa*, str. 173.; Carl Brockelmann, *History of Islamic Peoples*, str. 63.

4 Ova grupa je izabrala ‘Abdullaha b. Wahba al-Rāsibīja za vladara u muslimanskoj zajednici, smatrajući da je arbitraža kojoj je pristupio ‘Alī b. Abī Ṭālib nelegitimna i da presuda pripada Allahu, odnosno zajednici muslimana. Vidi: Filip Hiti, *Istorija Arapa*, str. 176.; Carl Brockelmann, *History of Islamic Peoples*, str. 70.

5 Carl Brockelmann, *History of Islamic Peoples*, str. 70.

6 Filip Hiti, *Istorija Arapa*, str. 176.

7 *Isto*, str. 174-175.

Prva skupina, kasnije poznata kao *ahl al-sunna*, smatrala je da je pitanje zakonitog vođstva u zajednici riješeno nagodbom između Mu'āwīje b. Abī Sufyāna i Ḥasana b. 'Alīja b. Abī Ṭāliba (624-670). Prema ovoj skupini Mu'āwīja b. Abī Sufyān je legitiman politički vođa u zajednici i njen zakoniti vladar.⁸

Druga skupina, u historiji poznata kao pristalice, stranka (*al-šī'a*), smatrala je da je vlast uzurpirana, iznuđena pod prisilom i oteta iz ruke Muhammadeve (a.s.) porodice, te je treba vratiti borbom.⁹

Treća skupina, u historiji poznata kao separatisti (*al-ḥawāriġ*), smatrala je da je vlast također uzurpirana, ali ne iz ruku Vjerovjesnikove porodice, već iz ruku zajednice. Odbacili su arbitražu i zagovarali stav da pitanje legitimnog predstavljanja zajednice treba vratiti zajednici muslimana na odlučivanje.¹⁰

Pitanje postojanja četvrte skupine (o kojoj će ovdje biti riječ) ostalo je nerazjašnjeno. Ona se dovodi u vezu s jednim dijelom Muḥammadovih (a.s.) drugova koji su, po svemu sudeći, zauzeli neutralan stav u sukobu između 'Alīja b. Abī Ṭāliba i njegovih oponentata. Kako historičari navode, mada su podržali 'Alīja b. Abī Ṭāliba kod izbora, oni su se sustegli od učešća u borbama među zaraćenim stranama. Među pripadnicima ove skupine bilo je uglednih drugova (*ashaba*) Muḥammada (a.s.), kao što su: Sa'd b. Abī Waqās, 'Abdullāh b. 'Umar, Muḥammad b. Maslama, Uṭāma b. Zayd, Zayd b. Ṭābit i dr. Neki historičari ovu skupinu nazivaju političkim izolacionistima (mu'tazile), koji su prethodili pokretu racionalne teologije poznatom pod imenom *al-mu'tazile*.¹¹

1.1. Nastanak pokreta mu'tazila

Al-mu'tazile (odvojeni, usamljeni)¹² teološki je pokret nastao krajem I stoljeća po Hidžri, a svoj je vrhunac doživio tokom III stoljeća po Hidžri. O nastanku pokreta postoje različita stajališta i pristupi. Jedni u prvi red nastanka mu'tazila stavljaju politički narativ, te na pojavu mu'tazila gledaju, prije svega, kao na politički pokret. Drugi pak, ovom problemu prilaze s teološkog stanovišta i u mu'tazilama vide, prije svega, teološku školu '*ilm al-kalāma*.¹³ Oni koji u prvi plan stavljaju političku pozadinu (Aḥmad Amīn, S.H.Nyberg,

8 Carl Brockelmann, *History of Islamic Peoples*, str. 71.

9 Filip Hiti, *Istorija Arapa*, str. 179.

10 Filip Hiti, *Istorija Arapa*, str. 176.; Carl Brockelmann, *History of Islamic Peoples*, str. 70.

11 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-firaq wa al-'aqā'id al-islāmiyya* (Baġdād: Maṭba'a al-iršād, 1967), str. 89-92.

12 Riječ nastala od arapskog glagola *i'tazala 'an*, što znači: udaljiti se, odvojiti se, povući se, izolirati se, ostaviti napustiti. Vidi: Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik* (Sarajevo: el-Kalem, 1997), str. 960.

13 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-firaq wa al-'aqā'id al-islāmiyya*, str. 83.

C.A. Nalino) nastanka mu‘tazila, kao argument uzimaju učenje ove škole o zakonitoj vlasti (*al-imāma*). Njihovo je mišljenje da se ovaj pokret pojavio ranije u odnosu na uvriježeno mišljenje koje se veže za Wāšila b. ‘Atā’a, još u vrijeme sukoba između ‘Alīja b. Abī Ṭāliba, s jedne strane, i Mu‘āwīje b. Abī Sufyāna, Abū Ṭalhe i Zubayra, s druge strane. Kao argument za svoje stajalište oni uzimaju navode historičara Ṭabarīja koji bilježi događaj iz 36. godine po Hidžri od Qaysa b. Sa‘da, namjesnika ‘Alīja b. Abī Ṭāliba u Egiptu, a koji je izvijestio o postojanju mu‘tazila.¹⁴

Za razliku od grupe orijentalista, koji u pojavi mu‘tazila vide političku pozadinu, Ignaz Goldziher je suprotnog stava. On smatra da iza pojave ove grupe stoje usključivo vjerske pobude. Po njemu, radilo se o grupi pobožnih ljudi, odanih asketskom načinu života. Vjerovatno je njegovo mišljenje izgrađeno na predaji od Šafwāna al-Anšārīja, koji mu‘tazile opisuje kao gorljive vjernike i osamljenike, koji se i odjećom razlikuju od ostalih ljudi.¹⁵

Neki pak, poput H. Rittera i Von Kramara, smatraju da postoji čvrsta veza između qadarīja i mu‘tazila, posebno zbog njihove izuzetne pobožnosti i poricanja učenja o determinizmu. Oni smatraju da se u početku radilo o jednom pravcu, a da je njihovo kasnije odvajanje marginalna stvar, koja u suštini ništa ne mijenja. I Nerkez Smailagić smatra da je ‘Amr ibn ‘Ubayd prelaskom u tabor mu‘tazila unio u njihovo učenje elemente qadarīja, tako da su qadarīje i mu‘tazile kod nekih postali sinonimi.¹⁶

Islamski tradicionalisti (*ahl al-ḥadīth*) pojavu mu‘tazila vežu za događaj koji se zbilo u kružoku Al-Ḥasana al-Bašrīja (642-728). Aḥmad al-Šahrastānī bilježi ovaj događaj u svom djelu *Al-Milal wa al-niḥal*. Naime, dok je Al-Ḥasan al-Bašrī držao predavanje, upitan je od nekog posjetioca o učenju separatista (*al-ḥariḡiya*) i optimista (*al-murḡiya*) o počinitelju teškog grijeha i koje od tih mišljenja je ispravno. Prije nego što je Al-Ḥasan al-Bašrī uspio odgovoriti, ustao je Wāšil b. ‘Ata’a (700-748) i rekao: „Počinitelj teških grijeha niti je vjernik niti nevjernik, on zauzima srednje mjesto“ (*manzil bayna al-manzilatayn*). Al-Ḥasan al-Bašrī je njegov odgovor prokomentirao riječima: „Wāšil se odvojio od nas“ (*Wāšil i‘tazala ‘annā*).¹⁷ Nerkez Smailagić ne

14 Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḏā, *Ṭabaqāt al-mu‘tazila* (Beirut: Dār al-muntaẓar, 1988), str. 2.; Nerkez Smailagić, *Leksikon islama* (Sarajevo: Svjetlost, 1990), str. 445-446.; ‘Irfān ‘Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-firaq wa al-‘aqā‘id al-islāmiyya*, str. 90.

15 ‘Irfān ‘Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-firaq wa al-‘aqā‘id al-islāmiyya*, str. 88-89.; Fazlur Rahman, *Islam* (Sarajevo: Tugra, 2005), str. 174.

16 Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḏā, *Ṭabaqāt al-mu‘tazila*, str. 1.; ‘Irfān ‘Abd al-Ḥamīd, *Dirāsāt fī al-firaq wa al-‘aqā‘id al-islāmiyya*, str. 86.; Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, str. 447.

17 Abū Bakr Aḥmad al-Šahrastānī, *Al-Milal wa al-niḥal* (Beirut: Dār al-ma‘rifa, 1996), Vol. I, str. 61-62.; M.M. Šarīf, *Historija islamske filozofije* (Zagreb: August Cesarec, 1990), Vol. I, str.219.

osporava mogućnost povijesne osnove ove predaje, ali on smatra da je tumačenje imena koje se na njoj zasniva, kako on kaže, zasigurno krivo.¹⁸

Bez obzira na različite pristupe i razumijevanje imena mu'tazila, koja zagovoraју pojedini autori, vjerovatno je bliže istini da su mnogi faktori i okolnosti doprinijeli nastanku i razvoju ove škole. Mu'tazile su bili posvećeni razvoju islamske apologetike. Bila je to prva racionalna škola islama, koja je imala sistematizirano teološko mišljenje. Cilj mu'tazila bio je odbrana islamske vjerske doktrine od utjecaja različitih učenja s kojima su se muslimani susreli, tokom širenja njihove države u ranom periodu. Mu'tazile su, bez sumnje, doprinijeli razvoju *'ilm al-kalāma*, što je bila njihova osnovna namjera. Uz to, oni su posredno razvijali čitav niz disciplina: jezičkih, pravnih i filozofskih, koje su im služile u odbranu islamske doktrine. Također, oni su razvijali i teorije koje su usvojili od drugih pravaca, kao što je učenje o slobodnoj volji koje su usvojili od indeterminista (*al-qadarīye*) i učenje o izboru političkog vođstva u zajednici koje su dijelom usvojili od separatista (*al-hawāriġ*). Bez obzira koje od mišljenja prihvatili o vremenu nastanka mu'tazila, jedno je sigurno da su se oni pojavili krajem I stoljeća po Hidžri i da su se zanimali za različita teološka, politička i pravna pitanja.¹⁹

Iz ovih razloga na mu'tazile nije moguće gledati isključivo s teološkom aspekta. Njihovo učenje je mnogo kompleksnije, da bismo mu mogli dati usko, jednodimenzionalno tumačenje.

1.2. Razvoj teološke doktrine kod mu'tazila

Pomenuti slučaj odvajanja Wāšila b. 'Atā'a od Al-Ḥasana al-Bašrīja uzima se zvanično za početak rada škole mu'tazila i početak razvoja njihove teološke, političke i pravne misli. Razvoj ove škole bio je evolutivnog karaktera. U njenom razvoju primjećujemo dvije tendencije: razvoj prirodne teologije, do koje su dolazili putem razumskog zaključivanja (*al-'aql*), za što su ohrabrenje našli u samoj Objavi, i tradicionalne teologije, koju su razvijali na temeljima predaja (*al-naql*). Unutar ove škole postojale su dvije velike grupacije koje su se u pojedinim, posebno političkim, pitanjima razilazile. Mu'tazile iz Basre su bili bliski abasijskom dvoru, dok su mu'tazile iz Bagdada bili bliži ši'itskoj grupaciji *al-zaydiyye*.²⁰ U radu ove škole učestvovao je čitav niz briljantnih umova, koji su iza sebe ostavili velika i vrijedna djela.

Pripadnika ove škole bilo je u različitim intelektualnim krugovima: među pravnicima, komentatorima Kur'ana, sakupljačima hadisa, lingvistima, prav-

18 Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, str. 445.

19 *Isto*, str. 448.

20 *Isto*, str. 448.

nim metodičarima, književnicima i sl. Vremenom, zbog političkih progona, veliki broj djela, posebno iz teologije i pravne metodologije, nije preživio, ali je nasreću sačuvana većina opusa ‘Abd al-Ġabbāra b. Aḥmada al-Hamadānija (u.415/1025), iz koje se može rekonstruirati doktrina ove škole. Uvidom u njegova djela uočiti ćemo da postoje više formalne razlike u izlaganju temeljnih teoloških principa i njihovom broju, a na kojima počiva učenje mu‘tazila. U svom enciklopedijskom opusu pod naslovom *Al-Muġnī fī al-tawḥīd wa al-‘adl* (u daljem tekstu *Al-Muġnī*) ‘Abd al-Ġabbār spominje dva osnovna principa: Božiju jednoću (*al-tawḥīd*) i Božiju pravdu (*al-‘adl*). U svom drugom djelu, pod naslovom *Muḥtaṣar al-Ḥusnī*, on navodi četiri temeljna principa: Božiju jednoću (*al-tawḥīd*); Božiju pravdu (*al-‘adl*); vjerovjesništvo (*al-nubuwwa*) i Vjerozakon (*al-Šarā’i*).²¹ U druga dva djela, koja mu se pripisuju (*Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* i *Al-Uṣūl al-ḥamsa*), on nabroja pet temeljnih principa (*al-uṣūl*) kod mu‘tazila: Božija jednoća (*al-tawḥīd*); Božija pravda (*al-‘adl*); obećanje i prijetnja (*al-wa’d wa al-wa’id*); međustanje (*al-manzila bayna al-manzilatayn*); i naređivanje dobra, a odvrćanje od ružnog (*al-amr bi al-ma’rūf wa al-nahy ‘an al-munkar*). Razlike koje se pojavljuju u njegovim djelima navele su pojedine istraživače da posumnjaju u pripisivanje ova dva posljednja djela kadiji ‘Abd al-Ġabbāru.²² Ove tvrdnje ipak treba prihvatiti s rezervom, pogotovo kada je u pitanju djelo *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* u kome se nalazi objašnjenje o dva osnovna principa koja je on naveo u svom djelu *Al-Muġnī*. On tvrdi da su i dalje dva osnovna principa u učenju mu‘tazila, ali se pod pojmom Božije pravde (*al-‘adl*) podvode i ostala tri teološka principa mu‘tazila.²³ Dr. ‘Abd al-Qāsim ‘Utmān tvrdi da je kadija ‘Abd al-Ġabbār svoje djelo *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* pisao uporedo s djelom *Al-Muġnī*. Ako bismo prihvatili ovu tvrdnju, pod pretpostavkom da je tačna, onda se može razumjeti ovakvo ponašanje kadije ‘Abd al-Ġabbāra.²⁴ Objasnjeno za ovakav njegov postupak može se potražiti i u iznošenju vlastitog stava u njegovom temeljnom djelu *Al-Muġnī* i u iznošenju oficijelnog stava kojeg je zastupala škola mu‘tazila, općenito. Naime, poznato je da je među mu‘tazilama bilo

21 Muḥammad ‘Ammāra je objavio sabrana djela imama Al-Ḥasana al-Baṣrīja, Al-Qāsima al-Rasīja; ‘Abd al-Ġabbāra i Šarīfa al-Murtaḍāa pod naslovom *Rasā’il al-‘adl wa al-tawḥīd* (Qairo: Dār al-šurūq, 1988). Traktat koji se odnosi na ‘Abd al-Ġabbāra je pod naslovom *Al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*. Ovaj traktat je vjerovatno gore pomenuto djelo *Muḥtaṣar al-Ḥusnī* od istog autora, jer sadrži govor o četiri pomenuta principa. Vidi str. 198. pomenutog traktata.

22 Fayṣal ‘Awn, „Uvod“ u *Al-Uṣūl al-ḥamsa* koji se pripisuje kadiji ‘Abd al-Ġabbāru (Kuwait: Maṭba’a ġāmi’a al-Kuwait, 1998), str.29.

23 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsah* (Qairo: Maktaba al-Wahba, 1996), III izdanje, str. 122-123.; ‘Abd al-Ġabbār „Al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn“ kod Muḥammada ‘Ammāra, *Rasā’il al-‘adl wa al-tawḥīd* (Qairo: Dār al-šurūq, 1988), str.198.

24 ‘Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 25 i dalje.

različitih mišljenja oko broja temeljnih principa, ali ono što im je zajedničko jeste da niko nije izostavio učenje o Božijoj jednoći (*al-tawḥīd*) i Božijoj pravdi (*al-'adl*), dok druge principe, ako ih i nisu navodili kao samostalne, nisu negirali.²⁵ Ono što utvrđuje naše mišljenje jeste činjenica da je kadija 'Abd al-Ġabbār, nakon što je napustio al-aš'arije, znao da bi nijekanje nekog od osnovnih principa mu'tazila značilo napuštanje ove škole. Mu'tazile su posebno insistirali na tome da ispovijedanje ovih pet principa i djelovanje u skladu s njima osobi daje pravo da se smatra pripadnikom mu'tazila.²⁶ Od kasnijih autora Fazlur Rahman je prenio postavke kadije 'Abd al-Ġabbāra o dva temeljna principa na kojima se zasniva mu'tazilijsko teološko učenje, smatrajući da su u kasnijem razvoju ove doktrine mu'tazile pokazali krutost i netolerantnost.²⁷

Fazlur Rahman, kao i mnogi drugi, nije naveo u čemu se ogledala njihova netolerantnost, osim što im se pripisivalo da je njihova doktrina bila prihvaćena od političke vlasti u državi, u jednom periodu vladavine abasijske dinastije. Ako se prihvati ovo kao argument, onda se i tradicionalisti (*ahl al-sunna*), a unutar njih posebno *ahl al-ḥadīṭ*, mogu optužiti za isto ili slično ponašanje. Zbog toga je neophodno učenja odvojiti od političke vlasti i njene zloupotrebe.

Osnovu mu'tazilijske teološke doktrine čini učenje o pet temeljnih principa (*al-uṣūl al-ḥamsa*). Svaki od ovih principa, prema tvrdnjama mu'tazila, ima svoj razlog postojanja. Učenje o Božijoj jednoći (*al-tawḥīd*) je odgovor ateistima (*al-mulḥidūn*, *al-dahriyyūn*) i ostalim skupinama koje imaju iskrivljeno učenje o Božijim svojstvima; učenje o Božijoj pravdi (*al-'adl*) je odgovor zagovornicima determinizma, kao što su *ḡabriyye*; učenje o obećanju i prijetnji (*al-wa'd wa al-wa'īd*) je odgovor onima koji smatraju da vjerovanju (*al-īmān*) ne škodi grijeh, niti nevjerovanju (*al-kufr*) koristi pokornost, kao što su optimisti (*al-murḡīye*); učenje o međustanju (*al-manzil bayna al-manzilatayn*) odgovor je onima koji su teške grijeha svrstali u nevjerovanje (*al-kufr*), kao što su separatisti (*al-ḥawāriḡ*); učenje o naređivanju dobrih i zabrani hrđavih djela (*al-amr bi al-ma'rūf wa al-naḥy 'an al-munkar*) odgovor je onima koji su smatrali da je to obaveza vezana isključivo za imama iz Vjerovjesnikove porodice (*ahl al-bayt*).²⁸ Da bismo stekli uvid u nužno znanje o teološkoj misli mu'tazila iznijet ćemo u kratkim crtama osnove njihova učenja.

25 M.M. Šarif, *Historija islamske filozofije*, Vol-I, str. 220.

26 Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, str. 448.

27 Fazlur Rahman, *Islam*, str. 175.

28 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 124.; Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, str. 448.

Prvi teološki princip na kome počiva teologija mu'tazila jeste učenje o Božijoj jednoći (*al-tawhīd*). To je učenje koje za osnovu uzima odbacivanje bilo kakve sličnosti između Boga i Njegovih stvorenja. To je znanje o onome po čemu je Bog jedinstven po Svojim svojstvima, tako da niti jedno stvoreno biće ne može Mu biti slično. Bog je jedno, a Njegova svojstva nisu odvojeni entiteti od Njega, već su istovjetni s Njim.²⁹ Prema gledanju mu'tazila nije dovoljno samo znanje (*al-'ilm*) o tome da je Bog jedan, već je nužno to i potvrditi (*al-igrār*). Ako bi neko i znao da je Bog jedan, a ne bi to potvrdio, za njega se ne bi moglo reći da je monoteist (*al-muwahhīd*).

Nauka o Božijoj jednoći (*al-tawhīd*) dovodi nas do znanja da Ovaj svijet ima Stvoritelja, da je On oduvijek i da neće nestati; da je Moćan oduvijek i zauvijek; da je Znalac, oduvijek i zauvijek; On poznaje sve stvari, što su bile i što će biti i kakve će biti; On je živ, oduvijek i zauvijek; On čuje i vidi, oduvijek i zauvijek; On vidi vidljivo i spoznaje spoznajno i nema potrebe za čulima; On je neovisan (*al-ganiyy*) oduvijek i zauvijek, nema potrebe ni za čim; On nije sličan tjelesima, nema potrebe za uspinjanjem ili silaskom, premještanjem ili promjenom stanja, niti za udovima; On nije sličan akcidenaciji, nema potrebe za pokretom, mirovanjem, bojom, okusom ili mirisom; On je jedini, oduvijek bez početka, drugog boga osim Njega nema; sve osim Njega je stvoreno i o Njemu ovisno.³⁰ Prema onome što često mu'tazile ističu, a što je naglasio i Abd al-Ġabbār u svom djelu *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, Bog ima svojstva Sam po Sebi u svako vrijeme: da je moćan (*al-Qādir*); da je znan (*al-'Ālim*); da je živ (*al-Ḥayy*) i da je sveprisutan (*al-Mawġūd*). Svjesnost je svojstvo povezano sa životom, a želja (*al-irāda*) i prijezir (*al-ikrāh*) su kod Njega prisutni, ali ne po mjestu (*lā fī maḥall*) kao što je srce, naprimjer. Odnos između Boga i stvorenog svijeta izražen je kroz striktno učenje da je Bog oduvijek i zauvijek, i da nije postao (*al-Qadīm*), a da je svijet nastao, da je stvoren (*al-muhdat*). Onaj ko sve ovo zna ima znanje o monoteizmu (*al-tawhīd*).³¹

Oštre razlike koje uočavamo između izolacinista (*mu'tazila*) i tradicionalista (*ahl al-sunna*) jesu upravo razlike koje proizilaze iz učenja o Božijim svojstvima (*al-ṣifāt*), koje su kasnije prerasle i u međusobnu netrpeljivost

29 Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, str. 448-449.; 'Abd al-Ġabbār, „Al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn“ kod: Muḥammad 'Ammāra, *Rasā'il al-'adl wa al-tawhīd*, str. 212.; M.M. Šarić, *Historija islamske filozofije*, Vol. I, str. 220.

30 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 68.; Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, str. 448.; Aḥmad b. Yaḥya b. al-Murtaḍa, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, str. 7.; 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 128-130.; 'Abd al-Ġabbār, „Al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn“ kod: Muḥammad 'Ammāra, *Rasā'il al-'adl wa al-tawhīd*, str. 120.; M.M. Šarić, *Historija islamske filozofije*, Vol. I, str. 220.

31 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 129.; Ġārullah Abū Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamaḥšarī, *Al-Minhāġ fī uṣūl al-dīn* (Beirut: Al-Dār al-'arabiyya li al-'ulūm, 2007), str. 15-27.

i optuživanje za otpadništvo od vjere. Međutim, ako bolje pogledamo ova učenja su slična. Suština razlike između ove dvije škole leži u odgovoru na pitanje da li su ova svojstva spojena, neodvojiva od Boga (što su zagovarale *al-mu'tazile*), ili odvojena od Božije osobnosti (*al-dāt*), što su zagovarali tradicionalisti (*ahl al-sunna*).

Drugi teološki princip na kome počiva teologija mu'tazila jeste učenje o Božijoj pravdi (*al-'adl*). Učenje o Božijoj pravdi je učenje da je Bog neovisan od svakog nesavršenstva, od svega što je ružno (*al-qabīh*), te da je svako Njegovo djelovanje dobro (*al-ḥasan*). Bog je pravedan, sve što čini je za dobro svih stvorenja. Bog ne želi zlo svijetu (stvorenjima), niti ga nalaže.³² Djela koja počini čovjek produkt su ljudske slobodne volje i njegova činjenja i ona nisu stvorena od Boga. Nasilje i nepravdu koju počini čovjek, počinio je svojom voljom, Bog to nije želio, niti je takva djela stvorio. Bog čovjeka ne obavezuje u onome što nije u njegovoj moći. Nevjernik je slobodan u izboru svog nevjerovanja. Bog ne voli grijeh, niti ga odabira, niti je s njim zadovoljan. Bog prezire grijeseenje i osuđuje ga.³³ Bog voli ljudsku pokornost, zadovoljan je s onim koji Mu se pokoravaju, voli ih i preferira. Bog neće kazniti djecu nevjernika, zbog onoga što čine njihovi roditelji, niti bilo koga zbog grijeseenja drugog lica.³⁴ Bog je ljudima obznanio ono što im stavlja u obavezu, ukazao im je na Pravi put da bi njime hodili, a ukazao im je i na stranputicu da bi je se klonili. Onaj ko i pored toga zaluta, zalutao je uz znanje i na svoju odgovornost. Sve blagodati su od Boga. Onaj ko spozna sve ovo, postao je znalac o Božijoj pravdi.³⁵

Učenje o principu Božije pravde, kako smatra Fazlur Rahman, omogućilo je da se u okviru ovog učenja otvori čitav niz teoloških pitanja, kao što su: učenje o slobodnoj volji; učenje o korisnim i štetnim djelima; učenje o ljudskoj odgovornosti za postupke; učenje o obećanoj nagradi i prijetnji kaznom; učenje o položaju velikog grijeseenika; učenje o nužnom naređivanju dobra i odvracanju od zla; učenje o objavi i razumu; učenje o obvezivanju čovjeka prema njegovim mogućnostima i sposobnostima i sl.³⁶ Ova i slična pitanja

32 Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, 449.; Aḥmad b. Yahya b. al-Murtaḍa, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, str. 8.

33 Ğarullah Abū Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamaḥṣarī, *Al-Minhāġ fi uṣūl al-dīn*, str.27.

34 Ğarullah Abū Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamaḥṣarī, *Al-Minhāġ fi uṣūl al-dīn*, str. 30.

35 'Abd al-Ğabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 68.; 'Abd al-Ğabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 133-134.; 'Abd al-Ğabbār, „Al-Muḥtaṣar fi uṣūl al-dīn“ kod: Muḥammad 'Ammāra, *Rasā'il al-'adl wa al-tawḥīd*, str. 232-259.; Ğarullah Abū Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamaḥṣarī, *Al-Minhāġ fi uṣūl al-dīn*, str. 28.; M.M. Šarif, *Historija islamske filozofije*, Vol. I, str. 220.; Edvine E. Calverley and James W. Pollock, *Nature, Man and God in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 2002), Vol. II, str. 917-918.

36 Fazlur Rahman, *Islam*, str. 175-178.

odrazit će se na istraživanja koja će kasnije poduzeti metodičari pravne znanosti (*al-uṣūlyyūn*).

Treći teološki princip na kome počiva teologija mu'tazila jeste učenje o obećanoj nagradi i prijetnji kaznom (*al-wa'd wa al-wa'īd*).

Teološki problemi koji se raspravljaju unutar ovog principa jesu pitanje vjerovanja i nevjerovanja, te utjecaja ljudskih postupaka na njihovu prirodu. Kako primjećuje Nerkez Smailagić ovaj princip se odnosi na praktičnu teologiju, čije se ishodište nalazi u Božijoj pravdi (*al-'adl*).³⁷ Prema učenju mu'tazila vjera se sastoji od vjerovanja (*al-īmān*) i djelovanja (*al-'amal*), odnosno pokornosti (*al-tā'a*), bilo da se radi o obaveznim ili pohvaljenim činima, zabranjenim ili pokuđenim. Bog zapovijeda ono što je dobro (*al-hasan*), a zabranjuje ono što je hrđavo (*al-qabīh*). Grijesi se dijele na teške ili velike (*al-kabā'ir*) i male ili lahke (*al-ṣağā'ir*). Bog je poslušnima obećao nagradu, a grijeshnicima kaznu. Ono što je Bog obećao On će ispuniti, jer On Svoja obećanja ne iznevjerava.³⁸ Svaki grijeh, bio veliki ili mali, zaslužuje kaznu, osim ako se osoba ne pokaje. Veliki grijeh (*al-fisq*) je ona neposlušnost koja zaslužuje izvršenje javne sankcije (*al-ḥad*), kao što je potvora za blud, krađa, ubistvo, razbojništvo i sl.³⁹ Nevjerniku se neće klanjati dženaza, niti će biti ukopan u muslimansko mezarje. Nagrada je pravo vjernika, na koju on polaže pravo kod Boga, koju će Bog ispuniti, a kazna je prijetnja koju će Bog izvršiti za pokazanu neposlušnost od strane obaveznika. Da bi neko djelo moglo biti kažnjivo neophodno je da se ispune dvije pretpostavke: da se smatra zlim, odnosno nevaljalim (*al-qabīh*) i da je počinitelj znao da se radi o nevaljalom djelu ili da je bio u stanju da to zna. Maloljetne osobe ne snose posljedice za činjenje loših djela.⁴⁰ Ovaj teološki princip obećanja i prijetnje kod mu'tazila čini njihovu teologiju različitom od one koju su zagovarali optimisti (*al-murği'*). Mu'tazile nisu prihvatile princip da vjerovanju (*al-īmān*) ne škodi neposlušnost (*al-ma'ṣiyya*). Oni su smatrali da intezitet vjerovanja može da se umanjuje i da se povećava.⁴¹

Četvrti teološki princip na kome počiva teologija mu'tazila jeste učenje o međustanju počinitelja velikog grijeha (*al-manzila bayna al-manzilatayn*).

37 Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, str. 449.

38 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 70.

39 Ġarullāh Abū Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamaḥṣārī, *Al-Minhāğ fī uṣūl al-dīn*, str. 56-57.

40 'Abd al-Ġabbār, „Al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn“ kod: Muḥammad 'Ammāra, *Rasā'il al-'adl wa al-tawḥīd*, str. 260-262.; 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 612.; Ġarullāh Abū Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamaḥṣārī, *Al-Minhāğ fī uṣūl al-dīn*, str. 54.

41 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 100-101.

Prema učenju mu'tazila, počinitelj velikog grijeha koji zaslužuje javnu sankciju zauzima poziciju između vjernika i nevjernika. Ovaj princip se smatra linijom razdvajanja između Al-Ḥasana al-Bašrīja i Wāšila b. 'Atā'a. Učene o međustanju je, ustvari, odgovor na učenje separatista (*al-ḥawāriġ*), po kojima je veliki griješnik nevjernik i po kojima teški grijesi izvode iz vjere.⁴² Prema njihovom učenju veliki griješnik (*al-fāsiq*) nije ni vjernik ni nevjernik. U odnosu na separatiste (*al-ḥawāriġ*), oni nisu griješnika izopćili iz zajednice, nisu zabranjivali obavljanje dženaze namaza griješniku, nisu ga izopćili iz nasljedstva, nisu smatrali da treba poništiti bračnu vezu, niti su zabranili ukop u muslimansko mezarje. Oni smatraju da se za svakog nevjernika može reći da je griješnik, dok se za griješnika ne može reći da je nevjernik.⁴³ Razlika između ove dvije kategorije (nevjernika i griješnika) i u tome je što su mu'tazile smatrale da će nevjernik biti pod stalnom kaznom, dok će griješnik, koji također zaslužuje kaznu, biti blaže kažnjen, ukoliko se ne pokaje za svoj grijeh.⁴⁴ Štaviše, oni su smatrali da i nevjernici mogu imati koristi od dobrih djela i samim time manju kaznu.⁴⁵ Kadija 'Abd al-Ġabbār smatra da je ovo bio i stav 'Alīja b. Abī Ṭāliba, koji je svoje protivnike nazivao griješnicima, dozvoljavao da im se klanja dženaza, da se kopaju zajedno sa ostalim muslimanima, nije zabranjivao sklapanje brakova s njima, niti ih je izopćavao iz nasljedstva. Mu'tazile su, također, vjerovali da su vjerovanje (*al-īmān*), spoznaja (*al-ma'rifa*) i dobro djelo (*al-'amal al-šāliḥ*) osnova vjere.⁴⁶ Mu'tazile vjeruju u zagrobni život; u vaganje ljudskih djela na vagi (*al-mīzān*); u polaganje računa (*al-ḥisāb*); u put (*al-širāt*) između Dženneta i Džehennema, koji će biti prostran za vjernike, a uzak za nevjernike. Mu'tazile odbacuju učenje tradicionalista (*ahl sunna*), po kojima je ovaj put tanji od dlake, a oštrij od sablje.⁴⁷ 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir b. Muḥammad al-Baġdādī (980-1037) poriče konzensus među mu'tazilama po pitanju postojanja pokajanja griješnika, kao preduslova za oprost grijeha. On navodi mišljenje Muḥammada Šabāba al-Bašrīja i Al-Ḥālidīja koji su smatrali da Bog može griješniku oprostiti gri-

42 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 71.; 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 701-702.; Aḥmad b. Yaḥya b. al-Murtaḍa, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, str. 8.

43 'Abd al-Ġabbār, „Al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn“ kod: Muḥammad 'Ammāra, *Rasā'il al-'adl wa al-tawḥīd*, str. 272.

44 *Isto*, str. 274-275.

45 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 100.

46 Aḥmad b. Yaḥya b. al-Murtaḍa, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, str. 8.; 'Abd al-Ġabbār, „Al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn“ kod: Muḥammad 'Ammāra, *Rasā'il al-'adl wa al-tawḥīd*, str. 275.

47 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 96-97.; 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 730-738.; 'Abd al-Ġabbār, „Al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn“ kod: Muḥammad 'Ammāra, *Rasā'il al-'adl wa al-tawḥīd*, str. 278.

jeh i bez pokajanja.⁴⁸ Učenje o međustanju koje je dodijeljeno velikom grijешniku povezuje se sa zauzimanjem stava oko političkog rascjepa između ‘Alīja b. Abī Tāliba i njegovih protivnika. Mu‘tazile smatraju da su učesnici u ovom sukobu grijешnici bez imenovanja i izjašnjavanja o bilo kome ponaosob.⁴⁹

Peti teološki princip na kome počiva teologija mu‘tazila jeste učenje o obavezi naređivanja dobrih djela, a zabrani hrđavih (*al-amr bi al-ma‘rūf wa al-nahy ‘an al-munkar*).

Ovaj princip uzima se kao temelj za raspravu o političkom vođstvu u zajednici (*al-Umma*). Ši‘ije su smatrali da obaveza naređivanja dobrih djela i zabrana hrđavih ima veze sa političkim vođstvom (*al-imāma*). Za razliku od njih, mu‘tazile su smatrali da se radi o obavezi općeg karaktera i da nije povezana s pitanjem političkog vođstva (*al-imāma*), već da se radi o obavezi svakog člana zajednice. Mu‘tazile smatraju da je obaveza naređivanja dobrih djela u dva slučaja: obavezno naređivanje koje se tiče izvršavanja strogih obaveza ukoliko ih osoba izostavlja (*al-farđ*) i dobrovoljno naređivanje koje se tiče pohvaljenih dobrovoljnih radnji (*al-nafl*), ukoliko ih osoba izostavlja. Odvraćanje od zla smatra se stalnom obavezom, jer je zlo hrđavo i potrebno ga je sprječavati u samom zametku, vodeći računa da se kod sprječavanja krene s blažim postupcima.⁵⁰ Odvraćanje od hrđavih djela je obaveza svih, osim ukoliko ne preovlada mišljenje da bi takvo sprečavanje moglo dovesti do još većeg zla i na taj način prouzrokovati još veću štetu od postojeće. Ukoliko bi to bio slučaj, prječe bi bilo sustegnuti se od toga.⁵¹ Mu‘tazile zastupaju stanovište da izvršavanje javnih sankcija, održavanje reda i poretka i osiguranje vanjskih granica pada u obavezu političkog vođstva.⁵²

Među samim mu‘tazilama vodila se rasprava da li je obaveza naređivanja dobrih djela obaveza po razumu (*al-aql*) ili po Vjerozakonu (*al-šarī‘a*). Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī (u. 915) smatrao je da se radi o obavezi koja proizlazi iz razuma, jer u suprotnom, ako bi se čekalo na Vjerozakon, lica bi bila zaglavljena u hrđavim djelima.⁵³ Abū Hāšim al-Ġubbā’ī (861-933) smatrao je da se radi o obavezi koja proizlazi iz Vjerozakona (*al-šarī‘a*), osim u slučaju kada osoba vidi da se zlostavlja druga osoba. U tom slučaju dužnost je spriječiti zlo, da bi se otklonila šteta, dok u ostalim slučajevima to nije obaveza, ako

48 ‘Abd al-Qāhir b. Tāhir b. Muḥammad al-Baġdādī, *Al-Farq bayna al-Firaq* (Qairo: Maktaba b. Sīnī (-), str. 66.

49 Aḥmad b. Yaḥya b. al-Murtaḍa, *Ṭabaqāt al-mu‘tazila*, str. 8.

50 ‘Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 71-72.; ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 741.

51 ‘Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 72.; ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 745.

52 Ġārullah Abū Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar al-Zamaḥšarī, *Al-Minhāġ fī uṣūl al-dīn*, str. 63.

53 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 742.

to ne nalaže Vjerozakon.⁵⁴ Po kadiji 'Abd al-Ġabbāru obaveza je sprječavanje krivovjerja, jer, po njemu, nema razlike da hrđavo djelo bude proizvod pogriješnog vjerovanja ili djelovanja.⁵⁵ Također, mu'tazile stoje na stanovištu da pokajanje za počinjeni grijeh, ukoliko je bio javan, treba da bude javno.⁵⁶ Jedno od pitanja koje se povezuje s ovim principom jeste pitanje političkog vođstva (*al-imāma*). Mu'tazile smatraju da je postojanje političkog vođstva u zajednici neophodno. Uloga vlasti je da nadgleda provođenje propisa, da brine o sigurnosti zajednice, čuva granice države i sl. Osnova na kojoj mu'tazile zasnivaju svoj stav o nužnosti postojanja političkog vođstva u zajednici je razum. Do političkog vođstva se dolazi putem izbora i ugovora (*al-iḥtiyār wa al-'aqd*).⁵⁷ Abū Bakr 'Abd al-Raḥmān al-Aṣamm (u.200/816) jedini je mu'tazila koji je smatrao da izbor političkog vođstva nije nužan, kao ni njegovo postojanje, ni po razumu ni po Vjerozakonu, ukoliko svaki član zajednice ispunjava svoje obaveze na propisan način.⁵⁸

1.3. Osnove pravne doktrine kod Abū al-Ḥusayn Muḥammada b. 'Alī b. Ṭayyiba al-Baṣrīja i 'Abd al-Ġabbāra b. Aḥmada al-Hamadānīja

Svoje stavove o šeriatskopravnoj doktrini Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. 'Alī b. al-Ṭayyib al-Baṣrī (u daljem tekstu Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, umro 436/1044) iznio je u svom djelu *Al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*. Djelo je napisano u vidu rasprave o metodologiji šeriatskog prava, a nastalo je kao komentar na djelo kadije 'Abd al-Ġabbāra b. Aḥmada al-Hamadānīja (u daljem tekstu 'Abd al-Ġabbāra), pod naslovom *Al-Umd*. Osnovno polazište na kome se zasniva ova rasprava jeste učenje mu'tazila o valjanim i hrđavim djelima (*al-ḥasan wa al-qabīḥ*),⁵⁹ koja su spoznatljiva razumom. Već na samom početku, u poglavlju u kome iznosi ciljeve pisanja djela, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī ističe da je pravna metodologija kod pravnika (*al-fuqahā'*) skup različitih nauka o šeriatskopравnim propisima, u čemu se pokazuje kompleksnost ove nauke.⁶⁰ Pravne propise on razumijeva kao kvalifikacije koje se pridodaju

54 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, III izdanje, str. 742.

55 *Isto*, III izdanje, str. 746.

56 *Isto*, III izdanje, str. 747.

57 *Isto*, III izdanje, str.749-758.

58 Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddima*, Vol. I, str.321.; Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, str. 450.; Abū al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Aḥkām al-sulṭāniyya* (Beirut: Al-Maktabah al-'aṣriyya, 2010), str. 13.

59 Opredijelili smo se za prijevod valjano i hrđavo u odnosu na lijepo i ružno, jer nam se činilo da više odgovara pravnoj terminologiji, iako prema nekima, prijevod lijepo i ružno više upućuje na prirodno pravo.

60 Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamad* (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1983), Vol. I, str. 4-5.

određenim radnjama (*al-af'āl*). Prema njemu, ljudska radnja može biti valjana, pa je stoga dozvoljena (*al-mubāh*); ili pak hrđava, pa je stoga pokuđena (*al-makrūh*); ili zabranjena pa je stoga (*al-ḥarām ili al-maḥzūr*); ili pohvaljena (*al-mandūb*); ili naređena (*al-wāḡib*).⁶¹ Prema Abū al-Ḥusaynu al-Bašrju djelo je valjano (*al-ḥasan*) ukoliko ga počini onaj ko je za to sposoban (*al-qādir 'alayh*), za koje ne zasluđu pokudu (*al-damm*) na bilo koji način. Hrđavo djelo (*al-qabīh*) ono je koje utječe na to da osoba zasluđu pokudu (*al-damm*).⁶² Nauku o metodologiji šeriatskog prava Abū al-Ḥusayn al-Bašrī vidi onako kako na nju gledaju pravnici: kao uvid u puteve (*al-turuq*) koji (na koncizan način) vode ka šeriatskopравnim propisima i načinima dokazivanja šeriatskopравnih propisa (uvjetima dokazivanja) i onoga što iz toga proizlazi (rezultati pravnog zaključivanja *al-iḡtihād*).⁶³ Metodologija šeriatskog prava (*uṣūl al-fiqh*) je rasprava o pravnim dokazima, smatra Abū al-Ḥusayn al-Bašrī. Kada se dođe do šeriatskopравnih propisa oni postaju obavezujući i za pravnika (*al-muḡtahid*), kao i za onoga ko to nije (*ḡayr al-muḡtahid*). Svaki od njih, i pravnik i laik, moraju imati svoj put do pravnog propisa. Za pravnika je to vlastito pravničko zaključivanje (*al-iḡtihād*), a za laika odgovor pravnika, responsa (*al-fatwā*).⁶⁴ Pravnik do pravnog propisa može doći na dva načina, smatra on. Jedan od njih je da ostane pri onome što mu nalaže razum, ukoliko o tome nema navoda u Vjerozakonu. Drugi način je ono što dolazi od onoga ko ima suverenu vlast (*al-ḥakīm*)⁶⁵ ili putem koji vodi od nje, kao što je pravničko zaključivanje (*al-iḡtihād*). Ono što do nas dolazi od strane suverene vlasti stiže ili putem pravne analogije (*al-qiyās*) ili bez pravne analogije putem verbalnog iskaza (*al-qawl*) ili putem postupka (*al-fi'l*). Suverena vlast od koje potječe verbalni iskaz je ili suveren po sebi, a to je Bog, ili se radi o onome ko je sačuvan od grijšenja, a to je vjerovjesnik, ili se radi o zajednici muslimana (*al-Umma*) općenito.⁶⁶ Već na početku svog djela Abū al-Ḥusayn al-Bašrī daje pregled tema koje će razmatrati u svojoj raspravi. Najveći dio posvećen je metodama pomoću kojih se otkriva značenje verbalnog iskaza, bilo da se radi o Božijem govoru, vjerovjesnikovom govoru ili stavu zajed-

61 *Isto*, Vol. I, str. 4.

62 *Isto*, Vol. I, str. 4.

63 *Isto*, Vol. I, str. 5.

64 *Isto*, Vol. I, str. 6.

65 Izraz *ḥakīm*, kojeg je upotrijebio Abū al-Ḥusayn al-Bašrī možemo razumjeti u značenju suverene vlasti ili nosioca suvereniteta, koji je ovlašten za donošenje pravnih propisa bez korištenja pravne analogije. Kako se da zaključiti po onome što Abū al-Ḥusayn al-Bašrī sugerira to su: Bog, vjerovjesnik i zajednica muslimana, koji mogu sami po sebi donositi propise (*sui generis*), bez posezanja za bilo kakvim drugim putevima, poput analogije, kojima bi izvodili pravne propise.

66 Abū al-Ḥusayn al-Bašrī, *Al-Mu'tamad*, str. 7.

nice. Tako on raspravlja o namjeravanom govoru (*al-ḥaqīqa*), metaforičkom iskazu (*al-mağāz*), općenitom značenju govora (*al-'umūm*) ili specifičnom značenju govora (*al-taḥṣīṣ*), o naredbi (*al-amr*) ili zabrani (*al-nahy*). Nakon toga slijedi govor o značenju postupaka (*al-af'āl*), o derogaciji (*al-nash*), o predajama (*al-riwāya*), njihovoj gradaciji i upotrebnoj vrijednosti i sl.

Nakon izlaganja metoda jezičke obrade teksta Abu al-Husayn al-Basri prelazi na izlaganje o koncenzusu (*al-iğmā'*). Prema njemu koncenzus (*al-iğmā'*) se mora utemeljiti u onome što se naziva *al-ḥiṭāb*⁶⁷ (sadržaj govora koji je upućen obavezniku u kome se od njega nešto zahtijeva da čini odmah ili kada se steknu uvjeti ili iščeznu zapreke).⁶⁸ Koncenzus ima prednost u odnosu na pojedinačnu predaju, bilo da se radi o predaji s više prenosilaca (*al-mutawātir*) ili pojedinačnoj predaji (*al-āḥād*). Nakon govora o koncenzusu na redu je govor o pravnoj analogiji (*al-qiyās*), a nakon toga slijedi rasprava o dijelovima pravnog propisa i načinima dokazivanja, davanjem konačne pravne kvalifikacije ljudskim postupcima. Nakon toga se raspravlja o muftiji, o licu koje traži pravni odgovor, *fātwa*, te o pravnom rezonovanju (*al-iğtihād*) općenito.⁶⁹ Najveći dio djela *Al-Mu'tamad* posvećen je metodama jezičkog tumačenja pravnog teksta. Jezička pravila doprinose ispravnom razumijevanju namjere koju govor (*al-ḥiṭāb*) sadrži, bilo da se radi o Božijem ili Vjerovjesnikovom govoru ili tekstu propisa nastalom u okviru zajednice (*al-iğmā'*).

Od posebne važnosti je izlaganje Abū al-Ḥusayna al-Baṣrīja o postupcima (*al-af'āl*) kod Vjerovjesnika. On je ovu temu izložio prije govora o derogaciji. Cilj je da se vidi da li njegovi postupci ukazuju na pravni propis, i ako ukazuju, na koju vrstu pravnog propisa oni ukazuju. Da bismo mogli razumjeti postupke općenito i njihovu povezanost sa pravnim propisima, smatra on, potrebno ih je podijeliti na one koji su s pravnog stanovišta valjani i one koji to nisu. Također, potrebno je ispitati da li razum i Vjerozakon ukazuju na obavezu postupanja obveznika shodno ovim postupcima Vjerovjesnika ili ne.⁷⁰

Kadija 'Abd al-Ġabbār iznio je stav mu'tazila po kome su prihvatljive predaje Vjerovjesnika, ukoliko su vjerodostojne i do nas prenesene pouzdanom predajom (*al-mutawātir*), uz znanje da ih je Vjerovjesnik izgovorio ili da je u praksi tako postupio. Međutim, ako bi se radilo o pojedinačnoj predaji (*al-āḥād*), koja nije pouzdana, neće biti prihvatljiva u teološkim pitanjima, a hoće u pravnim, ako je prenosilac pouzdan, dobre memorije, pravedan i uko-

67 Pod pojmom *al-ḥiṭāb* Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī cilja na kur'anske ajete, hadis Vjerovjesnika i ustanovljeni koncenzus.

68 Haytam Hilāl, *Mu'ğam muṣṭalaḥ al-uṣūl* (Beirut: Dār al-ğīl, 2003), str. 139.

69 Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamad*, Vol. I, str. 8-9.

70 *Isto*, Vol. I, str. 334.

liko predaja nije u suprotnosti sa razumom i kur'anskim učenjem. Ukoliko bi nešto od Vjerovjesnika bilo preneseno što je u suprotnosti sa Kur'anom i razumom, dat će mu se tumačenje u skladu s razumom, a ne suprotno.⁷¹

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī stoji iza doslovnog stajališta mu'tazila po pitanju podjele ljudskih postupaka na valjane i hrđave. Prema njemu, lice koje ima sposobnost da počini neku radnju, a uz to ima znanje da tu radnju ne treba činiti, zaslužiti će pokudu (*al-damm*) i ujedno je počinilo hrđavo, ružno djelo (*al-qabīh*). S druge strane, lice koje je sposobno da počini neku radnju i uz to zna da takva radnja zaslužuje pohvalu (*al-madh*), počinilo je valjano, dobro djelo (*al-ḥasan*). Kao što to mu'tazile inače čine, on dijeli hrđavo djelo na dvije vrste: ono koje predstavlja veliki grijeh zbog kojeg osoba zaslužuje trajnu tešku kaznu, kao što je nevjerovanje (*al-kufr*), i, ako osoba počini grijeh (*al-fisq*) koji ne dostiže stepen nevjerovanja već spada u teške grijeha (*al-kabā'ir*) za koje kazna nije u visini kazne za nevjerovanje. Pravna kvalifikacija hrđavog djela prema Abū al-Ḥusaynu al-Baṣrīju je *ḥarām* i *makrūh*, a valjanih djela *mubāh*, *mandūb ilayh* i *wāḡib*.⁷²

Druga podjela ljudskih postupaka je ona koja im ne daje pravnu kvalifikaciju, jer se radi o općenito dozvoljenim postupcima (*al-mubāḥāt*) i ona koja ljudskim postupcima daje pravnu kvalifikaciju (*al-ḥukm*), a koja se dijeli na dva dijela. Prvi dio je onaj koji pravnu kvalifikaciju (*al-ḥukm*) dovodi u vezu sa počiniteljem djela, kao što je nedozvoljeni akt uperen protiv imovine drugog lica.

Drugi dio je onaj u kome se pravna kvalifikacija odnosi na lice koje nije počinilo djelo, ali zbog činjenja nedozvoljenih akata drugih lica s kojima je on u posebnom bliskom odnosu, to ostavlja posljedice na njegovu imovinu (kao što je plaćanje krvarine od strane licā koja su međusobno obvezana, *al-āqila*) ili pak da se odnosi na onoga ko nije počinio nedozvoljeno djelo, uz obavezu da namiri štetu iz imovine počinitelja nedozvoljenog djela, kao što je obaveza staratelja da plati krvarinu iz imovine maloljetne osobe.⁷³

Treća podjela koju Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī navodi je ona koja kaže da ljudskih postupaka, također, ima dvije vrste: razumski (*al-aqliyya*), koji se oslanjaju na razum, i oni koji se oslanjaju na predaje (*al-sam'iyya*). Razumski postupci su oni čije su pravne kvalifikacije (*al-ḥukm*) shvatljive razumom, dok se kod postupaka koje nalaže predaja njihove pravne kvalifikacije razumiju iz Vjerozakona (*al-šarī'a*).⁷⁴

71 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 98.

72 Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamad*, Vol. I, str. 335-336.

73 *Isto*, Vol. I, str. 341.

74 *Isto*, Vol. I, str. 341.

Postupaka po Vjerezakonu ima, također, dvije vrste. Jedni su oni kod kojih je Vjerezakon utvrdio i formalnu i obredoslovnu stranu, kao kod nama-za. Drugi su oni kod kojih Vjerezakon izmijeni neki od uvjeta (*al-šurūt*) pravnog posla, bilo da nešto doda ili oduzme, kao kod kupoprodaje, čija pravna kvalifikacija je poznata razumom, osim što je Vjerezakon, nakon što je utvrdio uvjete, proglasio kupoprodaju pravno valjanom.⁷⁵

Lice može počiniti akt: kao pravni obaveznik (*al-mukallaḥ*) ili kao lice koje nije pravni obaveznik (*ḡayr al-mukallaḥ*). Ako se lice nalazi u stanju kada mu se ne može pripisati obaveza (*al-taklīf*), kao što su: previd, san, umna poremećenost ili maloljetnost, tada počinitelju akta, u slučaju ograničene sposobnosti ili njenog nepostojanja, ne može se uputiti niti prijekor niti pohvala. Izuzetak je obaveza nadoknade štete u slučaju upropaštavanja tuđe imovine od strane ograničenih osoba, iz njihova imetka, koju će izdvojiti njihov staratelj.⁷⁶

Abū al-Ḥusayn al-Bašrī smatra da svako sposobno lice koje se smatra razumnim jeste u stanju da počini akte koji se mogu okvalifikovati kao valjani ili hrdavi. Što se tiče hrdavog djela, njega, prema Abū al-Ḥusaynu al-Bašrīju, ne mogu počiniti Bog, melek i Vjerovjesnik, što je inače bio stav mu'tazila, dok valjana djela mogu počiniti svi osim onih na koje je upozorio Bog i Vjerovjesnik.⁷⁷

Kadija 'Abd al-Ġabbār iznio je stav mu'tazila da, s teološke strane, a samim time i s pravne strane, nije dopustivo da lice bude obavezano onim što nije u stanju izvršiti. Nije dopušteno da se nekome stavlja u obavezu davanje zekata ako nema imovine.⁷⁸ Također, on iznosi i stav da djeca nevjernika nisu odgovorna za postupke svojih roditelja,⁷⁹ što osim u teološkom smislu ima i pravne posljedice, jer maloljetne osobe ne mogu biti neposredni nosioci odgovornosti u pravnim poslovima.

Abū al-Ḥusayn al-Bašrī iznio je gledanje mu'tazila na koncenzus (*al-iḡmā'*) kao izvor pravne nauke. Mu'tazile, osim Abū Ishāqa Ibrāhīma al-Nazzāma (775-845), prihvataju koncenzus kao izvor prava.⁸⁰

Kao potporu za svoje stavove i stavove mu'tazila Abū al-Ḥusayn al-Bašrī navodi kur'anske ajete i hadise Vjerovjesnika, kojima potkrjepljuje stajališta onih koji prihvataju koncenzus kao izvor prava.⁸¹ Osnov za koncenzus, prema

75 *Isto*, Vol. I, str. 341.

76 *Isto*, Vol. I, str. 335.

77 *Isto*, Vol. I, str. 342.

78 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 79.

79 *Isto*, str. 82.

80 Abū al-Ḥusayn al-Bašrī, *Al-Mu'tamad*, Vol. II, str. 4.

81 *Isto*, Vol. II, str. 4-23.

njemu i kadiji ‘Abd al-Ġabbāru,⁸² može biti ono što je do nas preneseno verbalnim putem (*al-ḥiṭāb*), putem postupaka (*al-af‘āl*) ili putem prešutnog slaganja (*al-riḍā*).⁸³ Prema tome, muslimani se mogu složiti oko nekog značenja u govoru, ili neke prakse, ili da općenito iskažu svoje zadovoljstvo pravnim rješenjem po nekom pitanju. Također, oni se mogu usaglasiti i da odbace neku predaju ili praksu, što bi značilo da nisu obavezujući.⁸⁴ Svi muslimani, koji su obaveznici u jednom vremenu, čine tijelo koncenzusa (*al-iġmā‘*).⁸⁵ Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī iznosi frekventne stavove pravnika po pitanju valjanosti koncenzusa za sve generacije muslimana koje će doći. Prvi stav je da koncenzus, čija osnova je pravničko zaključivanje (*al-iġtihād*) jedne generacije ne obavezuje druge, osim ukoliko ga prihvate. Drugi stav je da koncenzus uleme čija osnova je pravničko zaključivanje (*al-iġtihād*) biva obavezujući za sve one koji dođu poslije, svejedno da li ga većina prihvatila ili ne.⁸⁶ Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī je zastupao stav o obaveznosti koncenzusa za sve potonje generacije. Odbacio je stajalište zahirija i imama Malika o tome da se prihvati samo koncenzus ashaba, odnosno stanovnika Medine. On se složio sa stavom Abū al-Ḥusayna al-Ḥayyāta (947-1053) da, ako se većina zajednice izjasni o nekom pravnom pitanju, to predstavlja pravni argument koji obavezuje ostale u zajednici. Ovim stavom je Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī potvrdio stav da argument kvalificirane većine predstavlja pravni argument. Mu‘tazile su na ovaj način u šeriatsko pravo uveli volju većine,⁸⁷ koja obavezuje, kao pravni argument.⁸⁸

Kadija ‘Abd al-Ġabbār smatra da ako postoji sumnja oko toga da li neka osoba podupire koncenzus ili ga osporava, prihvatit će se da ga podupire, jer bi se u obrnutom slučaju jasno odredila.⁸⁹ Također, on je smatrao da ukoliko je osnova koncenzusa pravničko zaključivanje (*al-iġtihād*), dozvoljeno je da ga kasnije generacije odbace,⁹⁰ što je suprotno stavu kojega je kasnije zauzeo

82 Vidi: ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Šar‘iyyāt“ u: *Al-Muġnī fi abwāb al-tawḥīd wa al-‘adl* (Qairo: Wizāra al-ṭaqāfa wa al-iršād al-qawmī, Dār al-miṣriyya li al-ta‘līf wa al-tarġama, 1960), Vol. XVII, str. 210

83 Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu‘tamad*, Vol. II, str. 23.

84 *Isto*, Vol. II, str. 23.

85 *Isto*, Vol. II, str. 24.

86 *Isto*, Vol. II, str. 25-26.

87 ‘Abd al-Ġabbār nije prihvatio mišljenje Abū al-Ḥusayna al-Ḥayyāta, da kvalifikovana većina (al-sawād al-a‘azam), ako se izjasni po nekom pravnom pitanju, predstavlja pravni argument koji obavezuje ostale u zajednici. Vidi: ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Šar‘iyyāt“ u: *Al-Muġnī fi abwāb al-tawḥīd wa al-‘adl*, Vol. XVII, str. 209.

88 Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu‘tamad*, Vol. II, str. 29.

89 ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Šar‘iyyāt“ u: *Al-Muġnī fi abwāb al-tawḥīd wa al-‘adl*, Vol. XVII, str. 208.

90 *Isto*, Vol. XVII, str. 220-223.

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, kako smo gore naveli. Mu'tazile nisu prihvatile koncenzus stanovnika Medine kao valjan pravni argument iz racionalnih razloga. Oni su ga odbacili jer su smatrali da stanovnici Medine nisu jedina zajednica muslimana i da nema razlike između Medine i Mekke, Kufe ili Basre i sl.⁹¹

Pitanje protoka vremena za uspostavu koncenzusa je, također, jedno od pitanja o kome su mu'tazile zauzele stav. 'Abd al-Ġabbār i Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī stali su na stranu većine pravnika koji su smatrali da uspostava koncenzusa nije ograničena na vrijeme jedne generacije, dok je manja grupa pravnika smatrala da je to uvjet za njegovu valjanost.⁹²

Kadija 'Abd al-Ġabbār je definirao pravnu analogiju (*al-qiyās*) kao upoređivanje jedne stvari s drugom u nekoj pravnoj kvalifikaciji zbog sličnosti. Na drugoj strani, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī je pravnu analogiju definirao kao postojanje pravnog propisa iz osnove (*al-aṣl*) u partikulariji (*al-far'*), zbog sličnosti u razlogu pravnog propisa kod pravnika.⁹³

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī je raspravio nekoliko pitanja vezanih za pravnu analogiju. Jedno od njih na koje se referirao jeste: da li razum dozvoljava upotrebu analogije u pitanjima obredoslovlja. 'Abd al-Ġabbār je to dozvoljavao osobi, ukoliko nema drugog izbora,⁹⁴ pozivajući se na predaju od Mu'āḏa ibn Ġabala (r.a.), koja je, iako jedina, postala općeprihvaćena od muslimanske zajednice. Također, 'Abd al-Ġabbār je dozvolio upotrebu pravne analogije i pravničkog zaključivanja u prisustvu Vjerovjesnika, ukoliko je to on dozvolio. S ovim njegovim mišljenjem se nije složio Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī. On je smatrao da analogija u stvarima vjere, u strogom smislu te riječi (*al-šar' iyyāt*), nije dozvoljena. Po njemu, čovjek razumom ne može zaključivati o broju rekata u namazu, o obavezi namaza, o početku namaskog vremena, postu i sl.⁹⁵ Slično stanovište su zastupali i Abū 'Alī i Abū Hāšim al-Ġubbā'ī.⁹⁶

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī smatra da je neohodno da pravni propis (*al-ḥukm*) bude poznat obavezniku. U protivnom, obaveznik (*al-mukallaḥ*) neće biti siguran kako treba postupiti, niti će biti u stanju izbjeći griješenje. Do poznavanja pravnog propisa, po njemu se može doći na dva načina: racionalnom spoznajom ili pouzdanom predajom. Upoznavanje s pravnim propisom,

91 Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamad*, Vol. II, str. 36.; 'Abd al-Ġabbār, „Al-Šar' iyyāt“ u: *Al-Muġnī fi abwāb al-tawḥīd wa al-'adl*, Vol. XVII, str. 214-215.

92 'Abd al-Ġabbār, „Al-Šar' iyyāt“ u: *Al-Muġnī fi abwāb al-tawḥīd wa al-'adl*, Vol. XVII, str. 153.; Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamid*, Vol. II, str. 41-44.

93 Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamad*, Vol. II, str. 195.

94 'Abd al-Ġabbār, „Al-Šar' iyyāt“ u: *Al-Muġnī fi abwāb al-tawḥīd wa al-'adl*, Vol. XVII, str. 293.

95 Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamad*, Vol. II, str. 214.

96 *Isto*, Vol. II, str. 240-241.

također, može biti na dva načina: jedan je putem predaje ili obavještenja (*al-ḥiṭāb*), preko postupka (*al-fi‘l*), koncenzusom zajednice (*al-iğmā‘*) ili putem pravne analogije (*al-qiyās*). Drugi način je putem zdravog razuma, nezavisnog pravničkog zaključivanja (*al-istinbāt*).⁹⁷ Onaj koji nekoga obavezuje na nešto mora da ima znanje o nevaljanosti ili valjanosti nekog postupanja. Prema učenju mu‘tazila neophodno je da Bog upozna obaveznika s korisnošću ili štetom takvog postupanja.⁹⁸ Pravnik (*al-muğtahid*), kada odluči da sazna kakva je pravna kvalifikacija nekog čina, mora na prvom mjestu da detektira kakvu pravnu kvalifikaciju dotičnom činu daje razum. Nakon toga on traga da li u postojećim pravnim izvorima postoji neki pravni argument koji zahtijeva da mu se da prednost u odnosu na razum ili ne. Ukoliko ne postoji ništa što bi ga moglo odvesti od racionalnog zaključivanja, pravnik će ostati pri svom zaključku. Međutim, ukoliko nađe u Vjerezakonu nešto što zahtijeva odustajanje od vlastitog zaključka po razumu, priklonit će se pravnom dokazu.⁹⁹

Prema Abū al-Ḥusayn al-Baṣrīju, postoje dvije vrste šeriatskih dokaza: verbalni dokazi putem predaje (*al-ḥiṭāb*) i neverbalni dokazi (*ğayr al-ḥiṭāb*), kao što su ljudski postupci (*al-aḳ‘āl*), pravna analogija (*al-qiyās*) i pravno zaključivanje (*al-istinbāt*). Što se tiče dokaza verbalnog karaktera (*al-ḥiṭāb*), u ovu grupu spadaju: Božiji govor (*al-Qur‘ān*), Vjerovjesnikov govor (*al-ḥadīṭ*) i koncenzus zajednice (*al-iğmā‘*). Kod Božijeg govora, neophodno je znanje na što nam to Božiji govor ukazuje. Do tog saznanja možemo doći direktnim putem, razumijevanjem ili indirektnim putem, tumačenjem. Kod Vjerovjesnikovog govora potrebno je prethodno znanje da Bog ne šalje nikoga ko će nam prenijeti laž ili onoga ko će zabranjivati valjano, a naređivati hrđavo djelo. Dok, kod koncenzusa zajednice važno je da znamo da su Bog i Vjerovjesnik potvrdili da se zajednica neće složiti u grješki ili ostati u zabludi.¹⁰⁰ Kod postupaka Vjerovjesnika važno je naše znanje da on ne čini ništa u čemu nije pokornost Bogu (*al-tā‘a*). Ono što je njemu naređeno (*al-wāğib*) ili preporučeno (*al-mandūb*) i nama je, osim da dokaz ne pokaže suprotno. Kod pravne analogije (*al-qiyās*) i slobodnog pravničkog zaključivanja (*al-istinbāt*), važno je naše znanje da smo obavezani na ibadet preko rezultata do kojih se došlo putem njih, jer je Božija mudrost bila da slijeđenje pravne analogije i slobodnog pravničkog zaključivanja budu u našu korist.¹⁰¹

97 *Isto*, Vol. I, str. 323-325.

98 ‘Abd al-Ğabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 85.

99 Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu‘tamad*, Vol. II, str. 342-343.

100 *Isto*, Vol. II, str. 343.

101 *Isto*, Vol. II, str. 343-344.

Na kraju svog djela Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī se osvrnuo na pitanje uloge muftije (pravnog konsultanta) u procesu obznanjivanja pravnog propisa, pravne kvalifikacije i pitanja pravničkog zaključivanja (*al-iğtihād*), općenito. Prema učenju mu'tazila, muftiji nije dozvoljeno da izdaje fetve prenoseći stavove drugih pravnika, već je obavezan da daje fetve prema rezultatima vlastitog pravnog zaključivanja, osim ako bi bio upitan o stavovima drugih pravnika. Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī ovaj stav potkrjepljuje racionalnim zaključkom po kome, ako bi muftiji bilo dozvoljeno da izdaje fetve (pravne odgovore) prema mišljenju drugih pravnika, tada bi i običnom čovjeku bilo dozvoljeno da daje odgovore prema onome što se nalazi u knjigama pravne nauke (*al-fiqh*).¹⁰² Mu'tazile su nametnuli stav o prihvatanju fetve isključivo od živog pravnika,¹⁰³ a s ovim stavom su se saglasili ši'itski pravници. Kao dodatni racionalni argument Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī poentira da nije dozvoljeno slijediti mrtvog pravnika, jer postoji mogućnost da, ako bi bili živi, možda bi njegovo mišljenje u datom trenutku bilo drugačije u odnosu na ono što je ranije zastupao.¹⁰⁴

Dozvoljeno je muftiji da odgovori na postavljeno pitanje stavom do kojega je ranije došao svojim pravničkim zaključivanjem (*al-istinbāt*). Međutim, ukoliko je kasnije kod njega došlo do promjene stava otkrivanjem do tada nepoznatog šeriatskog dokaza, koji je u vezi s tim pitanjem, a prethodno je izdao fetvu osobi na osnovu svog pravničkog zaključka, dužan je obavijestiti osobu o tome.¹⁰⁵ Međutim, prema mišljenju mu'tazila, ukoliko kod pravnika dođe do promjene stava na osnovu drugačijeg pravnog zaključka u odnosu na raniji, po kojem je izdao fetvu, nije obavezan o tome obavijestiti osobu kojoj je dao odgovor, jer i u ovom slučaju radi se o stavu koji se ne temelji na čvrstom, nepobitnom šeriatskom dokazu.¹⁰⁶

U svom djelu *Al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn*, 'Abd al-Ġabbār je pravne poslove podijelio u dva razreda.

U prvi razred spadaju:

- *Al-'Ibādāt* – obredoslovne (tjelesne) obaveze kojima je zadužena svaka osoba, i dušom i tijelom, s tim da se radi o pravnom obavezniku (*al-mu-*

102 *Isto*, Vol. II, str. 359.

103 Zanimljivo je za primijetiti da je prije toga na nekoliko stoljeća postklasično rimsko pravo, u odnosu na ono do čega su došle mu'tazile, napravilo korak nazad. Godine 426., u vrijeme vladavine Teodosija II i Valentijana III, je donesen *Zakon o citiranju* po kome su rimski pravници morali citirati petericu davno mrtvih pravnika (senat mrtvih: Papinijan, Paul, Gaj, Ulpijan i Modesten). Vidi: Obrad Stanojević, *Rimsko pravo* (Sarajevo: Magistrat, 2000), str. 96.

104 Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu'tamad*, Vol. II, str. 360.

105 *Isto*, Vol. II, str. 360.

106 *Isto*, Vol. II, str. 360.

kallaḥ). U njih spadaju: namaz, post, susztezanje od bluda i pijanstva i sl. Svi obaveznici dužni su izvršavati ih ili se od njih susztezati, osim u stanju nemoći ili zaborava.

- *Al-Māliyyāt* – one koje nisu tjelesne, ali jesu materijalne. Njih ima dvije vrste:
 - a) One koje proizlaze iz razloga posjedovanja imovine, kao što je obaveza zekata, ili obaveza kefareta (materijalna nadoknada zbog prekršaja u obredoslovnim stvarima) kod neispunjenje zakletvi (*al-nuḍur*), obaveza obavljanja hadža, obaveza (pomaganja) borbe na Božijem Putu u određenim okolnostima i sl.
 - b) One koje su rezultat ljudskih čini ili djelovanja, s tim da tih radnji nije bilo ne bi bilo ni obaveze, kao što su: obaveza kefareta kod ubistva iz nehata (materijalna nadoknada zbog krivičnog djela krvnog delikta), prekršaja na hadžu, obaveza izdržavanja osoba koje na to polažu pravo, obaveza povrata depozita koji je položen kod osobe na čuvanje, obaveze po osnovu razvoda braka ili oslobođanja osobe.

U drugi razred spadaju obaveze koje su rezultat međusobnih ljudskih aktivnosti *al-Mu‘āmalāt*:

- obaveze koje proizlaze iz međuljudskih odnosa, dva ili više lica, kao što su: kupoprodaja, sklapanja braka, plaćanje kompenzacije zbog krivičnog djela krvnog delikta;
- obaveze prema drugim licima koje je nametnuo Zakonodavac kao što su: izdržavanja djece i roditelja ukoliko nemaju imovine, obaveza utvrđivanja roditeljstva, obaveza podjele imovine u slučaju smrti ostavitelja, zabrana skrnavljenja rodbinskih veza po krvi, mlijeku i tazbinstvu i sl.¹⁰⁷

Ove vrste ibadeta i pravnih poslova se razlikuju međusobno. Njihovo poznavanje ovisi o potrebi ljudi za njima. Među njima su one koje su obavezniku nametnute, kao što je namaz, recimo. Osoba je obavezna poznavati njegove propise i sl. Što se tiče ibadeta inače, mu‘tazile smatraju da se njihovo poznavanje dijeli u dvije grupe:

- propisi koje je nužno poznavati do u detalje od strane obaveznika (namaz, post i sl.) i one koje je potrebno poznavati sumarno (zekat, hadž i sl.);
- propisi koje je neophodno da poznaju pravni stručnjaci (*al-fuqahā’*) ili da poznaju metodologiju kojom se dolazi do pravnih propisa putem fetvi. Onaj ko nije pravnik (*ḡayr al-muḡtahid*) slijedit će pravnika, recimo hadžija po pitanju prekršaja na hadžu i sl.¹⁰⁸

107 ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Muḥtaṣar fī uṣūl al-dīn“ kod: Muḥammad ‘Ammāra, *Rasā’il al-‘adl wa al-tawḥīd*, str. 279.

108 *Isto*, str. 280-281.

1.4. Pristupstvo mu'tazilijske pravne doktrine kod hanefijskog alima Abū Bakra al-Rāzija al-Ġaṣṣāša

Autor djela *Ṭabaqāt al-mu'tazila* Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā (1362-1437) ubraja Aḥmada b. 'Alīja Abū Bakra al-Rāzija al-Ġaṣṣāša (u. 370/981) u mu'tazile, kao i njegovog učitelja Abū al-Ḥasana al-Karḥija (u.340/952).¹⁰⁹

Većinu svojih stavova o pravnim pitanjima Abū Bakr al-Rāzī al-Ġaṣṣāš (u daljem tekstu Abū Bakr Al-Ġaṣṣāš) je iznio u svom djelu o pravnoj metodologiji pod naslovom *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, poznatom kao *Uṣūl al-Ġaṣṣāš*, kao i u svom djelu pod naslovom *Aḥkām al-Qur'an*. Podrobnija analiza pokazuje da je kod njega bilo stavova koji su bliski stavovima mu'tazila. Štaviše, u odbrani svojih stavova koristio se istim ili sličnim argumentima kojima su se služili i mu'tazile.¹¹⁰

Vidljiv je utjecaj mu'tazila na njega kod iznošenja stavova o teološkim pitanjima o Božijoj jednoći (*al-tawḥīd*); o naređivanju dobra i odvrćanju od zla (*al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*); o opsjeni (*al-siḥr*); o viđenju Allaha na Sudnjem danu (*al-ru'yā*) i sl. On iznosi svoj stav o Božijim svojstvima koji je istovjetan sa stavom mu'tazila, prema kojem postoje temeljna svojstva: Bog je oduvijek (*al-Qadīm*); Bog je moćan (*al-Qādir*); Bog zna (*al-'Ālim*); Bog je živi (*al-Ḥayy*); Bog vidi (*al-Basīr*); Bog čuje (*al-Samī'*). Ova svojstva su neodvojiva od Boga, jer je On Sam po Sebi Moćan, Živi, koji zna, vidi, čuje i sl.¹¹¹ Ono što učvršćuje uvjerenje da je bio blizak mu'tazilama jeste njegovo navođenje racionalnih dokaza i kur'anskih ajeta u prilog odbrani stava o Božijoj jednoći. U poglavlju *O prokletstvu nevjernika* on pominje sve one grupacije s kojima su mu'tazile vodili žestoke teološke rasprave kao što su: ateisti, dualisti i antropomorfisti.¹¹²

109 Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-mu'tazila*, str. 130.; Vidi također kod: Abī al-Qāsim al-Balḥī, Al-Qāḍī 'Abd al-Ġabbār, Al-Ḥākim al-Ġašmī, *Faql al-i'tizāl wa ṭabaqāt al-mu'tazila* (Tunis: Al-Dār al-tūnisiyya li al-našr, bez godine izdanja), str. 391. www.zaidiah.com, pregladana 26.8.2017.

110 O tome da li je Abū Bakr al-Rāzī al-Ġaṣṣāš bio mu'tazila vlada podijeljeno mišljenje među autorima koji se bave njegovom biografijom. Među njima ima onih koji tvrde da je bio mu'tazila, ali i onih koji to negiraju, kao i onih koji tvrde da je u nekim pitanjima naginjao mu'tazilama. Među onima koji poriču vezu Abū Bakra al-Rāzija Al-Ġaṣṣāša s mu'tazilama je i naš dr. Safvet Halilović, koji u svom djelu *O metodologiji tumačenja Kur'ana u hanefijskom mezhebu*, vrijednom svake pažnje, odriče takvu mogućnost. Ipak, čini se da je u njegovim stavovima bilo i onih koji su ili bliski ili identični stavovima mu'tazila. Ovi stavovi su bili veoma frekventni u intelektualnim krugovima tog vremena.

111 Vidi: Abū Bakr al-Ġaṣṣāš, *Aḥkām al-Qur'an* (Beirut: Dār iḥyā al-turāt al-'arabī, 1992), Vol. I, str. 127.

112 *Isto*, Vol. I, str. 130.

Jedno od pitanja kojemu je Abū Bakr al-Ġaṣṣās posvetio pažnju jeste i pitanje obaveze naređivanja dobra i odvracanja od zla. U dva odvojena poglavlja u svom komentaru Kur'ana on raspravlja o ovom pitanju. U drugom tomu svog djela *Aḥkām al-Qur'ān*, pod naslovom *Obaveza naređivanja dobra i odvracanja od zla*, on je iznio gradaciju ove obaveze. Po njemu, radi se o kolektivnoj obavezi (*farḍ 'alā al-kifāya*), što bi značilo da ukoliko tu obavezu izvrši jedna grupa ljudi obaveza je izvršena u ime cijele zajednice. Također, on ne propušta priliku da pomene i one koji smatraju da se radi o pojedinačnoj obavezi (*farḍ al-'ayn*), za koju je zadužena svaka osoba, ne navodeći da se radi o stavu mu'tazila. On kasnije ovu obavezu gradira prema vladajućim društvenim prilikama o kojima treba voditi računa. Na prvom mjestu, smatra on, stoji upotreba sile u sprječavanju zla, zatim verbalno suprotstavljanje, a potom prijezir u duši, ukoliko su prilike takve da ne dozvoljavaju prethodne dvije opcije.¹¹³ Sličan stav zauzeo je i 'Abd al-Ġabbār u svom djelu *Al-Uṣūl al-ḥamsa*.¹¹⁴

U četvrtom tomu svog komentara *Aḥkām al-Qur'ān* on ponavlja da se radi o strogoj obavezi (*farḍ*), koja se temelji na Kur'anu, Sunnetu i koncenzusu ranijih generacija (*al-salaf*) i pravnika gradova (*al-fuqahā' al-amṣār*). Ovaj puta on upotrebu sile veže za vlast i javnost. Ako društvene prilike budu takve da strah nadvlada, onda treba prezirati zlo u duši. Kao potvrdu tome on navodi vrijeme vladavine 'Abd al-Malika b. Marwāna (646-705) i njegova namjesnika Abū Muḥammada al-Ḥaġġāga b. Yūsufa al-Ṭaqafija (661-714).¹¹⁵ Ovo mišljenje je kasnije usvojio i kadija 'Abd al-Ġabbār u smislu vođenja računa o tome da upotreba sile ne nanese više štete od koristi.¹¹⁶

Jedno od pitanja u kome se Abū Bakr al-Ġaṣṣās složio sa stavom mu'tazila je pitanje postojanja opsjene (*al-siḥr*), kojoj su oni negirali bio kakvu realnu osnovu postojanja. Po njemu, ako bismo prihvatili realnost postojanja opsjene (*al-siḥr*) to bi bio direktan izazov nadnaravnosti koja je data vjerovjesnicima. Istovjetan argument su navodili i mu'tazile.¹¹⁷

Pitanje viđenja Allaha (dž.š.) na Budućem svijetu je jedno od pitanja gdje se on složio sa stavom mu'tazila. Kao argument on navodi 103. ajet sure *al-An'ām*. Čak ni dr. Safvet Halilović, koji je sklon da čuva Abū Bakra al-Ġaṣṣāsa od svrstavanja u mu'tazila, nema nimalo sumnje da se ovdje radi o zauzimanju istovjetnog stava kojega su zauzeli i mu'tazile.¹¹⁸

113 *Isto*, Vol. II, str. 315.

114 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 72.

115 Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'an*, Vol. IV, str. 154, 157.

116 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 71.

117 Vidi o tome širu raspravu kod: Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'an*, Vol. I, str. 50-72.

118 Safvet Halilović, *Al-Imām Abū Bakr al-Rāzī al-Ġaṣṣās wa manḥaġuhū fī al-tafsīr* (Qairo: Dār al-salām, 2001), str. 547.

Po pitanju kazne u zagrobnom (kaburskom) životu, dr. Safvet Halilović je pogrješno izveo zaključak o stavu mu'tazila. Naime, on smatra da mu'tazile nisu zagovarale mogućnost kazne u zagrobnom životu za razliku od Abū Bakra al-Ġaššāsa, što je očit previd. Naprotiv, kadija 'Abd al-Ġabbār je jasno naglasio da mu'tazile prihvataju kaznu u zagrobnom životu.¹¹⁹ Vidimo da su i po ovom pitanju njegovi stavovi identični stavovima mu'tazila. Ovo su samo neka od pitanja teološke naravi u kojima je Abū Bakr al-Ġaššās imao identične stavove sa mu'tazilama.

Svoje poglede na metodologiju šeriatskog prava Abū Bakr al-Ġaššās je iznio u svom djelu *Al-Fuṣūl fi al-uṣūl*, koje se smatra uvodom u njegov komentar *Aḥkām al-Qur'ān*. Komentar je njegov osvrt na kur'anske ajete koji za predmet imaju raspravu o teološkim i pravnim pitanjima. On je ovim ajetima pristupao s pozicije racionalnog poimanja, iznoseći stav da razum može ponuditi validne racionalne argumente za šeriatskopravno obavezivanje. On se žestoko okomio na one koji poriču snagu razuma, poput Dāwuda al-Iṣfahānija (u.898), te ih smatra nezalicama i glupacima.¹²⁰ Njihovo poricanje racionalnih dokaza, smatra Abū Bakr al-Ġaššās, zasniva se isključivo na tlapnji, dok u praksi oni koriste razum, jer to nije moguće izbjeći.¹²¹ Abū Bakr al-Ġaššās daje prednost racionalnim dokazima u odnosu na tradicionalne dokaze (predaje). On smatra da validnost tradicionalnih dokaza nije moguće potvrditi niti razumjeti bez razuma, niti se Bog može spoznati tradicionalnim dokazima.¹²² Također, on odbacuje svaku pomisao onih koji tvrde da nadahnuće (*al-ilhām*) može biti validan argument u šeriatskopravnom obavezivanju. On ponovo izvrće ruglu tvrdnju Dāwuda al-Iṣfahānija da je moguće Boga spoznati putem predaje.¹²³ Abū Bakr al-Ġaššās smatra da stvari po razumu (*al-'aql*) prije objave (*al-sam'*) imaju slijedeće kategorije:

- ono što je uvijek zabranjeno (*al-maḥzūr*) je ono što je samo po sebi hrđavo, kao što je nevjerovanje i nepravda;
- ono što je u nekim prilikama dozvoljeno (*al-ibāḥa*), ali u nekim drugim može biti zabrana (*al-ḥazr*) ili obaveza (*al-īḡāb*), s obzirom na to da li je po obaveznika (*al-mukallaḡ*) korisno ili štetno.

Prema Abū Bakr al-Ġaššāsu sve što ne pripada ovim dvjema kvalifikacijama, prije dolaska objave, spada u kategoriju dopuštenog (*al-ibāḥa*), ako u tome nije veća šteta od koristi. On zastupa stanovište da je sve stvoreno da

119 'Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 96.; 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-usul al-ḥamsa*, III izdanje, str. 730-734.; Abū Bakr al-Ġaššās, *Aḥkām al-Qur'an*, Vol. I, str. 115.

120 Abū Bakr al-Ġaššās, *Uṣūl al-Ġaššās: Al-Fuṣūl fi al-uṣūl* (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000), Vol. II, str. 177.

121 *Isto*, Vol. II, str. 177.

122 *Isto*, Vol. II, str. 188.

123 Abū Bakr al-Ġaššās, *Uṣūl al-Ġaššās: Al-Fuṣūl fi al-uṣūl*, Vol. II, str. 186.; Abū Bakr al-Ġaššās, *Aḥkām al-Qur'an*, Vol. I, str. 126.

koristi ljudima, jer da nije tako, stvorene stvari ne bi nikome koristile, njihovo stvaranje bilo bi bez svrhe, a Bog je od toga čist; ili bi one bile stvorene da štete, a to bi bilo ružno i ne priliči Bogu; ili ih je stvorio da bi Njemu koristile, a to je nemoguće, jer On nema potrebu za stvarima, pa je stoga utvrđeno da koriste obavezniku (*al-mukallaḥ*).¹²⁴

Na kraju rasprave Abū Bakr al-Ġaṣṣās zaključuje da je osnova šeriatsko-pravnog obavezivanja, prije dolaska objave, po razumu dopuštenost stvari i radnji (*al-ibāḥa*), što potvrđuje i objava u nizu ajeta i hadisa koje on navodi.¹²⁵

Cijelo poglavlje u II tomu, pod naslovom *O pravnoj kvalifikaciji stvari prije objave: o zabrani (al-ḥaẓr)* i dopustivosti (*al-ibāḥa*), odiše stavovima mu‘tazila. I argumentacija koju Abū Bakr al-Ġaṣṣās koristi je slična onoj koju nalazimo kod mu‘tazila.¹²⁶ Zastupanjem ovakvih i sličnih stavova od strane Abū Bakra al-Ġaṣṣāsa navelo je jedan broj istraživača da ustvrde da se u njegovim stavovima naziru začeci razvoja prirodnog prava kod muslimanskih pravnika.¹²⁷

Abū Bakr al-Ġaṣṣās je razmotrio i ulogu koncenzusa (*al-iġmā‘*), kao izvora šeriatskog prava. On je iznio stav da je koncenzus ranog perioda (*al-ṣadr al-awwal*) valjan šeriatskopravni argument, koga nije dozvoljeno ignorirati, prema mišljenju većine muslimanskih apologeta (*al-mutakallimūn*), oko čega se složila i većina pravnika (*al-fuqahā‘*). Ipak, on ne propušta priliku da navede i stav one manjine, koja je smatrala da koncenzus nije valjan šeriatsko-pravni argument.¹²⁸ Abū Bakr al-Ġaṣṣās smatra da legitimnost koncenzusa nije moguće spoznati razumom, već isključivo predajom (*al-sam‘*),¹²⁹ što je inače stav mu‘tazila. Ovo je još više uočljivo ukoliko uporedimo argumentaciju koju nudi Abū Bakr al-Ġaṣṣās, s jedne strane, i ‘Abd al-Ġabbār i Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, s druge strane. Osnovu njihove argumentacije čine dva kur‘anska ajeta (2:143 i 4:115) koja, po njima, zahtijevaju da se slijedi stav pravedne zajednice, koji obavezuje sve njene pripadnike.¹³⁰ Abū Bakr

124 Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Uṣūl al-Ġaṣṣās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 100.

125 Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Uṣūl al-Ġaṣṣās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 104-105.; Anver M. Emon, „Natural Law and Natural Rights in Islamic Law,“ *Journal of Law and Religion*, Vol. XX, No.2 (2004-2005): pp 356-358.

126 Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Uṣūl al-Ġaṣṣās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 99-105.

127 Anver M. Emon, „Natural Law and Natural Rights in Islamic Law,“ *Journal of Law and Religion*, Vol. XX, No.2 (2004-2005):pp 356-358.

128 Vjerovatno Abū Bakr al-Ġaṣṣās misli na al-Nazzāma, koji je poricao koncenzusu validnu šeriatsko-pravnu argumentaciju. Vidi: Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu‘tamad*, Vol. II, str.4.

129 Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Uṣūl al-Ġaṣṣās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str.107.; ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Šar‘iyyāt“ u: *Al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-‘adl*, Vol. XVII, str. 206.

130 Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Uṣūl al-Ġaṣṣās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 107-117.; ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Šar‘iyyāt“ u: *Al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-‘adl*, Vol. XVII, str. 160-173.; Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu‘tamad*, Vol. II, str.4-23.

al-Ġaššās je prihvatio koncenzus svake generacije nakon ashaba, kao valjan šeriatski dokaz (*iġmā' ahl al-a 'šār*),¹³¹ kao što je smatrao i da jednom uspostavljen koncenzus obavezuje svaku generaciju koja dolazi poslije.¹³² Također, on je smatrao, a što je inače bio i stav mu'tazila kojeg iznose i kadija

'Abd al-Ġabbār i Abū al-Ḥusayn al-Bašrī, da postoje dvije vrste koncenzusa:

- opći koncenzus (*al-iġmā' al-'āmm*), poznat cijeloj zajednici, kao što je broj namaza, broj rekata, obaveza čišćenja, obaveza posta, zekata, hadža, zabrana opijanja, krađe, bluda i sl.;
- posebni koncenzus (*al-iġmā' al-hāšš*) poznat isključivo učenim ljudima (*al-'ulamā'*), kao što je iznos zekata, bračne smetnje, prekršaji na hadžu i sl.¹³³

Abū Bakr al-Ġaššās nije smatrao separatiste (*al-ḥawāriġ*) dijelom koncenzusa. On smatra da oni nisu od onih koje Bog smatra pravednima (*al-wasat*),¹³⁴ zbog njihova griješenja prema dijelu prve generacije (*al-salaf*), a koje su separatisti smatrali nevjernicima. Ovakav stav separatista je, prema njemu i ostalim mu'tazilama, nedopustiv, imajući u vidu da je to generacija koja je do nas prenijela istine vjere.¹³⁵ Isti stav on je imao i prema onima koji su negirali pravnu analogiju (*al-qiyās*), kao argument i pravničko zaključivanje (*al-iġtihād*),¹³⁶ a sličan stav iznio je i 'Abd al-Ġabbār.¹³⁷

Prema viđenju načina na koji dolazi do formiranja koncenzusa od strane Abū Bakra al-Ġaššāsa, on drži da koncenzusu ne škodi to što će u generaciji biti nekoliko suprotnih stavova od onoga što je stav većine.¹³⁸ Nasuprot njemu, 'Abd al-Ġabbār i Abū al-Ḥusayn al-Bašrī smatraju da ukoliko je koncenzus postignut, a nakon toga neko promijeni stav, to neće škoditi koncenzusu, ali ukoliko on nije uspostavljen, hoće.¹³⁹ Stav kojeg je iznio Abū Bakr al-Ġaššās čini se čvršći, precizniji i određeniji. Prema onome što vidimo kod njega, radi se o stavu koji bi mogao zagovarati pitanje kvalificirane većine,

131 Abū Bakr al-Ġaššās, *Uṣūl al-Ġaššās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 118.

132 *Isto*, Vol. II, str. 119.

133 Abū Bakr al-Ġaššās, *Uṣūl al-Ġaššās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 127.; 'Abd al-Ġabbār, „Al-Šar' iyyāt“ u: *Al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-'adl*, Vol. XVII, str. 243.; Abū al-Ḥusayn al-Bašrī, *Al-Mu'tamad*, Vol. II, str. 24-25.

134 On, kao i mu'tazile, smatra da je jezičko značenje kur'anske riječi *al-wasat* upotrijebljene u ajetu 2:143, pravednost (*al-'adl*).

135 Abū Bakr al-Ġaššās, *Uṣūl al-Ġaššās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 133.; 'Abd al-Ġabbār, „Al-Šar' iyyāt“ u: *Al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-'adl*, Vol. XVII, str. 168.

136 Abū Bakr al-Ġaššās, *Uṣūl al-Ġaššās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 134.

137 'Abd al-Ġabbār, „Al-Šar' iyyāt“ u: *Al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-'adl*, Vol. XVII, str. 207.

138 Abū Bakr al-Ġaššās, *Uṣūl al-Ġaššās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 136.

139 'Abd al-Ġabbār, „Al-Šar' iyyāt“ u: *Al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-'adl*, Vol. XVII, str. 212.; Abū al-Ḥusayn al-Bašrī, *Al-Mu'tamad*, Vol. II, str. 32.

što bi moglo biti važno u pitanjima legislative javnog i privatnog prava, ukoliko bi se propisi donosili u vijeću (*mağlis al-šūrā*).

Po pitanju koncenzusa stanovnika Medine, kojeg je zagovarao imam Malik, Abū Bakr al-Ġaṣṣās ima identičan stav sa stavom mu‘tazila. Po njemu, koncenzus stanovnika Medine nije ništa važniji od koncenzusa drugih gradova.¹⁴⁰ Također, on je smatrao da je koncenzus moguć u svakom vremenu i svakoj generaciji muslimana i nije vezan isključivo za prvu generaciju muslimana.¹⁴¹ Čak je zastupao mišljenje da, ukoliko bi se prva generacija po nekom pitanju razišla, pa se po istom pitanju uspostavio koncenzus kasnije, takav koncenzus je validan.¹⁴²

Abū Bakr al-Ġaṣṣās se osvrnuo na pitanje osporavanja slijeđenja tuđih stavova ili imitacije (*al-taqlīd*). Odbacio je imitaciju (*al-taqlīd*) u teološkim pitanjima. On smatra da su zdravorazumski dokazi oni po kojima se poznaje ispravnost nekog pravca. Beskompromisno je odbacio stavove onih koji poriču snagu razuma i koji se oslanjaju isključivo na predaju. Uloga razuma, po njemu, presudna je u poznavanju ispravnosti predaje. Nadahnuće (*al-ilhām*), pak, ne igra nikakvu ulogu u pogledu naučnih činjenica.¹⁴³

Veliki dio drugog toma u svom djelu *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* on je posvetio pravnoj analogiji (*al-qiyās*) i pravničkom zaključivanju (*al-iğtihād*). U početnim poglavljima on raspravlja o terminologiji vezanoj za ovo područje. Po njemu, dokaz (*al-dalīl*) jeste ono što nas vodi do znanja o onome što dokazuje, s tim da dokaz nije uzrok postojanja onoga na što ukazuje.¹⁴⁴

Abū Bakr al-Ġaṣṣās utvrđuje razliku između pravnog dokaza (*al-dalīl*) i pravnog razloga (*al-‘illa*). Za razliku od pravnog dokaza, pravni razlog je ono što, ukoliko postoji, postoji i pravni propis.¹⁴⁵ Po njemu, dokazivanje (*al-istidlāl*) jeste traganje za dokazom i njegovo ispitivanje, da bi se došlo do znanja o onome na što dokaz ukazuje (*al-madlūl*). Putem dokazivanja možemo doći do pouzdanog znanja o onome na što dokaz ukazuje, ili do preovladavajućeg stava po nekom pitanju, kojeg saznajemo putem pravnog zaključivanja (*al-iğtihād*).¹⁴⁶

Pravna analogija (*al-qiyās*), po njemu, znači davanje pravne kvalifikacije nečemu zbog postojanja njemu sličnog, koji mu konkurira u pravnom razlogu,

140 Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Uṣūl al-Ġaṣṣās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 149-153.; Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Al-Mu‘tamad*, Vol. II, str. 34.

141 Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Uṣūl al-Ġaṣṣās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 142-143.

142 *Isto*, Vol. II, str. 159-165.

143 Vidi o ovome širu raspravu kod: Abū Bakr al-Ġaṣṣās, *Uṣūl al-Ġaṣṣās: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 177-188.

144 *Isto*, Vol. II, str. 198-199.

145 *Isto*, Vol. II, str. 199.

146 *Isto*, Vol. II, str. 200.

što zahtijeva istu pravnu kvalifikaciju.¹⁴⁷ Pravne analogije, prema mišljenju Abū Bakr al-Ġaṣṣāša, ima dvije vrste: ona koja za osnovu ima stvarni pravni razlog koji iziskuje istu pravnu kvalifikaciju, i pravna analogija koja osnov nalazi u tekstovima ili u koncenzusu zajednice,¹⁴⁸ dok je pravničko zaključivanje (*al-iġtihād*) ulaganje truda u ono na što cilja pravnik (*al-muġtahid*) i što istražuje. Pravničko zaključivanje je specificirano za ona pitanja za koja ne postoji jasan dokaz od Boga koji bi vodio do potrebnog sigurnog znanja. Pravničko zaključivanje vodi do intuitivnog znanja o stanju pravnog propisa (*ġālib al-zann*).¹⁴⁹ Pravničko zaključivanje se pojavljuje u tri značenja: u vidu pravne analogije koja se temelji na postojanju pravnog razloga koji biva otkriven putem dedukcije (*al-istinbāt*); utvrđen tekstom (*al-mansūs 'alayh*), gdje se novonastali slučaj (*al-far'*) upoređuje sa osnovom (*al-aṣl*) i daje mu se ista pravna kvalifikacija; u vidu pravne analogije kod koje ne postoji mogućnost oslanjanja na pravni razlog već na intuitivno znanje (*ġālib al-zann*), kao kod traganja za pravcem kible kod onoga koji ne poznaje njen pravac i sl.¹⁵⁰ Također, to može biti i u vidu pravne analogije koja se utvrđuje onim što je osnova na kojoj se mogu graditi i drugi slični slučajevi, kao u slučaju proglašavanja muhadžira siromasima iz razloga raspolaganja njihovom imovinom od strane okupatora (al-Hašr, 8. ajet), ili nečistoća hrane ili vode koju je jeo ili pio pas, jer je Vjerovjesnik naredio da se pere posuda iz koje je jeo ili pio pas i sl.¹⁵¹ Pored toga što je stao u odbranu pravne analogije, kojoj je posvetio dosta prostora, objašnjavajući sve njene oblike i mogućnosti, on je stao i u odbranu pravne preferencije (*al-istihsān*), što potvrđuje njegovu privrženost hanefijskom mezhebu.¹⁵²

Kao i 'Abd al-Ġabbār i Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, i Abū Bakr al-Ġaṣṣāš prije njih je posvetio poglavlje pitanju oponašanja ili imitacije druge osobe (*al-taqlīd*) u teološkim i pravnim pitanjima. On smatra da je obaveza neuke osobe (*al-āmmī*) koja ne poznaje pravna i vjerska pitanja da slijedi učene ljude (*al-'ulamā'*).¹⁵³ Ipak, on preferira da osoba koja nema dovoljno znanja o ovim pitanjima ipak uloži napor da dođe do znanja putem vlastitog promišljanja i zaključivanja, a ne smeta da to i provjeri kod onoga ko je upućeniji u dotičnu materiju od njega.¹⁵⁴

147 *Isto*, Vol. II, str. 200.

148 *Isto*, Vol. II, str. 200.

149 *Isto*, Vol. II, str. 201.

150 *Isto*, Vol. II, str. 201-202.

151 *Isto*, Vol. II, str. 336-337.

152 Vidi o tome širu raspravu kod Abū Bakr al-Ġaṣṣāša, *Uṣūl al-Ġaṣṣāš: Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*, Vol. II, str. 339. i dalje.

153 *Isto*, Vol. II, str. 371.

154 *Isto*, Vol. II, str. 372.

Također, on se osvrnuo i na pitanje dopustivosti da pravnik slijedi drugog pravnika u pravnim stavovima. On ističe podijeljeno mišljenje među osnivačima hanefijskog mezheba i pokušava da pomiri njihove stavove. Abu Ḥanīfa je takvo nešto dozvoljavao dok Abū Yūsuf i Muḥammad al-Šaybānī to nisu dozvoljavali. Abū Bakr al-Ġaṣṣās pribjegava argumentu, kojega je zastupao i hanefijski pravnik Abū al-Ḥasan al-Karḥī, po kome je prihvatanje tuđeg mišljenja također vrsta pravničkog zaključivanja (*al-iğtihād*), gdje se nakon razmišljanja daje prednost mišljenju drugog pravnika.¹⁵⁵ Također, on zagovara stav po kome je stajalište svakog pravnika ispravno u onome do čega je on došao svojim pravničkim zaključivanjem, a da je kod Boga istina jedna. Jer, po njemu, pravnik je zadužen da traga za pravnim rješenjem, a nije zadužen da pogodi samu istinu, jer je istina jedino kod Boga.¹⁵⁶ Pitanje slijeđenja mrtvog pravnika ostalo je kod njega, koliko smo mogli utvrditi, nerazjašnjeno. On je stao na stanovište koga su zastupali i mu‘tazile, da ono do čega dođe pravnik spada u pitanje vjere, jer to do čega je pravnik došao pravničkim zaključivanjem obavezuje ga da postupa po njemu, jer je to nalog vjere.¹⁵⁷

Posljednje poglavlje Abū Bakr al-Ġaṣṣās posvetio je odgovoru na tvrdnju ‘Ubaydullaha b. al-Ḥasana al-’Anbarīja (u.168/785) da razlike među ljudima po pitanju Božije pravde, predestinacije, Božije jednoće, obećanja i prijatnje, Božijih svojstava, propisa i svega u čemu se razilaze nisu važne i da su svi u pravu. Abū Bakr al-Ġaṣṣās smatra da je ovaj stav pogriješan. On navodi niz primjera, pobijajući stavove ‘Ubaydullaha al-Ḥasana al-’Anbarīja. Po njemu, istina u teološkim stvarima je jedna. Nije moguće da neki ljudi budu obvezani od strane Boga da vjeruju u Božiju pravdu, a drugi u predestinaciju; jedni da vjeruju u Božiju jednoću, a drugi u antropomorfizam i sl.

Nakon ovog kratkog uvida slobodni smo zaključiti da je Abū Bakr al-Ġaṣṣās svoje djelo *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl* pisao po uzoru na školu apologeta (*al-mutakallimūn*), u koju spadaju i mu‘tazile. Mnogi njegovi stavovi imaju doticaja sa stavovima mu‘tazila. To je vidljivo i u njegovom djelu *Aḥkam al-Qur’ān*. U pravnim pitanjima on je ostao doslijedan hanefijskoj školi, čije je argumente zastupao i branio, pokušavajući osnažiti argumente ove škole i s pozicije viđenja islamskih apologeta (*al-mutakallimūn*). U njegovim raspravama naglašena je uloga razuma, poznavanje pravne kvalifikacije s aspekta koristi i štete, lijepog i ružnog, valjanog i hrđavog djela. Mogli bismo reći da je njegov pristup pravnim pitanjima bio pristup pravnog etičara i da, po njemu, pravna norma počiva na moralno-etičkom principu, dobra i zla, što je osnova prirodno-pravne ili etičke teorije prava.

155 *Isto*, Vol. II, str. 372-374.

156 *Isto*, Vol. II, str. 379.

157 *Isto*, Vol. II, str. 434.

1.5. Pristupstvo mu'tazilijske doktrine kod Muḥammada 'Abduhūa i Huseina Doze

Muḥammad 'Abduhū (1849-1905) spada među učenjake koji su nastojali islamskoj teologiji pribaviti nove uvide, oživljavajući raspravu o pitanjima o kojima su raspravljali rani teolozi i otvarajući nova pitanja.

Pitanja kao što su: Božija jednoća (*al-tawḥīd*), Božija svojstva ili atributi (*al-ṣifāt*), Božija volja i Njegova djela, pitanje čovjekove slobode, izbora i njihovih djela, vjerovjesništvo i slično, bila su tema njegovih rasprava. On nastupa s pozicije islamske teologije, nudeći racionalne i tradicionalne argumente za svoje stavove. On zauzima kritički stav prema tradicionalnim teološkim školama, ali u svom nastojanju da dadne nove odgovore na stara pitanja, on nastoji pomiriti ili približiti stavove među školama islamske apologetike (*'ilm al-kalām*), ili pak zauzeti neutralan stav, uvodeći novi argument u raspravu. U nekim pitanjima, prema mu'tazilijskoj teološkoj doktrini, on ima kritički odnos, dok, po nekim drugima, ima za njih razumijevanja, čak i podržava neka od njihovih mišljenja.

Prema Muḥammadu 'Abduhūu, spoznaja suštine Božijeg Bića nije moguća razumom, jer između Njega i Njegovih stvorenja nije moguća uporedba. Ista je stvar i s Njegovim atributima. Krajnji domet ljudskog razuma u ovim pitanjima jeste spoznaja forme objekta i njegovih učinaka. U odbranu svog stava on navodi hadis Vjerovjesnika, u kome se kaže: *Razmišljajte o Božijem stvaranju, a ne razmišljajte o Njegovom Biću, jer bi vas to moglo odvesti u propast.*¹⁵⁸ Na osnovu ovog zahtjeva Vjerovjesnika, iskazanog u hadisu, Muḥammad 'Abduhū je izgradio svoj stav po ovom pitanju, po kome je nepotrebna bilo kakva rasprava o Božijim atributima. Dovoljno je znanje da Bog ima savršene attribute, a pitanje da li se tu radi o akcidentu Bića ostalo je sporno među ljudima. Tu raspravu, po njemu, ne treba produbljivati, jer riječi nisu u stanju da iskažu samu suštinu stvari.¹⁵⁹ Ovakvo zauzimanje stava ostavlja prostora da se zaključi da on izbjegava decidno izjašnjenje po ovom pitanju.

Ipak, nekoliko drugih izjava mogle bi ukazivati na to da je on ipak bio sklon podržati mu'tazile po ovom pitanju. On u svojim kratkim crticama, koje se mogu razumjeti i kao komentar na *Nahḡ al-Balāḡa*, on govori o Božijim atributima koji su po njemu sāmō Božije Biće (*kullu ṣifa hiya ka dātuhū*).¹⁶⁰ Također, on navodi da Bog ne može zauzeti stranu, jer bi time bio ograničen.¹⁶¹

158 Muḥammad 'Abduhu (prijevod i bilješke Muharem Omerdić), *Risale et-tewhid: rasprava o islamskom monoteizmu* (Sarajevo: El-Kalem, 1989), str. 60-62.

159 *Isto*, str. 63.

160 Muḥammad 'Ammāra, *Al-A'māl al-kāmila li al-Šayḡ Muḥammad 'Abduhū* (Qairo: Dār al-šurūq, 2006), Vol. II, str. 447.

161 *Isto*, Vol. II, str. 447.

Također, on smatra da su Božiji govor, glasovi i slova stvoreni po mišljenju većine, osim prema mišljenju skupine hanbelija.¹⁶² Stavovi koje je on iznio u ovim kratkim crticama su slični onima kod mu'tazila.

Po pitanju Božijih djela, Muḥammad 'Abduhū je zauzeo stav koji je na neki način sinteza između stavova mu'tazila, s jedne strane, i aš'ariya i matu-ridiya, s druge strane. On odbacuje stav mu'tazila da Bog mora nužno postupati onako kako se obaveže, dok u isto vrijeme kritikuje one koji su pretjerali u nijekanju uzročnosti, tako da su Boga pretvorili u Biće koje neprestano mijenja Svoje odluke. To bi značilo, po njemu, da je Bog nemaran i da ne zna posljedice Svojih djela.¹⁶³ On među ove suprotstavljene stavove unosi novi argument za Božije postupanje, Božiju mudrost. On smatra da Božija djela nisu lišena Božije mudrosti. Mudrost doprinosi očuvanju harmonije, a razum iz toga izvlači zaključak da Božije djelovanje nije uzaludno, niti je nastalo igrom slučaja. Božija mudrost nije bez cilja i svrhe.¹⁶⁴

Međutim, ukoliko bolje pogledamo ono što Muḥammad 'Abduhū zagovara vidjet ćemo da je on formirao stav o nužnosti mudrog postupanja s Božije strane u Njegovim djelima. Ovakvo stanovište podsjeća na stav mu'tazila koji su smatrali da je Božija obaveza pravedno postupati i izvršiti ono na što se obavezao, kod nagrade i kazne.

Kada su u pitanju ljudski postupci, Muḥammad 'Abduhū smatra da je čovjek svjestan svojih postupaka, čije posljedice mjeri umom, određuje i planira voljom, te ih realizira prema svojim mogućnostima.¹⁶⁵ Tvrdnju mu'tazila da je čovjek potpuno samostalan u svom ponašanju Muḥammad 'Abduhū smatra zabludom, ali ni oni koji zagovaraju njegovo nužno predodređeno ponašanje nisu u pravu.¹⁶⁶ Međutim, na drugom mjestu on kaže da Božija odredba i njegovo određenje ne utječu na postupke ljudi, ljudska volja je ta, smatra on, koja podstiče čovjeka na njegova djela.¹⁶⁷ Čovjek sredstvima svoje volje i moći stječe ono što će ga učiniti sretnim, ali se utjecaj Božije moći nalazi između čovjeka i ostvarenja onoga što želi. Pouzdanje u Božiju pomoć je nužno, smatra on, nakon što čovjek iscrpi sve svoje mogućnosti koje mu stoje na raspolaganju. On posebno insistira na dvije stvari:

- da je Bog čovjeka zadužio da koristi svoje mogućnosti i da, na osnovu toga, gradi svoje vjerovanje i zadobije snagu za izvršavanje vjerskih dužnosti;

162 *Isto*, Vol. II, str. 454.

163 Muḥammad 'Abduhū (prijevod i bilješke Muharem Omerdić), *Risale et-tewhid: rasprava o islamskom monoteizmu*, str. 65.

164 *Isto*, str. 66-68.

165 *Isto*, str. 70.

166 *Isto*, str. 72.

167 Muḥammad 'Ammāra, *Al-A'māl al-kāmila li al-Šayḥ Muḥammad 'Abduhū*, Vol. II, str. 457.

- da vjeruje da je Božija pomoć iznad ljudskih sposobnosti, da Njegovoj moći pripada potpuna vlast u zadovoljavanju ljudskih želja...¹⁶⁸

Mada se vidi da Muḥammad 'Abduhū i u ovom slučaju naginje mu'tazilama, on je oprezan s upotrebom terminologije. On ne upotrebljava klasične mu'tazilijske termine, poput termina (*al-ḥalq*) stvaranje, već upotrebljava termin (*al-kasb*) stjecanje. Iako je termin (*al-kasb*) bio više u opticaju kod al-Aš'arīja, Muḥammad 'Abduhū ga je interpretirao na način kako su ga mu'tazile prihvatili, kako navodi Malcolm H. Kerr.¹⁶⁹

Muḥammad 'Abduhū se referirao i na etičku kategoriju ljudskih postupaka, lijepog i ružnog. Po njemu, čovjek ljudske postupke dokučuje putem vanjskih osjetila i na taj način biva svjestan njihovog postojanja, kao i materijalnih stvari koje ga okružuju. Čovjek ima sposobnost i mogućnost da opaža razliku između lijepih i ružnih stvari. Njih čovjek uočava zahvaljujući postojanju osjetila: čula vida, sluha, dodira, okusa ili mirisa.¹⁷⁰ On, također, tvrdi da svi voljni postupci mogu biti lijepi ili ružni, bilo da su takvi po sebi ili po posljedicama koje iz njih proizlaze u različitim situacijama. Štaviše, čula i razum mogu da odrede šta je lijepo, a šta ružno i bez oslanjanja na Objavu, a onaj ko tvrdi da u ljudskim postupcima nema ljepote niti ružnoće nije pri pameti, zaključuje Muḥammad 'Abduhū.¹⁷¹ Ljudi su, kako kaže Muhammad 'Abduhu, saglasni da postoje korisni i štetni poslovi, lijepi i ružni postupci... Lijepa djela su ona kod kojih je korist dugotrajna, pa makar ona prouzrokovala i trenutnu bol i patnju. Loša djela su ona koja trajnije ugrožavaju čovjeka, makar trenutno bila ugodna.¹⁷² Ipak, mogućnost razuma, smatra on, nije apsolutna. Postoje područja koja ljudski razum nije u stanju racionalno obuhvatiti. To je područje vjerskih obreda i njihove razložnosti.¹⁷³

Evidentno je da Muḥammad 'Abduhū na predmete i ljudske čini gleda s dvije strane: estetske i moralne. Ljepota nekog predmeta potječe od njega samog, ovisno o ukusu ljudi, dok ljudska djela spadaju u kategoriju čija ljepota ili ružnoća, valjanost ili hrđavost, ovise o posljedicama koje ostavljaju.¹⁷⁴

168 Muḥammad 'Abduhū (prijevod i bilješke Muharem Omerdić), *Risale et-tewhid: rasprava o islamskom monoteizmu*, str. 72-73.

169 Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform* (Berkeley, Los Angeles:University of California Press, 1966), str. 111.; Vidi također: Muḥammad 'Abduhū (prijevod i bilješke Muharem Omerdić), *Risale et-tewhid: rasprava o islamskom monoteizmu*, str. 72

170 Muḥammad 'Abduhū (prijevod i bilješke Muharem Omerdić), *Risale et-tewhid: rasprava o islamskom monoteizmu*, str. 76.; Da se uočiti da Muḥammad 'Abduhū u ovom svom stavu slijedi imama Abū Manšūra al-Māturīdīja. Vidi: Abū Manšūr Muḥammad al-Māturīdī, *Kitāb al-tawḥīd* (Beirut, Istanbul: Dār ṣādir, Maktabah al-iršād, 2001), str. 301.

171 *Isto*, str. 80.

172 *Isto*, str. 83-84.

173 *Isto*, str. 84-85.

174 Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform*, str.123-124.

Prema njegovom mišljenju religijska norma i ono do čega dolazi razum u svom zaključivanju istovjetni su u svojoj supstanci. On se priklonio stavu Abū Manšūra al-Māturīdīja (u. 944), po kojem je razumom moguće spoznati dobro i zlo, ali obavezujući karakter nekog čina, koji bi čovjeka usmjeravao da nešto čini ili ne čini, može biti poznat jedino putem objave.¹⁷⁵

Ako bismo raščlanili ovaj stav, vidljivo je da se on sastoji iz mu‘tazilijskog shvatanja, po kome osnovna vrijednost nekog čina (lijepo ili ružno) ne leži u Božijoj volji već u esenciji stvorenog, dok aš‘arijski element leži u objavljenoj prirodi obligacije.¹⁷⁶ Muḥammad ‘Abduhū smatra da razum može čovjeku reći *šta* bi trebao činiti (što je za njega korisno ili štetno), ali ne i *zašto* bi tako trebao postupiti.¹⁷⁷

Na kraju svoje rasprave o lijepim i ružnim ljudskim postupcima Muḥammad ‘Abduhū uvodi vjerovjesništvo, kome daje ulogu vodiča, koji pomaže razumu da upozna i drugu stranu postojanja, duhovnu stranu. Vjerovjesništvo, po njemu, unosi sigurnost u život ljudi.¹⁷⁸ Iako je vjerovjesništvo definiralo krug o kome ovisi ljudska sreća, to ipak ne isključuje mogućnost da su naređena djela lijepa po sebi, ili ružna po sebi. Ponekad razum nije u stanju da razumije ljepotu naređenog ili ružnoću zabranjenog čina, a njihova ljepota ili ružnoća se baš kriju u naredbi i zabrani.¹⁷⁹ Njegovo gledanje na ljudske postupke s aspekta etičke teorije slično je viđenju ovog problema od strane mu‘tazila i māturīdiya, koji ne isključuju ulogu razuma u spoznaji lijepog i ružnog u ljudskim postupcima. U svom djelu *Al-Islām wa al-naṣrāniyya* on naglašava da islam daje prednost razumu kada dođe u konflikt sa Vjerozakonom. Po njegovom mišljenju postoji opća saglasnost među muslimanima da, ukoliko dođe do konflikta razuma i tradicije (*al-naql*), prednost treba biti na strani razuma. U ovom slučaju treba postupiti na jedan od dva načina: priznati da razum nije u stanju razumjeti ono što objava govori, te treba ostati suzdržan, ili da razum da svoju interpretaciju onoga što on razumije iz objave.¹⁸⁰ U oba slučaja presuda pripada razumu.

Teologija koju zagovara Muḥammad ‘Abduhū po pitanju razuma i njegove uloge u spoznaji lijepog i ružnog u ljudskim postupcima počiva na etičkoj teoriji, koja zagovara prirodne sposobnosti ljudi da razlikuju dobro od

175 *Isto*, str. 127.

176 Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš‘arija* (Sarajevo: Bosanski kulturni centar, 1999), str. 196-202.

177 Malcom H. Kerr, *Islamic Reform*, str. 127.

178 Muḥammad ‘Abduhū (prijevod i bilješke Muharem Omerdić), *Risale et-tewhid: rasprava o islamskom monoteizmu*, str. 85-86.

179 *Isto*, str. 87.

180 Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russell and Russell, 1968), str. 129.

lošeg, lijepo od ružnog, valjano od hrđavog, pod određenim uvjetima. On na indirektan način problematizira pitanja poput: slobode izbora, ljudske odgovornosti, uloge razuma, postojanje približno jednakih sposobnosti kod ljudi, mogućnosti ljudske spoznaje vlastite uloge u životu, uloge tradicije i sl. Sva ova pitanja su važna za izgradnju prirodno-pravne teorije. U mnogim svojim fetvama¹⁸¹ (*response*) on ističe etičke principe koji su podjednako važni za sve ljude. On daje svoje teološko-pravne odgovore kako muslimanima tako i nemuslimanima. Takav broj odgovora nije mali. Istina, u ovim odgovorima on se poziva na izvore Šeriata, ali i na slobodno teološko-pravničko promišljanje, oslanjajući se na principe prirodnog prava.

Među bosanskim muslimanima u XX stoljeću, svojim teološkim stavovima koji su imali izvjesnu dozu slobodnijeg promišljanja isticao se Husein Đozo (1912-1982), svršeniak Šeriatsko-sudačke škole u Sarajevu i Univerziteta al-Azhar (smjer šeriatsko pravo) u Kairu.¹⁸² Većinu svojih teoloških stavova on je iznio u svom djelu *Islam u vremenu*, u svom komentaru na prva tri džuzua Kur'ana, kao i u svojim odgovorima, člancima i raspravama koje je objavljivao u *Glasniku VIS-a* i islamskim informativnim novinama *Preporod*. Mada iza sebe nije ostavio posebno teološko djelo, ipak djelo *Islam u vremenu* najviše podsjeća na to, s obzirom na pitanja i teme koje je u njemu obradio. On se osvrće na teološka pitanja poput pitanja objave, Božijih i ljudskih djela, ljudske spoznaje lijepog i ružnog, pitanja ljudskog razuma i njegove sudbine, pitanja slobodne volje i ljudskog angažmana u zajednici, pitanja vjerovjesništva i sl.

On smatra da pitanje objave spada u složeno metafizičko pitanje kojem nije moguće u potpunosti prići s naučne strane. Ta nemogućnost, po njemu, ogleda se u ograničenim ljudskim mogućnostima, jer ni nauka ne može pružiti cjelovitu sliku svijeta, s obzirom na to da u svom procesu ima mogućnost tek djelimičnog propitivanja stvarnosti. Pored toga, ona ne može izaći izvan granica pojavnog svijeta.¹⁸³ On insistira na tome da se objava prihvati kao činjenica. Sekundarno je pitanje da li čovjek može razumjeti fenomen objave ili ne. U obrazloženju fenomena objave, on je pokušava dovesti u vezu s raznim vrstama nadahnuća, a uz to je smatrao da je objava jedinstvena, u svojoj osnovi, iako je imala svoj razvojni put.¹⁸⁴ Po Huseinu Đozi, kur'anska misao sadržana u konceptu objave je apsolutna i vječna, ali njena primjena u datim okolnostima je relativna i promjenljive prirode.¹⁸⁵

181 Vidi: Muḥammad 'Abduhū, "Mulḥaq al-fatāwā" kod: Muḥammad 'Ammāra, *Al-a'māl al-kāmila li al-Šayḥ Muḥammad 'Abduhū*, Vol. II, str. 477 i dalje.

182 Enes Karić, *Husein Đozo* (Sarajevo: Dobra knjiga, 2010), str. 5-7.

183 Husein Đozo, *Islam u vremenu* (Sarajevo: Udruženje ilmijje u SR Bosni i Hercegovini, 1976), str. 43.

184 *Isto*, str. 46.

185 *Isto*, str. 10.

Odnos između objave i razuma Husein Đozo je izložio u poglavlju o nauci u svom djelu *Islam u vremenu*. Čovjek je zahvaljujući razumu, kaže on, u stanju da upoznaje prirodu. U odnosu na objavu, nauka je, po islamskom shvatanju, na neki način preuzela ulogu objave samim time što je period objave završen. *Iğtihād*, kao spoznajni proces, prati razvoj ljudskog društva tako da nakon posljednje objave glavnu riječ ima razum, odnosno nauka.¹⁸⁶ Konflikt između objave i razuma Husein Đozo rješava u duhu mu'tazilijskog učenja, kome se priklonio i Muḥammad 'Abduhū. On ponavlja stav da u slučaju konflikta između objave i razuma prednost treba dati razumu.¹⁸⁷ Ipak, on upozorava na to da razum i nauka ne daju odgovore na sva pitanja, što je bio i stav Muḥammada 'Abduhūa. On u spoznaju uvodi i duhovni element, jer, po njemu, razum je izvor materijalnih vrijednosti, dok je srce izvor duhovnih vrijednosti. Spoznaja i saznanje do kojih dolazimo putem razuma imaju svoju praktičnu vrijednost tek pošto ih usvoji srce, kada postanu sastavni dio naše volje, kada se pretvore u doživljaj i osjećaj. Ovakav vid spoznaje je jedna vrsta otkrovenja (*al-kašf*), jer istinu nije dovoljno samo spoznati, ona se mora i doživjeti.¹⁸⁸ Ovim stavom on se odmiče od mu'tazilijskog učenja, a bliži poimanju spoznaje kakvu je zagovarao imam Abū Ḥāmid al-Ġazālī, po kojem je princip spoznaje položen u ljudsku narav. Mu'tazile su smatrali da je razum kriterij spoznaje, dobrih, odnosno loših djela, a ne objava.¹⁸⁹

On se osvrnuo i na važno teološko pitanje o predestinaciji (*al-qaḍā wa al-qadr*). Husein Đozo jasno ističe da je Bog stvoritelj svega i sve što se događa biva s Božijim određenjem. U isto vrijeme naglašava da je čovjek aktivni faktor stvaranja. Prema njegovom mišljenju, ova dva stava su u sebi proturječna i islamska teologija još nije pronašla prihvatljivo rješenje. On ističe da postoji podjela oko ovog pitanja među islamskim teolozima. U isti mah ovi stavovi, koji su stari više od hiljadu godina, nisu riješili ovo pitanje i teško mogu biti danas prihvatljivi.¹⁹⁰ On zagovara da se pitanju predestinacije mora prići iz perspektive shvatanja Božijeg prisustva u svijetu i razumijevanja samog akta stvaranja. Pitanje na koje treba odgovoriti jeste da li je Božiji čin stvaranja časovit, ničim ograničen, ili On stvara na određen način, što bi impliciralo ograničavanje Božije volje. S druge strane, ako Bog sve određuje i usmjerava, kakva je onda uloga čovjeka, pita se Husein Đozo.¹⁹¹ Po njemu, ova dilema otvara novo pitanje u islamskoj teologiji, a to je pitanje spoznaje dobra i zla,

186 *Isto*, str. 159.

187 *Isto*, str. 161.

188 *Isto*, str. 164-165.

189 Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abū al-Ḥasana al-Aš'arija* (Sarajevo: Bosanski kulturni centar, 1999), str. 204.

190 Husein Đozo, *Islam u vremenu*, str. 99-100.

191 *Isto*, str. 100-101.

lijepog i ružnog u ljudskom djelovanju, odnosno svrsishodnosti Božijeg stvaranja.¹⁹² Husein Đozo je u ovoj prilici otvorio, čini nam se, više pitanja nego što nudi odgovora. On se pita: ako je Bog apsolutno dobro, odakle zlo? Da li postoji svrsishodnost u Božijem djelovanju? Da li su stvari lijepe ili ružne po sebi ili su takve zato što ih je Bog označio takvim putem svoje naredbe da se čine ili zabrane da se ne čine? Da li se čovjek može nazvati tvorcem svojih djela ili je on samo posrednik? Ako je čovjek samo posrednik, čemu onda ljudska odgovornost za postupke?¹⁹³

Prema Huseinu Đozi Bog se očituje jedino kroz djelo. Njegovi atributi (svojsva) su stalno aktivni preko procesa, pojava i zbivanja u svijetu.¹⁹⁴ Pod Božijim stvaranjem treba razumjeti da Njegova volja predstavlja postojeći red (*sunnatullāh*) mimo kojeg se ništa ne može događati. On u ovom slučaju hvali stav Abū al-Ḥasana al-Aš'arīja po kojem određenje (*al-qaḍā wa al-qadr*) znači vječnu Božiju volju iz koje proizilaze sve kategorije postojanja i koje se razvijaju po utvrđenom redu i sistemu.¹⁹⁵ Svaki čovjek ima vlastitu formulu po kojoj živi. Svaki je čovjek svijet za sebe. Moguće je spoznati samo vanjske faktore ljudskog djelovanja, dok su unutarnji faktori, koji čovjeka pokreću, skriveni.¹⁹⁶ Mnogo toga u ljudskom životu, smatra on, determinirano je samim rođenjem, a samim tim osnovni element ljudske ličnosti dolazi putem naslijednih osobina. Čovjek se u vanjskom svijetu upravlja svojim mislima, htijenjem i osjećanjima. Vanjske manifestacije njegovih postupaka su odraz čovjekovih želja, oni se mijenjaju shodno motivima koji čovjeka pokreću i usmjeravaju. Čovjeka u osnovi pokreću unutarnje protuvrječnosti, sile koje su u stalnom sukobu, a to su ljudske želje i mogućnosti.¹⁹⁷

Husein Đozo gleda na pojam ljudske slobodne volje kroz uključivanje ljudskog subjektivnog faktora u objektivni prirodni faktor. Od ključne važnosti za čovjeka je poznavanje ovih, na prvi pogled, međusobno suprotstavljenih tendencija. On odbacuje Frojdovu tvrdnju da je seksualni nagon pokretačka snaga ljudske volje.¹⁹⁸ Po njemu, ni čovjek ni priroda ne mogu izaći iz svoje naravi, a upravo u tome leži složenost njihovih odnosa. Čovjek nije apsolutno slobodan, jer on ne vlada sobom i prirodom u potpunosti. Čovjek može htjeti i željeti sve, ali može ostvariti samo ono što je u skladu s njegovim mogućnostima i prirodnim zakonima. Vanjski svijet, kojeg čovjek stvara, predstavlja

192 *Isto*, str. 101.

193 *Isto*, str. 101.

194 *Isto*, str. 158.

195 *Isto*, str. 102-103.

196 *Isto*, str. 103.

197 *Isto*, str. 105.

198 *Isto*, str. 105.

manifestaciju njegovih misli, želja, htijenja i osjećanja. A sve to, zaključuje Husein Đozo, uglavnom je nametnuto, slučajno ili silom prilika, namjerno i svjesno.¹⁹⁹ Doduše, on priznaje da čovjek svojim djelovanjem mijenja prirodnu okolinu, stvara nove prilike, ali ta njegova aktivnost je uglavnom oponašanje, a ne originalno stvaranje. Čovjek postupa sa već unaprijed određenim datostima, on kombinira date formule i na taj način izaziva nove procese.²⁰⁰ Božija volja je ta koja dominira, a čovjek se kroz spoznaju uključuje u tokove Božije volje. Pa ipak, smatra on, ovo uključivanje nije fatalističko, jer podrazumijeva da čovjek upozna i ovlada procesima i pojavama kroz koje se manifestira Božija volja i Njegov poredak.²⁰¹ Husein Đozo čovjeka vidi kao aktivnog faktora u stvaranju svojih djela, uronjenog u Božiju apsolutnu volju, koja se upravlja prema utvrđenim zakonitostima. Iz ovoga možemo razumjeti da on čovjeka smatra odgovornim za svoje postupke u okviru prirodnih datosti koje ga okružuju. Ovakvo gledanje je blisko onome što su naučavali mu'tazile. Na kraju, on kritikuje one koji zagovaraju zanemarivanje ljudske slobodne volje kao faktora u ljudskom djelovanju i prepuštanje sudbini. On prigovara i Abū Hāmidu al-Ġazālīju zbog, kako kaže, preziranja ovozemaljskog, što je našlo mjesta u njegovim djelima.²⁰²

Također, Husein Đozo se osvrnuo i na pitanje ljudskog angažmana u zajednici. On afirmira jedan od principa mu'tazilijskog teološkog učenja: zagovaranje dobra, a odvrćanje od zla. Po njemu, nije dovoljno da čovjek samo osobno čini dobro, ili da se susteže od zla, već je dužan i druge podsticati na dobro, odnosno odvrćati od zla, dok u krajnjoj instanci, ukoliko to nije u stanju, dužan je zlo osuđivati i mrziti.²⁰³ Kao i mu'tazile i on smatra da se zlu treba suprotstaviti silom. Međutim, on tu obavezu povezuje s autoritetom vlasti, koja ima i legalitet i legitimitet da izdaje naredbe i zabrane.²⁰⁴ On ističe posebno važnim odgoj, kao način podsticanja na dobro i preveniranja zla. Odgoj ima veliki značaj u gradnji ličnosti, kako bi ona na vrijeme mogla prepoznati unutar svog srca puteve dobra ili stranputice. U krajnjoj instanci, kada su iscrpljene sve mogućnosti, on ubraja i prijezir prema zlu kroz različite vidove, kao i izbjegavanje onih koji čine zlo.²⁰⁵

On svoje poglede na slična teološka pitanja iznosi i u odgovorima na pitanja koja su mu postavljena službeno od strane organa ili pojedinaca

199 *Isto*, str. 107.

200 *Isto*, str. 107.

201 *Isto*, str. 108.

202 *Isto*, str. 111.

203 *Isto*, str. 130.

204 *Isto*, str. 132-133.

205 *Isto*, str. 134-135.

putem *Glasnika* IVZ-a. Veoma često on se u svojim odgovorima poziva i na mišljenje klasične uleme i kasnije uleme, pa i svojih savremenika, kao što su Muḥammad 'Abduhū, Rašīd Riḍā i Maḥmūd Šaltūt. Pozivanje na njihova mišljenja on koristi više da bi potkrijepio svoj stav. Tako u odgovoru na pitanje da li griješniku možemo reći da je izašao iz vjere, on odgovara, pozivajući se na stav Abū Ḥanīfe, ali on preferira, što je vidljivo, odgovor Abū Bakra al-Rāzīja al-Ġaṣṣās i Abū al-Ḥasana al-Karḥīa. On doslovno citira Abū Bakra al-Rāzīja al-Ġaṣṣāsa: „Ja usvajam stanovište prema kojem je nemoguće makoga od *ahl al-qibla* proglasiti otpadnikom ili kafirom zbog toga što se izdvojio u svom mišljenju, naprimjer, u pitanju da li Bog ili čovjek stvara ljudska djela, da li je moguće vidjeti Boga ili nije, ili da li Bog ima mjesto ili nema.“ On odbacuje mogućnost da se mu'tazile proglase nevjernicima, jer ističe da su veliki broj halifa i kadija u doba dinastije Abasija bili pripadnici mu'tazila. Svi su se oni, kako kaže on, pozivali na Kur'an i Sunnet, pa ko bi ih mogao proglasiti nevjernicima, pita se Husein Đozo.²⁰⁶

Osvrnuo se i na pitanje sihra (obmane). Ono što opažamo jeste podudarnost njegovog stava po pitanju sihra sa stavovima mu'tazila. Po njemu, sihr nema nikakvu nadnaravnu moć, niti može nanositi štetu ili donijeti korist. Radi se o običnoj obmani, kojoj Kur'an ne daje nikakvu nadnaravnu moć i zabranjuje bavljenje ovom zabludom i obmanom.²⁰⁷ On odgovara i na pitanja o ljudskoj sudbini i ovdje vidimo da je njegov odgovor identičan onima koje je iznio u svom djelu *Islam u vremenu*.²⁰⁸

Iz stavova koje je Husein Đozo zauzimao o klasičnim teološkim pitanjima vidljivo je da on, prije svega, smatra da teološka misao i njene koncepcije predstavljaju razradu ranih teoloških škola islamske apologetike (*'ilm al-kalām*). On upozorava da teološke škole predstavljaju razradu teoloških pitanja, koja su stara preko hiljadu godina. Teško bi se moglo zamisliti da bi odgovori koji su tada dati, mogli u cjelosti biti prihvatljivi i danas, smatra on. Ti odgovori bi mogli poslužiti samo kao osnova za dalja istraživanja na području teologije i pravne etike.²⁰⁹ Teologija, iako je potrebna, nije i ne može biti posljednja riječ koja se može kazati o vjersko-moralnim pitanjima. Po njemu, osnovu islamske teologije čine prirodne nauke, koje nam otkrivaju zakonitosti i tokove zbivanja.²¹⁰

Kao što vidimo, Husein Đozo u objašnjavanju svojih stavova često poseže za dokazima do kojih su došle prirodne znanosti. On se skoro uvijek poziva

206 Husein Đozo, *Fetve* (Sarajevo: Bemust, 1999), Vol. I, str. 37.

207 *Isto*, Vol. II, str. 38.

208 *Isto*, Vol. I, str. 348-352.

209 Husein Đozo, *Islam u vremenu*, str. 100.

210 *Isto*, str. 12.

na opće zakone koji vladaju u svijetu i kojima su podjednako podložni svi ljudi bez razlike. U njegovim teološkim odgovorima primijetna je nota prirodno-pravnog voluntarizma, svejedno da li se radilo o Božijem ili ljudskom djelovanju.

Zaključak

Pripadnici škole mu‘tazila bez sumnje su došli do jedog broja načela na kojima su gradili osnove svog teološko-pravnog sistema. Ono što je odmah vidljivo u njihovom pristupu jeste to da postoje elementi i statičnosti i dinamike, u isto vrijeme, na kojima taj sistem opstoji. Na jednoj strani je Božija volja, nepromjenljiva, uvijek unaprijed poznata, *Bog čini samo dobro*, koja podržaje trajne vrijednosti sistema kojeg su izgradili; dok je na drugoj strani ljudsko razumijevanje, onaj neophodni dinamički, pokretni element, kojega su mu‘tazile zasnovali na razumu. Pravnik nije obavezan da otkrije istinu, kažu oni, on je obavezan da istraži društveni odnos i pokuša otkriti pravnu kvalifikaciju koja iza toga stoji. Kao argument za ovakav stav, koji ga još više učvršćuje, jeste njihovo odbijanje da se slijedi mrtav pravnik, jer on, po njima, nije više u stanju pratiti promjene u društvu i uočavati odnose koji vladaju u ljudskoj zajednici.

U odnosu na klasične teološke škole (mu‘tazile, aš‘ariyye, māturidiyye i dr.), koje su imale zaoštrene, suprotstavljene stavove po mnogim teološkim pitanjima, ulema novog doba, prije svih pravac Muḥammada ‘Abduhua i njegovih sljedbenika, imala je sintetički pristup. Oni su nastojali da putem eklekticizma, kako u teologiji tako i u pravu, idu ka sintezi teoloških i pravnih stavova ranijih škola, ili pak uvođenju novih argumenata u raspravu, ili jednostavno odustajanju od odgovora na neka pitanja koja su po njima neshvatljiva ili su bespredmetna.

Platforme na kojima su izgradili svoj racionalan pristup teološkim i moralno-etičkim pitanjima moguće je dalje nastaviti propitivati da bi se sagledale racionalne osnove prirodno-pravne teorije u islamskoj teologiji. Izučavanje predmeta prirodnog prava putem islamske teologije i pravne etike može obogatiti naša spoznajna iskustva i dati odgovore u kojem pravcu je moguće dalje propitivati područja koja su ostala van uvida pozitivnog prava i na takav način ih pripremati za uključivanje u pozitivno-pravne teorije. Saznanja klasičnih škola su dragocjena, a razvoj prirodnih i društvenih nauka još više je omogućio da se prošire vidici i uvidi na ovom području. Ukoliko bismo bili sposobni otvoriti nova pitanja u teologiji i pravnoj etici, to bi neminovno pokrenulo čitav niz pitanja koja bi trebalo regulirati kroz pozitivno pravo.

BASIC PRINCIPLES OF MU‘TAZILAH THEOLOGICAL AND LEGAL TEACHING

Abstract:

In the theological-legal thought, the study of mu‘tazilah is considered to be the starting point for the emergence of natural-legal theories with Muslims. Their study of free will, reason, good and evil, the nature of the human act, human responsibility, the nature of God’s announcement, etc., has led some authors to determine that this is about the beginning of the formation of a new direction on the basis of natural theology and law. In this work, we wanted to analyze the possibilities of research in this direction by brief analysis of several classical and modern authors.

Key words: mu‘tazilah, reason, free will, good and evil, human activity, human responsibility