

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

OSNOVE LIČNOG STATUSA I JAVNOG PRAVA KOD MU‘TAZILA

Sažetak

U ovom radu želimo ispitati kakve je mogućnosti pružala prirodno-pravna doktrina u nastanku prava kod mu‘tazila. Učenje o Božijoj pravdi za mu‘tazile nije čisto spekulativno pitanje; ono se na najkonkretniji način transformira u pitanje pravde, odnosno pravednosti, koja izvire iz univerzalnog pitanja Božije pravde. Pravda je za njih univerzalna, dok je pravednost relativna kategorija. Prema njihovom mišljenju, pravo treba da ostvaruje pravdu, a šeriatsko pravo predstavlja pravedno pravo, koje teži za idealima pravednosti. Osnovu privatnog prava čini lice sa svojim individualnim pravima, poput prava na život, imovinu i porodicu, dok osnovu javnog prava čini javni interes, koji se ispoljava u društveno-političkoj zajednici, kroz državnu upravu.

Ključne riječi: prirodno pravo, lični status, javno pravo, prava i obaveze, imovina, porodica, država, mu‘tazile.

Uvod

Za mu‘tazile svako saznanje, pa i saznanje o položaju čovjeka u odnosu na pojavni svijet koji ga okružuje, mora biti zasnovano na racionalnom uvidu. Poput Sokrata i mu‘tazile su nastojale putem općih uvida ili definicija, što je moguće vjernije, zaokružiti sliku o čovjeku kako su ga oni vidjeli. Jedna od zadaća koju su na sebe uzeli bila je da odrede šta čovjek jeste, po svojoj prirodi, kako bi iz te pozicije mogli odrediti kako to čovjek, kao fizičko (prirodno) lice, za sebe veže prava i obaveze. Mu‘tazile su svoja istraživanja usmjerili na prirodno lice koje se upravlja prema razumu, ali i na državu, odnosno državnu upravu, kojom upravlja državni poglavar. U nastavku rada pokušat ćemo istražiti koje su to tačke na koje su se oni referirali i do kakvih rezultata su eventualno došli. Iako smo dobrim dijelom svjesni izazova i rizika koji stoji pred nama, ipak vrijedi bar pokušati ovo pitanje držati otvorenim.

1. Čovjek kao fizičko biće

Svako temeljitije ispitivanje teološke misli, koju su ponudili mu‘tazile, bilo da se radi o njihovim temeljnim teološkim principima ili pitanjima s

marginama njihovih rasprava, bilo je u funkciji govora o položaju čovjeka i u svrhu odbrane njegovih prava. Ta prava su svoja ishodišta nalazila u razumu, kao domištu racionalnog uvida u položaj čovjeka u materijalnom svijetu, i slobodi njegova duha, koji je sposoban izdići se iznad materijalnog svijeta i postati osobom - ličnošću s pravima i obavezama. Mu'tazile su pitanju čovjeka prilazili s različitih strana, u nastojanju da svoja istraživanja osvijetle s više strana ovog kompleksnog pitanja. Oni su čovjeku prilazili i s fizičkog i metafizičkog aspekta, ali i s aspekta morala, uključujući i pitanje ljudske sreće i dostojanstva, odnosno njegove bijede i nedostojnog položaja.

Jedan dio mu'tazila zauzeo je materijalistički stav o fizičkoj osnovi čovjeka, a najdalje su u tome otišli Abū Bakr al-Ašamm al-Bašrī i Abū Huḍayl al-'Allāf. Oni su smatrali da je čovjek ono što se vidi, a ne nešto drugo, s dvije ruke i noge, skup vidljivih organa koji su uobličeni u tijelu.¹ Njima se pridružio i kadija 'Abd al-Ġabbār, smatrajući da je čovjek skup organa koje vidimo i ništa drugo van toga.² On se pozivao i na Objavu, kako bi potvrdio materijalističku osnovu ljudske osobe.³ Imam al-Rāzī smatra da, za razliku od imama al-Ġazālīja i islamskih filozofa, većina islamskih apologeta (*al-mutakallimūn*) smatra da je čovjek materijalno tijelo ili pak samo akcidenција materijalnog tijela.⁴ Ipak, među samim mu'tazilama je bilo i onih, poput Bišr b. al-Mu'tamira, koji su smatrali da čovjek ima dvojnu prirodu, koja se sastoji od tijela i duše, te da oni skupa obrazuju ljudsku osobu.⁵ Za razliku od Bišr b. al-Mu'tamira, koji je zagovarao dualizam u ljudskoj osobi (tijelo i duh), an-Nazzām je zagovarao duhovni monizam, smatrajući da je čovjek duh koji je prožeo tijelo, te da se radi o jednoj supstanci (*al-ġawhar*) u kojoj nema razlika niti suprotstavljenosti.⁶ Njegove stavove je odbacio kadija 'Abd al-Ġabbār u korist materijalnog monizma, pod utjecajem svog učitelja Abū Hāšima al-Ġubbā'ija.⁷ Za njih dvojicu, čovjek je osoba, od krvi i mesa, koja

1 Neki smatraju da Abū al-Huḍayl al-'Allāf nije baš bio puki materijalista, već je smatrao da su duša, duh i život kod čovjeka odvojeni, da su posebni entiteti u tijelu, pozivajući se na 42. ajet sure *az-Zumar*. Po njemu, duša je ta koja je zadužena za umovanje i na nju se oslanja tijelo u praktičnom aspektu života. Život je prolazna kategorija, dok su duša i duh vječni. Vidi o tome više kod: Samīh Duġaym, *Falsafa al-qadr fī fikr al-mu'tazila* (Bayrūt: Dār al-fikr al-lubnānī, 1992), str. 100-101.

2 'Abd as-Sattār ar-Rāwī, *Al-'Aql wa al-ḥurriyya*, str. 356.

3 Qur'an, *Al-Mu'minūn*, 13.

4 'Abd as-Sattār ar-Rāwī, *Al-'Aql wa al-ḥurriyya*, str. 356.

5 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī* (al-Qāhira: Dār al-mišriyya li at-ta'līf wa at-tiġāra, 1960), str. 310.; Samīh Duġaym, *Falsafa al-qadr fī fikr al-mu'tazila*, str. 105.

6 'Abd al-Ġabbār, „At-taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 310.

7 'Abd ar-Raḥmān Badāwī, *Maḏāhib al-islāmiyyīn*, Vol.I, str.187 i 255.; 'Abd as-Sattār ar-Rāwī, *Al-'Aql wa al-ḥurriyya*, str. 358.

ima svoje posebno zdanje koje vidimo, pa makar i ne bila živa.⁸ Za njih je neprihvatljivo da se pripisuju atributi moći, djelovanja i zapažanja nečemu drugom osim tom tjelesnom zdanju, koje vidimo.⁹

Gledajući na ovaj problem s aspekta pravne filozofije, izneseni stavovi još nam ništa ne govore o shvatanju prirode ličnosti kod mu'tazila. Učenje o prirodi čovjeka, bilo ono monističko ili dualističko, još uvijek čovjeka posmatra kao objekat, koji se još nije uzdigao na nivo ličnosti. No, izneseni stavovi nisu nevažni za pravnu nauku. Naprotiv, oni utvrđuju definiciju ljudskog tijela koja na neposredan način govori o statusu ljudskog tijela, s obzirom na to da li se radi o mrtvom ili živom tijelu.

1.1. Čovjek kao prirodnopravno lice kod mu'tazila

Zajednica ljudi u kojoj se teži uspostavi pravnih odnosa zahtijeva postojanje izvjesnog subjekta na koji bi se mogla prenijeti zakonita prava, ovlaštenja i privilegije, kome se priznaju izvjesne slobode i nameću obaveze i odgovornosti. U modernom pravu ovi subjekti su poznati kao *lica*, za koje se drži da su nosioci pojedinačnog prava ili prava uopće.

Šeriatsko pravo je pojam pravnog obveznika podredilo obavezama, te je koristilo pojam *al-mukallaf* za koji su se primarno vezale obaveze i odgovornosti, ali je ono u isto vrijeme poznavalo i pojam prirodnog lica (*ad-dimma*), koji se upotrebljavao da označi postojanje svojstva kod lica za koje se vežu ukupna prava i obaveze,¹⁰ prirodna i zakonska.

Da bi čovjek mogao postati subjektom prava, on je morao prevaliti put na kojem je morao, pored tjelesne osnove svoga bića, zadobiti status moralne osobe. Prema mišljenju mu'tazila, čovjek se uzdiže na nivo osobe (*aš-šahš*) tek onda kada počinje zauzimati moralan stav naspram vlastitog čina u čijem temelju leži volja, s pravom izbora bez prisiljavanja,¹¹ koja mu obezbjeđuje sposobnost moralnog postupanja. Mu'tazile su smatrale da svako ljudsko biće koje posjeduje slobodnu volju ujedno posjeduje i kvalitet koji mu daje prirodno pravo da postupa na određen način.¹² Tako on postaje nosilac prirodnih prava koja su od njega neotuđiva. Međutim, da bi se i zakonita prava osobe

8 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 312.; Dr. Samīḥ Duġaym, *Mawsū'a muštalahāt al-Aš'arī wa al-Qāḏī 'Abd al-Ġabbār*, str. 123.

9 Dr. Samīḥ Duġaym se ne slaže s onima koji zagovaraju stav da se kadija 'Abd al-Ġabbār opredijelio za materijalni monizam, kada je u pitanju ljudska priroda. On je smatrao da se pod pojmom čovjek podrazumijeva osoba od tijela i duha. Vidi o tome više u: Samīḥ Duġaym, *Falsafa al-qadr fī fikr al-mu'tazila*, str. 109.

10 Haytam Hilāl, *Mu'ġam muštalah al-ušūl* (Bayrūt: Dār al-Ġīl, 2003), str. 51.

11 'Abd al-Ġabbār, „Al-Irāda“ u: *Al-Muġnī*, str. 56.

12 Isto, str. 56.

ostvarila volja je bila neophodna, te je njihovo učenje o slobodnoj volji prirodnog lica bila bitna pretpostavka i učenju o zakonitim pravima i obavezama lica općenito.

Uvjeti koje zahtijevaju mu'tazile po pitanju prirodnog lica ne razlikuju se mnogo od uvjeta ostalih muslimanskih pravaca i škola, iako se sama narav tih uvjeta razlikuje od jednih do drugih.

Prvi uvjet jeste da se radi o živoj osobi, koja ima sposobnost ispoljavanja volje. Shodno tome, prirodno lice je ono lice koje voljno upravlja svojim činima, bez prisile, po načelu slobode izbora. Učenje koje su mu'tazile inaurirali o prirodnom licu pomoglo je muslimanskim pravnicima da dođu do pojma osobe (*aš-šahs*), koja ima sposobnost stjecanja prava i obaveza,¹³ koja uspostavlja neposrednu vlast nad dijelovima prirode i stječe pravo raspolaganja njima, a uz to i zahtijeva od drugih osoba da to njeno pravo poštuju, kao i da vrše prema njoj činidbe koje ona od njih potražuje. To je osoba koja potražuje svoja imovinska i neimovinska prava i vrši stvarnu vlast na stvarima na način raspolaganja njima. Čini nam se da su ovim stavom mu'tazile zagovarale ono što je njemački pravnik Ernst Zitelmann (1852-1923) nazvao „pravnom sposobnošću volje“.¹⁴

Za razliku od žive, mrtva osoba je ona koja je izgubila svojstvo prirodnog lica, zbog nepostojanja volje kojom bi iskazala želju za djelovanjem i moći kojom bi mogla izvršiti preuzetu obavezu. Međutim, prema šeriatskopravnoj doktrini, ona zadržava izvjesni subjektivitet, bar u formalnom smislu, još izvjesno vrijeme, dok se ne likvidiraju obaveze koje padaju na teret njene imovine ili dok se ne provede podjela ostatka imovine među njenim sukcesorima. Ipak, jedno pravo prirodnog lica se nikada ne gasi: to je zahtjev za poštivanje mrtvog tijela, sve dok ono postoji.

Kadija 'Abd al-Ġabbār je prirodno lice definirao kao lice koje ima moć (*al-qādir*), a uz to je znano (*al-ālim*), razborito (*al-mudrik*), živo (*al-ḥayy*) i koje posjeduje volju (*al-murīd*). Prema njegovom učenju, Bog ne obavezuje lice osim ako je sposobno izvršiti ono što se od njega traži, uz to da zna kako tu obavezu treba izvršiti, te da želi da to učini na jedan, a ne na drugi način. Lice ne može biti sposobno izvršiti nalog, kaže kadija 'Abd al-Ġabbār, a da

13 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī al-Ġurġānī, *At-Ta'rīfāt* (Al-Qāhira: Dār al-faḍīla, 1427/2006), str. 93.; Muḥammad Rawās Qal'aġī, Hāmid Šādiq Qunaybī, *Mu'ḡam luġa al-fuqahā'* (Bayrūt: Dār an-Nafā'is, 1985), str. 214.; Aḥmad az-Zayyāt, Ibrāhīm Muštafā i drugi, *Al-Mu'ḡam al-Wasīṭ* (Tahrān: Mu'assasa aš-Šādiq li aṭ-tibā'a wa an-našr, 1429/2008), aṭ-ṭab'a as-sādisa, str. 315.

14 John Chipman Gray, *The Nature and Sources of The Law* (New York: The Columbia University press, 1909), str. 28.; Roscoe Pound, *Jurisprudencija*, Vol. II, str. 495.

nije živa osoba, a smatrat će se živom osobom ukoliko je u stanju da razborito razumije pojmove nakon što se otklone zapreke.¹⁵

Temelj na kome počiva mu'tezilijsko učenje o prirodnom licu jeste njihovo učenje o Božijoj pravdi, pomoću kojeg se uspostavlja princip moralnog djelovanja čovjeka putem slobodne volje i prava na izbor, kroz učenje o lijepom i ružnom djelu. Kada čovjek, putem slobodne volje, u moralnom postupanju zadobije status osobe, on je postao nosilac prava i obaveza, a to znači da je stekao status subjekta prava. Pravni subjektivitet osobe koji počiva na slobodnoj volji, prema učenju mu'tazila, povezan je još s dvije sposobnosti koje se moraju ispuniti, a to su: da čovjek bude u stanju izvršiti djelo (*al-istiṭā'a*) i da neposredno vrši samo djelo (*al-ḥalq*). Iz ovih razloga mu'tazile nisu dozvoljavali mogućnost preuzimanja obaveza koje čovjek ne bi bio u stanju izvršiti, zbog nepostojanja pretpostavki za njihovo ispunjenje.¹⁶ Djelatna sposobnost je neophodna, kako bi ljudski čin (djelo) mogao prijeći iz nepostojanja u postojanje.¹⁷ Međutim, da bi ove sposobnosti bile efektivne, one neophodno ovise o još nekoliko pretpostavki, kao što su: život (*al-ḥayā*), snaga (*al-quḍra*), znanje (*al-'ilm*), razboritost (*al-idrāk*), volja (*al-irāda*) i tjelesna pomagala (*al-ālāt*).¹⁸

Kadija 'Abd al-Ġabbār je smatrao da postoje tri bitna uvjeta, tri bitne pretpostavke kojima se obezbjeđuje mogućnost prirodnom licu da postane osoba, da ostvari svoja prava ili da ispuni preuzete obaveze.

Prvi uvjet je snaga ili moć (*al-quḍra*), koja je neophodna da se nađe kod lica prije vršenja samog čina,¹⁹ bilo da se njom potražuju prava ili ispunjavaju obaveze. Ukoliko ovu sposobnost lice ne posjeduje, ono se ne može smatrati osobom, subjektom prava. Ovaj uvjet se smatra eliminatornim, iz razloga što se djelo kod mu'tazila smatra produktom ljudskog bića, te se za sposobnost vršenja čina zahtijeva život i postojanje volje, odnosno odsustvo prinude. Svako ljudsko djelo rezultat je moći kojoj se pridodaje volja živa čovjeka, koja je povezana s motivima i pravom raspolaganja.²⁰ Prema mišljenju mu'tezila, ne može se obavezati nepostojeća osoba (*al-ma'dūm*), niti osoba koja ima neku slabost (*ad-ḍa'if*), niti ograničena osoba (*al-'āġiz*). Obavezati

15 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 309.

16 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 400-408. Samīḥ Duġaym, *Falsafa al-qadr ft fikr al-mu'tazila*, str. 94.

17 Samīḥ Duġaym, „'Abd al-Ġabbār“ u: *Mawsū'a muṣṭalahāt al-Aš'arī wa al-Qāḍī 'Abd al-Ġabbār*, str. 144.; 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 426.

18 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 408.

19 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 410.

20 'Abd al-Karīm 'Uṭmān, *Naẓariyya at-taklīf: Ārā' al-Qāḍī 'Abd al-Ġabbār al-kalāmiyya* (Bayrūt: Mu'assasa ar-Risāla, 1971), str. 305.

se može samo osoba koja postoji: koja je živa, koja ima snagu ili moć i mogućnost vršenja djela.²¹

Drugi uvjet, prema kadiji ‘Abd al-Ġabbāru, jeste postojanje neophodnih pomagala (*al-ālāt*), kojima bi lice moglo izvršiti obaveze ili eventualno ostvariti svoja prava kao osoba. Ovaj uvjet je dopuna uvjeta o snazi i moći. Potrebna pomagala se mogu kod osobe naći prirodnim ili stečenim putem.²² Prema mišljenju mu‘tazila, neka od pomagala su neophodna prije samog čina, neka tek prilikom vršenja čina, a neka pomagala zahtijevaju oboje.²³

Treći uvjet je da lice zna (*al-‘ālim*) ono što su njegove obaveze ili bar da se da pretpostaviti da bi to moglo znati.²⁴ Znanje koje je prirodnom licu neophodno jeste ono znanje koje je rezultat racionalnog uvida (*an-naẓar*) u sami čin vršenja djela. Lice bi moralo znati da li je čin kao takav koristan ili štetan, s dobrim ili lošim posljedicama po osobu.

Znanje, prema mišljenju mu‘tazila, može biti ili nužnog ili deduktivnog karaktera. Prvo se postiže intelektualnim zrijetvom i punoljetstvom (*al-idrāk*), a drugo putem racionalnog uvida (*an-naẓar*).²⁵ Mu‘tazile upotrebljavaju pojam *al-mudrik* u značenju osobe koja je razborita, a koji u sebi objedinjuje pojmove *al-bulūġ* i *al-‘aql* (punoljetstvo i razum) koje koristi zvanična muslimanska jurisprudencija.

Prema tome, mu‘tazile smatraju da je pravni obaveznik (*al-mukallaḥ*) prirodno lice koje je zadobilo status osobe koja je živa, koja ima moć djelovanja, koja posjeduje znanje o onome što čini, koja je razborita, koja ima na raspolaganju neophodna pomagala i koja ima volju da djeluje.

Mu‘tazile su smatrali da pored uvjeta koji su neophodni da se nađu kod prirodnog lica, kako bi ono moglo stjecati prava i vršiti obaveze kao osoba, prirodno lice može imati veća ili manja ograničenja, koja mogu utjecati na kvalitetu njegovih čina. Kadija ‘Abd al-Ġabbār je iznio stavove mu‘tazila po pitanju lica u slučaju nužnog/prinudnog ponašanja. Mu‘tazile su u ovu raspravu uveli pojam *al-ilġā’*, što odgovara pojmu *al-iḍṭirār* (nužda) ili *al-ikrāh* (prinuda)²⁶ u zvaničnoj muslimanskoj jurisprudenciji.

Prema mišljenju Abū Hāšima al-Ġubbā’ija, osoba koja je prisiljena na nužno postupanje je ona osoba koja je dovedena u priliku da bira između dvije mogućnosti, a obje sa štetnim posljedicama, s tim što će veću štetu nastojati

21 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 410.

22 ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, *Naẓariyya at-taklīf: Ārā’ al-Qādī ‘Abd al-Ġabbār al-kalāmīyya*, str. 306.

23 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 409.

24 Isto, str. 612.

25 Samīḥ Duġaym, *Falsafa al-qadr fī fikr al-mu‘tazila*, str. 95.

26 Muḥammad ‘Amīm al-Iḥsān al-Muġaddidī, *At-Ta’rīfāt al-fiqhiyya* (Bayrūt: Dār al-kuṭub al-‘ilmiyya, 2002), str. 34.

otkloniti manjom.²⁷ On drži da je osoba u nekim slučajevima prinuđena da postupi i mimo propisa, kako bi otklonila štetu od sebe ili od onih oko nje koje bi ta šteta mogla pogoditi. Također, on smatra da se činom prinude smatra ono što se u normalnim prilikama ne bi moglo događati, bilo da je osoba primorana na činjenje određenog čina ili sustezanje od njega.

Prema mišljenju mu'tazila, osoba se može naći u slučajevima nužnog ponašanja, tako što biva prinuđena na određeni čin, uz znanje da, kada bi to poželjela učiniti u normalnim prilikama, bilo bi joj zabranjeno. Ova vrsta prinude ima povratno dejstvo, odnosno efekat, samo na osobu koja je pod prinudom. Osoba se također može naći i u prilici u kojoj ne postoje štetne posljedice po nju samu, ali postoje štetne posljedice po druga lica,²⁸ ili pak da zanemaruje štetne posljedice po nju, iz razloga što želi za sebe postići veliku nagradu (*aṭ-tawāb*).²⁹ Mu'tazile su ostali na stanovištu da nije ispravno da lice bude obavezano na neki čin općenito, ukoliko nije oslobođeno od prinude. Osoba je oslobođena od prinude ukoliko ne postoje nužna ograničenja koja je sputavaju u normalnom ostvarivanju njenih prava i vršenju obaveza prema drugim licima ili osobama.³⁰

Dakle, da bi se ostvarilo neko pravo ili izvršila neka obaveza, neophodno je da lice ima status osobe, a to znači da ne postoji vanjsko ograničenje ili unutarnja slabost koja bi onemogućila lice da postigne namjeravani cilj kao osoba. Takva ograničenja mogu biti trajnog ili privremenog karaktera.

Kao glavni vanjski razlog koji ograničava osobu u vršenju obaveza, javlja se prinuda (*al-ilğā'*), a kao unutarnja slabost nepostojanje razboritosti kod osobe (*'adam al-idrāk*).

1.2. Prirodna prava i obaveze kod mu'tazila

Sami mu'tazile nisu postavili zaokruženu teoriju prirodnih prava, niti su oni o njima raspravljali u svjetlu kasnijih rasprava XX stoljeća, koje su se pojavile kod muslimanskih apologetičara, filozofa i pravnika. Međutim, to ne znači da su u potpunosti ispustili raspravu o prirodnim pravima. Naprotiv, oni su svoje rasprave vodili pod drugačijim naslovima, dajući pojmu prirodna prava drugačija imena.

Tako nalazimo da kadija 'Abd al-Ğabbār u svom djelu *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa* koristi izraz *an-ni'ma* (blagodat) u značenju prirodnog prava. Njih ima dvije vrste. Prva su ona prava čije izvorište je sami Bog i niko drugi, prema mišljenju 'Abd al-Ğabbāra. Među prva on ubraja: život (*al-ḥayā*),

27 'Abd al-Ğabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muğnī*, str. 394.

28 'Abd al-Ğabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 145.

29 'Abd al-Ğabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muğnī*, str. 398.

30 Isto, str. 400.

zatim moć ili snaga (*al-quḍra*), požudu (*al-šahwa*), upotpunjenje razuma (*ikmāl al-‘aql*),³¹ korištenje blagodati (*al-intifā‘*) i adresiranje obaveze (*tawḡīh at-taklīf*)³², koji su blagodati (prirodna prava) na kojima se temelje sva druga, izvedena prava.

Druga su ona u kojima imaju udjela i drugi, a koja se dijele na dva dijela: ona koja do nas dolaze izravno od Boga (*‘alā al-haqīqa*) i ona koja dolaze posredno, kao da su od Uzvišenog (*fī al-ḥukm ka’annahū min ḡiha Ta’ālā*). U prvu grupu on ubraja nasljedstvo, a u drugu poklon, milostinju i sl.³³

Pored prirodnih prava, mu‘tazile su smatrali da postoje i izvedena prava. Za izvedena (stečena) prava oni upotrebljavaju pojam koristi (*al-manāfi‘*), koja čovjeku stoje na raspolaganju.³⁴ Mu‘tazile se nisu upuštali u precizno nabranje ovih prirodnih prava, ali su smatrali da postoje temeljna prirodna prava (*an-ni‘am*) i iz njih izvedena prava (*al-manāfi‘*), čije izvorište i početak jeste Stvoritelj.³⁵ Međutim, da se primijetiti da se ova prava razlikuju od pojma ciljevi prava (*al-maqāsid*), koje upotrebljavaju teoretičari ili metodičari pravne nauke (*al-uṣūliyyūn*).

Što se tiče izvedenih prava, koja se izvode iz temeljnog prava (prava na život), kojima se osoba koristi, ‘Abd al-Ġabbār je smatrao da ih ima tri vrste. Tako, on smatra da u osnovi izvedena prava mogu biti po zaslugi ili bez nje. U prvu vrstu spadaju prava na koja čovjek polaže bez zasluge, koja mu se dodjeljuju iz milosti (*at-tafaḍḍul*), a izraz su Božije dobrote prema ljudima. Takvo je pravo na opskrbu (*ar-rizq*), koje čovjeku pripada općenito, a mu‘tazile smatraju da i opskrba drugih živih bića spada u ovu kategoriju.³⁶ Pod opskrbom (bez zasluge na općenit način) mu‘tazile podrazumijevaju ono čime se lice koristi, a drugi ga nemaju pravo u tome ometati, kao što su pravo na lov divljači, ispašu, vodu, morska dobra i sl.³⁷

U drugu vrstu spadaju prava koja su rezultat određene nadoknade (*al-iwaḍ*) kod razmjene dobara među ljudima ili po nekom drugom osnovu, kao, recimo, po sili prirodnog stanja. To su prava koja su poznata, određena na poseban način, poput zaposjedanja ili kupoprodaje.

31 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 525.

32 Samīḥ Duḡaym, „‘Abd al-Ġabbār“ u: *Mawsū‘a muṣṭalahāt al-Aš‘arī wa al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār*, str. 67.

33 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 525-526.

34 Isto, str. 84.

35 Isto, str. 86.

36 ‘Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muḡnī*, str. 27.

37 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 784.; ‘Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muḡnī*, str. 27.

Izvedena (stečena) prava, prema mišljenju kadije 'Abd al-Ġabbāra i Abū Hāšima al-Ġubbā'ija, nisu trajnog karaktera, već relativna i promjenljiva.³⁸

Treća vrsta je pravo na nagradu (*at-tawāb*), koju potražuje lice od Stvoritelja, zbog učinjenog dobrog djela na Budućem svijetu.

Prema tome, kadija 'Abd al-Ġabbār je podijelio prava, odnosno koristi (*al-manāfi*'), na one koje su zaslužene (zakonite) i one koje su nezaslužene (prirodne). Zakonitih prava ima dvije vrste: ona koja pripadaju licu po zasluži kao nadoknada (*al-iwad*) zbog njegovog čina kojeg je učinio i ona koja su rezultat određene razmjene, odnosno činidbe drugog lica prema njemu. Prirodna prava su ona koja nisu stečena putem neke radnje ili činidbe od strane lica već su rezultat milosti (*at-tafaḍḍul*) od strane Tvorca.³⁹

Prema mu'tazilama, ljudska osoba je nosilac prava, bez obzira na dob ili poremećaj⁴⁰ koji se kod nje može naći. Prirodna prava ne mogu biti uskraćena, jer bi to bilo protivno principu Božije pravde, dok izvedena prava mogu biti ograničena ili za izvjesno vrijeme uskraćena, ali ne i trajno suspendirana.

Pitanju obaveze (*at-taklīf*) mu'tazile su posvetili mnogo više pažnje. Učinili su to iz racionalnih razloga. Za održavanje društvenog poretka smatrali su neophodnim da se izgradi pravni sistem, kako bi se društvo zaštitilo od nasilnih šteta i povreda. U tu svrhu oni su obratili pažnju na obaveze, koje članovi zajednice trebaju ispunjavati, kako bi se osigurala pravna sigurnost. Oni su smatrali da postoje dvije vrste obaveza: nadoknada štete i ispunjenje obaveza proisteklih iz ugovornih odnosa.

U svojim radovima mu'tazile su nastojali definirati sam pojam obaveze (*at-taklīf*). Kako navodi kadija 'Abd al-Ġabbār u svom djelu *Al-Muġnī*, njegov učitelj Abū Hāšim al-Ġubbā'ī je dao nekoliko definicija pojma obaveze. Prema jednoj od njih: „Obavezivanje je nalog putem kojeg se čovjeku nameće obaveza.“ Na drugom mjestu za njega obaveza predstavlja: „Volju (*irāda*) za činom (*fi'l*) u kojem je za obaveznika (*al-mukallaḥ*) obaveza (*kulfa*) i napor (*mašaqqa*).“ Na trećem mjestu on kaže: „Obaveza je nalog i obavezivanje (*al-amr wa al-ilzām*) na nešto u čemu je obaveza i napor za obaveznika.“⁴¹ Na osnovu toga, kadija 'Abd al-Ġabbār zaključuje da definicije obaveze, koje je ponudio njegov učitelj Abū Hāšim znače postojanje volje koja podrazumijeva: nalog, obavezu i napor (odnosno zahtjev da se određena radnja učini, po cijenu ulaganja napora).⁴² Iz definicija koje je ponudio Abū Hāšim primjećujemo da su nalog (*al-amr*) i obavezivanje (*at-taklīf*) donekle različiti pojmovi.

38 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 494.

39 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 81-82.

40 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 28.

41 Samīḥ Duġaym, *Falsafa al-qadr fī fikr al-mu'tazila*, str. 96.

42 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 293.

Nalog od strane nalogodavca znači da se nešto čini ili ne čini, u čemu može biti određenog napora, dok samo obavezivanje uvijek podrazumijeva određeni napor. Također, nalog zahtijeva da čin bude izveden bez pogovora, bez prava izbora, dok obavezivanje uvijek podrazumijeva mogućnost izbora od strane obaveznika za ono što se od njega potražuje.⁴³

Na drugoj strani, kadija ‘Abd al-Ġabbār je izbjegao da definiira obavezu kao nalog ili volju ili obavezivanje. On ju je definirao kao: „Obavijest (*i‘lām*) drugome da je obavezan da učini korist ili da otkloni štetu uz napor koji će uložiti, ali da u tome ne bude prinude. Ukoliko ovi uvjeti ne bi postojali, ne bi postojala ni obaveza.“⁴⁴ Na ovaj način, kako primjećuje Samīḥ Duġaym, obavještanje obaveznika obuhvata i one radnje koje proizlaze iz vjerezakona, kao i one koje su rezultat racionalnog uvida u stvari.

Međutim, čini nam se da je Abū Hāšim, unoseći volju u definiciju obaveze, nastojao obuhvatiti oba njena sadržaja: nadoknadu štete koja ne zahtijeva postojanje volje, jer se radi o čistom zahtjevu ili naredbi (*al-amr*), i ispunjenje obaveze proistekle iz ugovora, koja podrazumijeva postojanje slobodne volje kod ugovornih strana.

Postojanje zahtjeva i volje za ispunjenjem obaveze, prema mišljenju mu‘tazila, mora postojati od strane nalogodavca prije njenog samog ispunjenja, kao što je neophodno da obaveznik bude u stanju izvršiti obavezu prije samog čina vršenja, ali i da mu sadržaj obaveze bude poznat prije njenog izvršenja.⁴⁵

1.3. Status lica: sposobnosti i nesposobnosti

Mu‘tazile su smatrali da je čovjek nosilac prava samim time jer je živo biće, a uz to posjeduje i um, moć i volju, koje ga obavezuju na moralno ponašanje. Sve to ga čini ličnošću od koje se može zahtijevati ispunjenje obaveza. Prema tome, da bi čovjek mogao preuzeti obaveze koje treba ispuniti prema drugim ljudima, neophodno je da on, kao takav, zadobije potpuni status lica. Iz ovih razloga oni su u svojim teorijskim raspravama govorili o sposobnosti lica, odnosno o njegovim ograničenjima i nesposobnostima.

Mu‘tazile su pravni status osobe vezali za lice, te su smatrali da u osnovi postoje tri vrste lica. Prvo je slobodno, razumno i sposobno lice, s pravima i obavezama, s potpunim pravom raspolaganja i odgovornosti.⁴⁶ Drugo je neslobodno lice, s ograničenim pravima i obavezama, bez prava raspolaganja

43 Samīḥ Duġaym, *Falsafa al-qadr fī fikr al-mu‘tazila*, str. 96.

44 Isto, str. 97.

45 ‘Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 301.

46 Vidi: Ḥusnī Zīnah, *Al-‘Aql ‘inda al-mu‘tazila* (Bayrūt: Dār al-āfāq al-ġadīda, 1978), str. 97-105.

i odgovornosti.⁴⁷ Treće je ograničeno lice s pravima, ali s određenom nemoći kod ispunjenja obaveza, te s ograničenim pravom raspolaganja i odgovornosti.⁴⁸

Prvu vrstu lica čine slobodni rezidentni (stanovnici države), bili muslimani ili nemuslimani (*ad-dimmī*). Drugu vrstu čine neslobodni rezidenti (stanovnici države), svejedno da li se radilo o muslimanima ili ne. Kada je u pitanju treća vrsta lica, ona se opet dijeli u dvije grupe: na nerezidentna lica (*al-mu'āhidūn*) i na rezidentna lica s umanjenim sposobnostima, bilo da su ograničenja stečena ili prirodna. Vanjska ili fizička ograničenja mogu biti rezultat legitimne (državne) ili nelegitimne (privatne) prisile, tako da njihovo dejstvo na status lica proizvodi različite pravne posljedice.

Ako se radilo o rezidentnim stanovnicima, njihov status se određivao prema pripadnosti porodici (otac, majka, brat i sestra, brat i sestra po ocu, unuk ili unuka, braćni drug, zakonito dijete rođeno u braku ili van njega, usvojeno dijete i druga lica) ili prema patronažnoj pripadnosti (neslobodna osoba ili osoba pod tutorstvom).

Krvno srodstvo, bračna veza ili usvojenički odnos daju pravo na naslijeđivanje i izdržavanje, dok rezidentni status daje pravo sigurnosne zaštite licu, ali i obavezu materijalne ili fizičke podrške državi od strane lica. Status nerezidentnog lica određen je činjenicom pripadnosti drugoj državi. Njemu se garantira sigurnost po ugovoru, kao i materijalna prava, ali se od njega potražuju i obaveze koje su proistekle iz ugovora. Nerezidentno lice nema obavezu fizičke podrške državi na čijoj teritoriji boravi. Status lica općenito je promjenljiv tokom njegovog trajanja. Do promjene statusa lica može doći putem dobrovoljnog čina (sklapanjem braka i sl.) ili zakonskim putem (istekom ugovora nerezidentnom licu i sl.). Sposobnost za stjecanje prava se razlikuje od sposobnosti za obavljanje pravnih poslova prema vremenu pojavljivanja. Mu'tezile su smatrali da lice ima sposobnost za stjecanje prava samim rođenjem, ali ne i sposobnost za obavljanje pravnih poslova. Sposobnosti neophodne za poduzimanje pravnih poslova ne može sebe lišiti lice privatnim sporazumom. Nesposobnost lica je akceptirana i regulirana pravnim pravilima o ograničenjima lica koja imaju pravnu snagu.⁴⁹ Kadija 'Abd al-Ġabbār kod ograničenja lica upotrebljava tri koordinirana pojma, koji se međusobno dopunjuju: nemoć (*al-'ağz*), zapreka (*al-man'*) i prinuda (*al-ilġā'*). Pojam nemoći dolazi do izražaja ukoliko se radi o unutarnjim prirodnim ograničenjima lica; zapreka se odnosi na ograničenja koja je licu postavio Zakonodavac;

47 Isto, str. 112 – 113.

48 Isto, str. 35.

49 'Abd al-Ġabbār, *Al-Muḥtaṣar fī Uṣūl ad-dīn*, str. 279-280.

dok se prisila odnosi na ograničenje lica čiji je uzrok spoljni faktor.⁵⁰ Imam az-Zamaḥšarī je u svom komentaru Kur'ana *Al-Kaššāf*, osvrćući se na govor o dugu (2:282), iznio stav o licu koje ima izvjesna ograničenja nastala zbog vanjskog ili unutarnjeg faktora. Kur'anski tekst upotrebljava pojmove *safīh* i *da'īf*. Pojam *safīh*, po njemu, predstavlja lice koje je pod ograničenjem zbog rastrošnosti ili zbog nedovoljno ispoljenog znanja prilikom raspolaganja imovinom, dok pojam *da'īf* predstavlja lice u značenju maloljetne osobe ili starca čije je rasuđivanje nepovezano. Značajno je da az-Zamaḥšarī navodi mišljenje pravnik Šurayḥa (u.718) i Ibn Sīrīna (u.728), po kojima i neslobodna osoba u privatnopravnim poslovima ima punu pravnu sposobnost.⁵¹

Prema tome, mu'tazile su pravili razliku između lica s punom sposobnošću i lica s djelimičnom ili ograničenom sposobnošću. Po njima osoba može imati svojstvo prirodnopravne ličnosti, a da izgubi zakonsku sposobnost da djeluje u nekim ili svim slučajevima, kao u slučaju duševnog bolesnika ili sasvim malog djeteta ili pak rasipnika ili starije osobe s izraženom poteškoćom rasuđivanja.

1.4. Opskrba (*ar-rizq*)

Mu'tazile su smatrali da su sve stvari stvorene da koriste živim bićima.⁵² Sve što postoji stoji na raspolaganju živim bićima i služi im kao opskrba (*ar-rizq*).⁵³ Pod živim bićima oni su smatrali i ljude i životinje. U svojim djelima kadija 'Abd al-Ġabbār upotrebljava pojam opskrba (*ar-rizq*), a ne imovina (*al-māl*).⁵⁴ Po njemu, opskrba je ono što osoba može priskrbiti, odnosno sebi prisajediti, a što dovodi do vlasništva.⁵⁵ U svom djelu *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa* on pojam opskrbe definira kao: „Ono što osoba koristi, a drugi je u tome ne mogu spriječiti“.⁵⁶ Opskrba se, po njemu, dijeli na onu u kojoj učestvuju sva bića, i ljudi i životinje općenito, kao što su: voda, ispaša, divljač, morski plodovi i sl, te ona koja je određena, kao što su stvari u vlasništvu.⁵⁷

50 Vidi o tome više kod: Samīḥ Duġaym, *Mawsū'a muṣṭalahāt al-Aš'arī wa al-Qādī 'Abd al-Ġabbār*, (Bayrūt: Maktaba Lubnān Nāširūn, 2002), str. 405, 720-725, 726-729.

51 Ġarullāh Maḥmūd b. 'Umar az-Zamaḥšarī, *Tafsīr al-Kaššāf* (Bayrūt: Dār al-ma'rifa, 2009), aṭ-ṭab'a aṭ-ṭālīṭa, str. 156.

52 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 27.

53 Isto, str. 32.

54 Imam Ġarullāh az-Zamaḥšarī je u svom tefsiru na indirektan način ponudio definiciju imovine (*al-māl*) kao: „Ono za čim osoba čezne“. Vidi: Ġarullāh Maḥmūd b. 'Umar az-Zamaḥšarī, *Tafsīr al-Kaššāf*, aṭ-ṭab'a aṭ-ṭālīṭa, str. 621.

55 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 27.

56 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 784.

57 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 784.; 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 27.

Pod općenitom opskrbom ('*alā al-iṭlāq*) utvrđuje se pravo na korištenje stvari svim ljudima i životinjama bez izuzetka, dok se pod određenom opskrbom ('*alā at-ta'yīn*) misli na onu koja je ušla u vlasništvo određene osobe ili se nalazi u ustima životinje.

Kod opskrbe koja se vodi kao opće dobro, pristup je svima slobodan, s tim da ona postaje određena onog trenutka kada joj osoba ili životinja pristupi i počne se njome koristiti. Ipak, kadija 'Abd al-Ġabbār pravi razliku između opskrbe životinja koje ne mogu nad njom steći vlasništvo i opskrbe ljudi koji nad njom mogu steći vlasništvo (*al-milk*). Po mu'tazilama iako osoba ima pravo pristupa opskrbi, životnim resursima kao što su voda, ispaša, divljač ili plodovi iz vode, to još uvijek ne znači da je ona postala njihov vlasnik. Razlika između ljudskog bića i životinje po pitanju opskrbe vidi se u tome što je ljudsko biće privilegirano, tako da ono može steći stvari u vlasništvo, bez obzira na to koji status ono imalo (maloljetno, punoljetno, muško ili žensko, slobodno ili pod nadzorom, umno zdravo ili umno poremećeno i sl.), dok životinja ne može postati vlasnik predmeta opskrbe, odnosno imovine, ni pod kakvim okolnostima.⁵⁸ Na ovaj način, mu'tazile su napravili razliku između korištenja predmeta opskrbe (*al-manfa'a*) i vlasništva nad predmetom opskrbe (*al-milk*).

Kako vidimo, korištenje predmetom opskrbe ima općenitiji karakter s aspekta neodređenog korisnika, ali je sama korist trenutnog karaktera, dok je korist od predmeta opskrbe, koji je u vlasništvu određene osobe, trajnijeg karaktera, bez prava drugih da se time koriste bez njene dozvole. Mu'tazile su smatrali da osoba može polagati pravo na opskrbu ili imovinu samo onda kada je ona stečena na dozvoljen, zakonit način. Opskrba koja je stečena na nezakonit način ne smatra se opskrbom, jer su oni vjerovali da Bog čovjeka ne opskrbljuje opskrbom koja nije stečena na zakonit način.⁵⁹

2. Vlasništvo i način stjecanja vlasništva (*al-milk*)

Mu'tazile pojam vlasništva (*al-milk*) razumijevaju u značenju moći (*al-qudra*). Vlasnik je ona osoba koja posjeduje određenu moć nad predmetom. Prema tome, svako onaj ko ima određenu moć nad nekim predmetom na način kako to njegova moć zahtijeva, a drugi ga u tome ne može ometati, smatra se vlasnikom.⁶⁰ Vlasništvo može biti apsolutno ili relativno. Apsolutno

58 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 27.

59 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 784., fusnota br. 2. Ovaj stav je suprotan onome kojeg su zauzele al-aš'arije po pitanju haram opskrbe. Vidi također: 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 33.; 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 787. Vidi o tome također širu raspravu kod: 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 53 – 55.

60 'Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī, *Mu'ġam at-ta'rīfāt* (al-Qāhira: Dār al-faḍīla, 2004), str. 193.

vlasništvo pripada Bogu, što podrazumijeva apsolutno pravo raspolaganja stvorenjima u svakom pogledu. Čovjek ima relativnu moć vlasništva, koja proizlazi iz relativnog prava raspolaganja predmetom. Vlasnik predmeta može vlasništvo nad njim transformirati, ali ga nema pravo uništavati.⁶¹ Vlasništvo, prema mišljenju kadije ‘Abd al-Ġabbār, nije samo vlast nad predmetom i držanje predmeta, kako ističe Husnī Zīnah u svom djelu *Al-‘Aql ‘inda al-mu‘tazila*.⁶² Prema njemu, vlasništvo ne podrazumijeva samo dvostranu vezu između čovjeka i njegova prava raspolaganja nad predmetom, s jedne strane, i smetnje drugome da raspolaže predmetom, s druge strane, kao što tvrde pravници. On smatra da je taj odnos trostran. Treća strana jeste ili zakonodavac, kao što je slučaj kod ostavine i sl., ili vrijednost koja je faktor kod prijenosa vlasništva s jedne osobe na drugu. Sam ugovor se zaključuje, po njemu, pristankom ugovornih strana, ali se ne može zaključiti ukoliko postoji prisila prema nekoj od njih. Po osnovu samog ugovora proizlazi razmjena određenih vrijednosti među ugovornim stranama ili samo jedne od njih, a sve to prati povod za stjecanje vlasništva nad predmetom.⁶³

Prema učenju mu‘tazila postoje dva osnova za stjecanje vlasništva nad stvarima: originerno i derivativno. Prvom je osnov razum (*lex ratio*), a drugom objava (*lex scripta*). U originerno stjecanje spada stjecanje vlasništva po osnovu: okupacije, priraštaja, divljih životinja, plodovi sa zemlje i mora, napuštene pokretne stvari. U derivativno spada stjecanje vlasništva putem: naslijeđivanja imovine, bilo zakonsko ili testamentalno, kompenzacija nakon razvoda braka, kompenzacija za krvni delikt, kompenzacija za vjerske prekršaje, plaćanje zekata i fidije, kupoprodaja, poklon i sl. Iza originernog stjecanja vlasništva leži racionalna osnova (*lex ratio*), po kojoj su stvari dozvoljene za uzimanje u vlasništvo ukoliko su slobodne u prirodi putem okupacije, gdje do izražaja dolazi napor i volja osobe, tj. novog vlasnika. Na drugoj strani, derivativno stjecanje ima za osnovu objavu (*lex scriptum*) za stjecanje vlasništva, poput: naslijeđivanja, ugovora, različitih kompenzacija i oblika državne pomoći.⁶⁴ Drugim riječima, imovinu koju osoba stekne bez njenog utjecaja, po sili zakona bez volje i truda osobe (*derivativno*), ima za osnovu objavu (*lex scripta*), a sve što stekne putem okupacije na bilo koji način (*originerno*), gdje postoje napor i slobodna volja osobe, ima za osnovu razum (*lex ratio*).⁶⁵

61 ‘Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 28.

62 Husnī Zīnah, *Al-‘Aql ‘inda al-mu‘tazila*, str. 106.

63 Isto, str. 106.

64 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 785.; ‘Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 34.; ‘Abd al-Ġabbār, *Al-Uṣūl al-ḥamsa*, str. 85-86.

65 ‘Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 34.

2.1. Okupacija (*al-ḥiyāza*), specifikacija (*al-iḥtišāṣ*) i javna dobra (*al-mubāḥāt*)

Potreba lica da ostvari vlasništvo nad materijalnim dijelovima prirode i da ih pretvori u imovinu, nakon što ih potčini svojoj moći, kako bi ih moglo kontrolirati i upotrebljavati shodno svojim potrebama i prohtjevima za mu'tazile je legitiman cilj. Oni su smatrali da je to moguće postići na dva načina: okupacijom (*al-ḥiyāza*) i specifikacijom (*al-iḥtišāṣ*).⁶⁶ Prvi način se postiže zaposjedanjem slobodnih dobara (*al-mubāḥāt*), dok se drugi način postiže tako što se specifičnim radom ili stjecanjem (*al-iktisāb*) utječe na prirodu predmeta, tako da se putem njegove prerade i preobrazbe (*al-iṣṭinā'a*) dobiva specifična namjena, drugačija u odnosu na njegovo pređašnje prirodno stanje.⁶⁷ Ipak, mu'tazile su primijetili da jedan dio od dijelova prirode nije pogodan za takvu kontrolu. Sama njihova priroda protivi se da ih se stavi pod privatnu kontrolu, putem privatnog vlasništva. Radilo se o javnim dobrima koja su zaštićena od strane javne vlasti, državnom sankcijom. Ovu vrstu materijalnih dobara (*al-mubāḥāt*) bilo je moguće isključiti iz privatnog vlasništva iz sljedećih razloga: 1) zbog same prirode stvari, jer nisu pogodne za stjecanje vlasništva nad njima i pretvaranje u imovinu koja bi se mogla uskladištiti i s njom raspolagati po vlastitoj želji, već su pogodne samo za individualnu trenutnu upotrebu (vazduh, velike vodene površine, pašnjaci i sl.);⁶⁸ 2) zbog društvene namjene, čija funkcija je od nastanka u sebi nosila ideju javnog, društvenog dobra, koje bi koristilo svim ljudima (vladini uredi, javne ustanove, putevi, plovni kanali i sl.); 3) zbog religijskih ciljeva određenih skupina ili njihovog postojanja u službi religijskih zajednica (džamije, crkve, sinagoge, vakufi, zaklade i sl.).

2.2. Stjecanje koristi od imovine (*al-intifā'*)

Pored pojma vlasništva, mu'tazile su upotrebljavali i pojam iskorištavanja imovine (*al-intifā'*) ili korištenja imovinom. Za razliku od vlasništva, koje u sebi sadrži pravo korištenja imovinom u potpunosti, kao i pravo raspolaganja njome, pravo iskorištavanja imovine može biti i odvojeno od prava vlasništva. To pravo može biti i na imovini u vlasništvu drugog lica. Kako bi do iskorištavanja imovine došlo i kako bi se stekla određena korist, lice mora uložiti trud, napor, jer se rad na imovini smatra osnovom njenog iskorištavanja.⁶⁹ Prema mu'tazilama stjecanje koristi od predmeta je u značenju naslađivanja

66 Isto, str. 34.

67 Isto, str. 49.

68 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 784.

69 'Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 78.

(*al-iltidād*). Dok, opet, naslađivanje znači postizanje neke koristi od predmeta iz strasti za njom.⁷⁰ Svaka korist koja se postigne iskorištavanjem predmeta može biti za osobu zaslužena ili bez zasluge. Korist koja se dobije bez zasluge, truda, spada u povlastice ili privilegije.⁷¹ U ovu vrstu spadaju koristi koje steknemo putem naslijeđa, recimo, i tome slično.⁷² Koristi koje se dobiju iskorištavanjem predmeta, po zasluži, spram uloženog truda ima dvije vrste: ona koja se stječe isključivo vlastitim trudom i one koje se steknu trudom drugih osoba.⁷³ Takve su koristi koje steknemo putem trgovine ili poljoprivrede i sl.⁷⁴ Prema mišljenju mu‘tazila, zaslužena korist, koja je rezultat vlastita truda i ona koja se dobije razmjenom dobara s drugim osobama, spada u kategoriju nadoknade i razmjene. Nema razlike u tome da osoba proda neki predmet i tako dobije izvjesnu sumu kao nadoknadu. Na taj način predmet je izašao iz njenog vlasništva, te je osoba izgubila mogućnost korištenja njime. S druge strane, postoji mogućnost da osoba određeni posao obavi sama i stekne određenu korist na taj način. Prema mu‘tazilama kod korištenja predmeta ne gleda se u sami predmet, već na način na koji se on iskorištava.⁷⁵ Također, mu‘tezile prave razliku kod stjecanja koristi, s obzirom na to da li bi odustajanje od njenog pribavljanja naštetilo osobi ili ne. Ukoliko bi odustajanje od iskorištavanja predmeta naštetilo osobi, ona bi bila dužna učiniti ono što bi od nje otklonilo štetu i pribavilo joj korist. Međutim, ukoliko odustajanje od iskorištavanja predmeta ne bi nanijelo štetu osobi, u tom slučaju joj se ostavlja na dobru volju da predmet iskorištava ili da od toga odustane.⁷⁶

3. Država i državna vlast: pojam državnog poglavara kod mu‘tazila

Država je društveno-politička zajednica, sastavljena od različitih državnih organa koji se nalaze u različitim odnosima između sebe i naspram naroda. Svaka država svoj puni karakter ispoljava preko oblika vladavine na kojem počiva. Mnogo je faktora koji utječu na karakter države kao što su: geografski položaj, stanovništvo, ekonomski stepen razvijenosti, monopol političke sile, političke organizacije i sl. Ipak, valja kazati da ovi faktori ne znače automatski da će se državni aparat razvijati u zadatom pravcu. Varijacije državnih

70 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 785.; Ġārullāh Abū al-Qāsim Maḥmūd ‘Umar az-Zamahṣarī, *Kitāb al-Minhāġ fī uṣūl ad-dīn* (Bayrūt: Ad-Dār al-‘arabiyya li al-‘ulūm, 2007), str. 32.

71 ‘Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 81.

72 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 786.

73 ‘Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 81.

74 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 786.

75 ‘Abd al-Ġabbār, „At-Taklīf“ u: *Al-Muġnī*, str. 82.

76 ‘Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 786.

uređenja su moguće na prostoru koji dijele države s približno istim faktorima koji se ispoljavaju.

Kako oblik vladavine zavisi i od organizacije poglavara države, mu'tazile su smatrali da je neophodno utvrditi ko predstavlja vrhovni državni organ iz kojeg bi se moglo utvrditi gdje leži državni suverenitet. U modernim državama vrhovni državni organ je onaj organ koji u ime naroda vrši suverenu vlast, čija pozicija nije ograničena pravom. U većini slučajeva to je ustavotvorna skupština, koja donosi ustav. U državi u kojoj je na snazi Šeriat, kao izvor prava, njegove odredbe imaju primat nad drugim propisima koji su mu podređeni. Unutar šeriatskog prava razvila se teorija o državnom poglavaru (*al-imām*), koji se ne smatra suverenom, jer je i sam podložan Šeriatu. Prema mu'tazilama, kako to navodi kadija 'Abd al-Ġabbār, državni suverenitet leži u muslimanskoj zajednici (*ġamā'a al-muslimīn*), na koju se oslanja državni poglavar kojeg je narod postavio.⁷⁷ *Al-imām* (državni poglavar) u arapskom jeziku znači osobu koja stoji naprijed, koja je ispred drugih, svejedno da li je tu poziciju zaslužio ili ne. U Šeriatu to je ime za onoga koji ima vlast ili moć u zajednici i koji upravlja javnim poslovima zajednice na način da iznad njega nema moći ili vlasti.⁷⁸ Njegova pozicija državnog poglavara daje mu obavezu više, u odnosu na druge pripadnike zajednice. To podrazumijeva i izvjesne prednadležnosti koje mu stoje na raspolaganju, određene Šeriatom, kako bi mogao vršiti nadzor nad primjenom zakona i usmjeravati zajednicu u pravcu u kojem zahtijeva Šeriat.⁷⁹

Državni poglavar je organ koji predstavlja državu. On se smatra subjektom u svojstvu individualiziranog lica koje predstavlja cjelinu. Predstavljanje države kao subjekta prema drugim subjektima prava državni poglavar vrši na dva načina: prema vani i prema unutra. Kada državni poglavar predstavlja državu prema vani on to čini tako da stupa u odnose s drugim državama. On potpisuje međudržavne ugovore, objavljuje rat ili zaključuje mir ili stupa u saveze s drugim državama.⁸⁰ On također nastupa kao državni poglavar i unutar države na čijem je čelu. Kada nastupa kao državni poglavar unutar vlastite države, on to čini kao šef državne uprave, onaj koji daje snagu zakonskim aktima, koji propisuje sankcije i vrši nadzor nad njihovom zakonitom provedbom, postavlja činovnike i odlučuje o upotrebi vojne sile.⁸¹

Način na koji se bira državni organ bitno određuje i oblik vladavine. Mu'tazile su smatrali da je jedino legitiman put da se dođe do državnog

77 'Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma II“ u: *Al-Muġnī*, str. 166.

78 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 750.

79 'Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma II“ u: *Al-Muġnī*, str. 151.

80 Isto, str. 153.

81 'Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma II“ u: *Al-Muġnī*, str. 156.; 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 750.

poglavara put izbora (*al-iḥtiyār*), što je potvrdila i praksa prilikom izbora Abū Bakra nakon smrti Muhammada, a.s.⁸² Prema mu'tazilama pravo da odlučuje o izboru državnog poglavara ima zajednica (*al-umma*). Državni poglavar, nakon izbora od strane zajednice, s njome sklapa ugovor (*al-'aqd*) o načinu vršenja vlasti.⁸³ Politički autoritet državnog poglavara ovisi o proceduri izbora i obavezivanjem putem ugovora. Mada mu'tazile nisu vremenski ograničili trajanje mandata državnog poglavara, on nije bio neograničen. Do prestanka trajanja mandata državnog poglavara moglo je doći iz razloga spriječenosti lica da obavlja funkciju na koju je izabrano i na koju se obavezalo, zbog fizičke ili psihičke spriječenosti ili moralnog posrnuća.⁸⁴ Ukoliko do toga dođe, mu'tazile su smatrali da je status tako spriječenog lica kao i status mrtve osobe. U ovim prilikama njegov život je ravan smrti, odnosno smatra se da je osoba doživjela političku smrt i smatrat će se mrtvom osobom za obavljanje državnog posla.⁸⁵

Razlog zbog kojeg su mu'tazile smatrali da državni poglavar ne smije biti ograničen u vršenju svoje funkcije jeste njihovo razumijevanje te funkcije kao organa države koji ima političko-upravnu funkciju (*as-siyāsa wa at-tadbīr*), a ne kao fizičkog lica.⁸⁶ Državni poglavar, do koga se došlo putem izbora (*al-iḥtiyār*) i koji je prihvatio državnu funkciju putem ugovora (*al-'aqd*) sa zajednicom muslimana, koji je potvrđen od strane zajednice prisegom na vjernost (*al-bay'a*), osoba je koja je odgovorna za svoje postupke po odredbama šeriatskog prava kao i svaki drugi član zajednice, s tim da vladar ima odgovornost više koja se ogleda u političkoj odgovornosti za organizaciju društva i njegovo upravljanje.⁸⁷

Fizički razlozi koji mogu dovesti do opoziva državnog poglavara jesu oni koji ozbiljno dovode u pitanje njegovo djelovanje, kao što je zarobljeničtvo od strane neprijatelja,⁸⁸ teški invaliditet ili staračka orohnulost. Što se, pak, tiče moralnih razloga, kao što je sklonost razvratu, mu'tazile su smatrali da je to dovoljan razlog za njegov opoziv.⁸⁹ Pod pojmom razvrata oni podrazumijevaju sklonost teškim grijesima, ali i drugim porocima, kao što su nasilje, nepravda, zapostavljanje političke odgovornosti, nepoduzimanje mjera na zaštitu života i imovine ljudi, izdaja i sl.

82 Aḥmad Amīn, *Fağr al-Islām* (al-Qahira: Maktaba an-nahḍa al-mišriyya, 1987), str. 298.

83 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 758.

84 Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Aḥkām as-sultāniyya* (Bayrūt: Al-Maktaba al-'aṣriyya, 2010), str. 27.

85 'Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma II“ u: *Al-Muğnī*, str. 169.

86 Isto, str. 169.

87 Isto, str. 151, 169.

88 Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Aḥkām as-sultāniyya*, str. 30.

89 'Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma II“ u: *Al-Muğnī*, str. 170.

S obzirom na to da su mu'tazile ostali na stajalištu da se do državnog poglavara dolazi putem izbora, te da on sa zajednicom sklapa ugovor o službi, postavlja se pitanje koji oblik vladavine su oni zagovarali. Na ovo pitanje nije moguće dati jednostavan odgovor, s obzirom na to da se sami mu'tazile oko toga nisu izjasnili. Ono što bismo mogli zaključiti, s obzirom na način biranja najvažnijeg državnog organa (državnog poglavara), je da se radi o republikanskom tipu vladavine. Na to ukazuje princip izbora (*al-ihtiyār*) državnog poglavara i njegova podložnost odredbama Šeriatu. Državni poglavar kod mu'tazila nikada nije mogao dostići stepen suverena kojeg su imali monarsi u to vrijeme. Državni poglavar, prema njihovom učenju, ostaje odgovoran za svoje postupke pred zajednicom i Šeriatom, i politički i krivično.⁹⁰

Jedno od pitanja na koje su mu'tazile obratili pažnju bilo je i pitanje uzurpacije pozicije državnog poglavara nasilnim putem (*al-baġy*). Kadija 'Abd al-Ġabbār, kao i većina mu'tazila, smatra da takva uzurpacija nije legalna, niti uzurpator ima legitimitet da zastupa zajednicu muslimana. Prema njemu, zajednica muslimana je dužna svrgnuti uzurpatora na funkciji državnog poglavara, te ponovo uspostaviti zakonitu vlast do koje se dolazi putem izbora državnog poglavara.⁹¹ Na isti način oni vide i uzurpaciju nižih činovničkih funkcija od strane nasilnika, stavljajući u obavezu državnog poglavara da ih u tome spriječi.⁹²

Kadija 'Abd al-Ġabbār, kao i drugi mu'tazile, propisuju još neke uvjete za lice na položaju državnog poglavara, kao što su poznavanje propisa, sposobnost pravnog zaključivanja, hrabrost, pobožnost i sl.

3.1. Svojstva državnih organa kod mu'tazila i njihova podjela

Državni organi na hijerarhijskoj ljestvici mogu se podijeliti prema količini ovlaštenja kojima raspolažu. Takav odnos između njih se naziva hijerarhijskim odnosom. Na samom vrhu hijerarhijske ljestvice, prema učenju mu'tazila, nalazi se najviši državni organ (državni poglavar), koji izdaje zapovijedi svim drugim, nižim državnim organima. Državni poglavar (*al-imām*) istovremeno obezbjeđuje i državno jedinstvo i skladno funkcioniranje cjelokupne državne organizacije. Državni poglavar je organ na kome se donose odluke,⁹³ dok su svi drugi niži organi uglavnom izvršni. Između najvišeg i najnižeg državnog organa nalaze se drugi organi, koji su istovremeno nadređeni nižim i podređeni višim organima, kao što su, recimo, ministarstva

90 Isto, str. 170.

91 'Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma I“ u: *Al-Muġnī*, str. 204.; Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Aḥkām as-sultāniyya*, str. 31.

92 'Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma I“ u: *Al-Muġnī*, str. 203.

93 'Abd al-Ġabbār, *Šarḥ Uṣūl al-ḥamsa*, str. 750.

(*al-wizārāt*) ili uprave (*al-wilāyāt*) i sl. Međutim, i drugi organi, osim organa državnog poglavara, mogu imati ovlasti za donošenje odluka, ali isključivo u domenu svoje nadležnosti, koju im je odredio najviši državni organ, državni poglavar.⁹⁴ Postavlja se pitanje da li je državni poglavar inokosni organ! Po svemu sudeći, kako su to mu‘tazile vidjeli, radi se o inokosnom organu, kome u radu kod donošenja odluka pomaže više lica, koja imaju dovoljne kompetencije i znanja o stvarima o kojima je potrebno donijeti odluku.⁹⁵ Ispod organa državnog poglavara nalaze se ministarstva zadužena za opće poslove iz svog domena, njihova nadležnost je općeg karaktera i svi drugi organi vezani za ministarstvo su im podređeni. Drugi po važnosti su pokrajinski upravitelji čija nadležnost je također općeg karaktera, ali u poslovima koji su im dodijeljeni. Zatim slijede oni organi koji imaju specijalnu nadležnost u općim poslovima, kao što je vrhovni sudija (*qāḍī al-quḍāt*), vojno zapovjedništvo, zapovjedništvo graničnih snaga, poreski inspektorat i ured za prikupljanje zekata i ostalih vjerskih daća. Nakon njih, slijede organi koji imaju specijalnu nadležnost u obavljanju jasno definiranih, specijaliziranih zadataka, kao što su: pokrajinske ili lokalne sudije, niži poreski odjeli ili niži organi za prikupljanje zekata i drugih vjerskih daća, zapovjednici vojnih uporišta i sl.⁹⁶

3.2. Područje javnog prava kod mu‘tazila

Danas je sasvim jasno da podjelu područja prava na javno i privatno nije moguće u potpunosti razgraničiti, s obzirom na to da su norme kojima se uređuju ova dva područja međusobno dodiruju i prepliću. Nekada se smatralo da u javno pravo treba ubrojati sve norme koje štite državni, odnosno opći interes. Na drugoj strani, shodno tome, u privatno pravo treba ubrojati norme koje štite privatni interes. Ipak, došlo se do zaključka da nije moguće povući oštru liniju iz razloga što se država i privatna lica često nalaze u prepletenom odnosu. Često se događa da se i država pojavljuje u pravnom poslu s privatnim licem kao osoba bez imperija moći, dok se istovremeno u nekim slučajevima pojavljuje kao vlast u odnosu na privatno lice.

Ni mu‘tazile nisu u svojoj podjeli područja prava povukli jasnu crtu njihova razgraničenja. Kao što je to bio slučaj s većinom drugih škola, i mu‘tazile su se držali klasične podjele šeriatskoppravne nauke (*al-fiqh*). Sve do kraja V stoljeća među teoretičarima šeriatskog prava vladala je izvjesna nepreciznost pri upotrebi termina kojima se izražavala podjela područja šeriatskog

94 Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Aḥkām as-sultāniyya*, str. 31.

95 ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma - I“ u: *Al-Muḡnī*, str. 201.

96 Detaljno upoznavanje s podjelom državnih organa i njihovom nadležnosti vidjeti kod: Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Aḥkām as-sultāniyya*, str. 33. pa dalje.

prava. Danas je općepoznata podjela pravne nauke (*al-fiqh*) na područja: obredoslovlja (*al-'ibādāt*), pravne poslove (*al-mu'āmalāt*), porodično pravo (*al-munākaḥāt*) i krivično ili kazneno pravo (*al-'uqūbāt*). Ni sami mu'tazile nisu u suštini zauzeli bitno drugačiji stav po pitanju podjele pravne nauke (*al-fiqh*). Ipak neke male razlike se kod njih daju uočiti, kako u korištenju pravne terminologije, tako i kod svrstavanja pojedinih sadržaja unutar područja za koja su se opredijelili.

Jednu od karakterističnih podjela područja šeriatskopravne nauke nalazimo kod mu'tazilijskog autora Abū Sa'īda al-Muḥsina b. Muḥammada b. Karāma al-Ġašmija al-Bayhaqija (u. 493/1100). Ovaj autor u svom djelu *Taḥkīm al-'uqūl fī tašḥīḥ al-uṣūl* ponudio je nešto drugačiju terminološku podjelu područja šeriatskopravne nauke. On ju je podijelio na: obredoslovlje (*al-'ibādāt*), pravne poslove (*al-mu'āmalāt*), spolne odnose (*aḥkām al-furūġ*) i krvni delikt (*aḥkām ad-dimā'*). Ono što se da primijetiti iz njegovog izlaganja jeste da područje pravnih poslova (*al-mu'āmalāt*) sadrži dvije vrste pravnih propisa: propise privatnog i javnog prava. Autor je između njih napravio razliku, tako što je u prvu vrstu privatnog prava ubrojao ugovore (kupoprodaju, zakup, zalog, ostavu ili polog, posudbu, ortakluk, poklon, vakuf, naslijeđe i sl.). Njemu bi se mogao staviti prigovor zbog svrstavanja određenih sadržaja u ovu grupu iz područja javnog prava, kao što je vakuf, ali to u njegovo vrijeme i nije bilo jasno odijeljeno.

Međutim, ono što pada u oči jesu propisi koji se tiču javne vlasti, a koje je on odvojio od poslova privatnog prava, kao što su: propisi o državnoj upravi, sudstvu, procesnom pravu, međunarodnim ugovorima ili propisi o nerezidentnim stanovnicima muslimanske države.⁹⁷ Ipak, valja kazati da ni mu'tazile nisu povukli do kraja jasnu crtu između privatnog i javnog prava, vjerovatno iz istih razloga iz kojih je takvu crtu teško povući i danas. Da se uočiti da su oni i tada primijetili tanku razliku između onih pravnih normi kojima se reguliraju čisto privatni poslovi od onih koje imaju opći karakter, a koje se odnose na funkciju javne vlasti. Bez sumnje, norme kojima se reguliraju propisi političke vlasti: uprave, sudstva, procesnog prava, primjene kaznenog prava i sl., različiti su od propisa privatnog prava, s obzirom na materiju i odnose koje reguliraju.

Na osnove javnog prava ukazao je i kadija 'Abd al-Ġabbār u svom djelu *Al-Muġnī*. U govoru o organu državnog poglavara (*al-imāma*) on se osvrnuo na njegovu funkciju. On smatra da državni poglavar (*imām*), kao nosilac javne vlasti, nakon što stupi na dužnost pored redovnih obaveza ima i one

97 Abū Sa'īd al-Muḥsin b. Muḥammad b. Karāma al-Ġašmī al-Bayhaqī, *Taḥkīm al-'uqūl fī tašḥīḥ al-uṣūl* (Šan'ā': Mu'assasa Imām Zayd b. 'Alī aṭ-ṭaqāfiyya, 2008), aṭ-ṭab'a aṭ-ṭāniya, str. 229.

posebne koje se ogledaju u tome da je dužan da osigura funkciju javne vlasti po odredbama javnog prava.⁹⁸

Prema kadiji ‘Abd al-Ġabbāru, u sferu javnog prava spada primjena kaznenog prava (*al-ḥudūd, al-qišās i at-ta‘zīr*), primjena građanskog prava, suđenje, ubiranje poreza i zekata i njihova podjela kategorijama kojima pripadaju.⁹⁹ Vlada je dužan obezbijediti njihovu primjenu, jer primjena krivičnog prava nije privatna stvar.¹⁰⁰ S obzirom na to da je politička vlast obvezana da djeluje u skladu s principom *naređivanja dobra, a odvrćanja od zla*, kadija ‘Abd al-Ġabbār ističe obavezu po kojoj postoji jasna razlika između onoga što se zove općenito sprječavanje zla (*al-man‘*) i onoga što se zove kažnjavanje (*al-ġazā‘*). Prema kadiji ‘Abd al-Ġabbāru, svi ljudi su zaduženi da sprječavaju zlo, ali su samo vlasti zadužene da kažnjavaju zločince.¹⁰¹

U javno pravo spadaju i propisi procesnog prava, kao što je ispitivanje pravednosti svjedoka.¹⁰² Također, u domenu javnog prava spada i starateljstvo i tutorstvo nad osobama koje nemaju staratelja. To su propisi koji reguliraju starateljstvo nad maloljencima, umobolnim osobama, starim osobama kojima je potrebno izdržavanje ili je potrebno starateljstvo nad imovinom nestale osobe.¹⁰³ U javno pravo po njemu također spadaju i propisi kojima se vrši raspodjela javne imovine (*al-tamalluk*) među strankama, kao i oduzimanje imovine po osnovu šeriatskih propisa (*al-izāla*).

Davanje imovine u vlasništvo licima od strane javne vlasti se odnosi na podjelu ratnog plijena, podjelu prihoda od poreza, podjelu prihoda od zekata onima kojima on pripada, davanje prava na zaposjedanje državnog zemljišta prema propisima šeriatskog prava i sl. Što se pak tiče prava na intervenciju u imovini privatnih lica i to spada u domen javnog prava, kao što je ubiranje zekata, ubiranje poreza, oporezovanje ratnog plijena i rudnih bogatstava i sl.¹⁰⁴ U sferu javnog prava, po kadiji ‘Abd al-Ġabbāru, spadaju i propisi o imenovanju državnih činovnika i njihovim pravima i obavezama, kao što su državni ministri, namjesnici, upravitelji, sudije i sl.

Može se zaključiti iz rasprava koje su vodili mu‘tazile kada je u pitanju područje javnog prava da postoje dvije vrste normi kojima se uređuje područje javnog prava. Na jednoj strani su norme koje uređuju odnose unutar države, prvenstveno funkcioniranje državne vlasti, njena podjela i subordinacija,

98 ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma II“ u: *Al-Muġnī*, str. 151.

99 ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma I“ u: *Al-Muġnī*, str. 202.

100 ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma II“ u: *Al-Muġnī*, str. 152.

101 Isto, str. 153.

102 Isto, str. 154.

103 ‘Abd al-Ġabbār, „Al-Imāma II“ u: *Al-Muġnī*, str. 157.

104 Isto, str. 158.

kao i odnos države i njenih stanovnika kao građana, odnosno privatnih lica. Na drugoj strani su norme koje reguliraju međudržavne odnose. Najčešće se radi o normama običajnog prava i međudržavnim ugovorima koji obavezuju države kao subjekte prava.

Zaključak

Mu'tazile su jedan od najranijih intelektualnih pokreta među muslimanima. To je pokret koji je, prije svega, bio posvećen raspravama o teološkim pitanjima i pitanjima pravne metodologije, a koja su bila u uskoj vezi s teologijom. U njihovim raspravama o osnovama pravne nauke dominiraju teme koje se tiču izvora šeriatskog prava, ali i teme koje se tiču pravnog obaveznika (*al-mukallaf*) i njegovog statusa u šeriatsko pravnom poretku. Također, mu'tazile su u svojim raspravama posvetili dosta pažnje državnim pitanjima, kao što su pitanja državnog poglavara (*al-imām*), funkcioniranje upravne vlasti, podjela vlasti, te norme javnog prava koje je bilo u vezi sa funkcioniranjem državne vlasti. Većina zaključaka do kojih su došli zasnivala se na njihovom učenju o čovjeku kao razumnom biću, koje stvara svoja djela, koje posjeduje slobodnu volju, koje kao obaveznik ima slobodu izbora da čini ili ne čini ono što se od njega traži i koji je odgovoran za svoje postupke. Mu'tazile su smatrali da su prirodna prava vezana za lice kao ljudsko biće i da su neodvojiva od njega kao Božiji dar (*an-ni'ma*). Čini se da su mu'tazile napravili razliku između ljudskog bića i osobe. Ljudsko biće su oni posmatrali kao lice kojem su pripisivali prirodno stanje. Takvo ljudsko biće koje kroz stjecanje pojedinih osobenosti koje veže za svoju ličnost, kao što su moć, nagon, sredstvo, znanje, izbor i napor postaje osoba sposobna da preuzima obaveze (*mukallaf*). Uz to su smatrali da se za lice kao osobu vežu izvedena prava i obaveze, čiji osnov utvrđuje zajednica putem konsenzusa ili kvalificirane većine i nameće ih kao društvene norme ponašanja. Prema mišljenju mu'tazila osoba (*mukallaf*) je nosilac privatnih prava i obaveza dok je narod (*umma*) nosilac suverenog prava na izbor državne vlasti, koja putem državnog poglavara nameće propise koji po svojoj prirodi predstavljaju administrativne zakone, ali koji su također obavezujući kao i šeriatske norme. Ako mu'tazile i nisu prvi ukazali na postojanje različitih izvora pravnih normi oni su sigurno prvi koji su u teorijskom smislu dali objašnjenja za njihovo postojanje i pojavu.

**Basics of Personal Status and Public Law in Mu‘tazilah
(rationalist school of Islamic theology)**

Abstract

In this paper, we wanted to explore the possibilities that were offered by natural and legal doctrine in the development of the ruling adopted by Mu‘tazilah. Teaching on God’s justice for them is not just a speculative question; it is in a most concrete way transformed into a question of justice, i.e. righteousness that derives out of a universal question of justice. For them, justice is universal while righteousness is a relative category. They think that the law must realize justice and that sharia law represents an equitable ruling aspiring for the ideals of righteousness. The basis of private law is a person with individual rights such as life, property, family, while public law is based on public interest expressed within socio-political community, through state government.

Key words: natural law, personal status, public law, rights and obligations, property, family, state.