

## Ljudska prava u islamskoj pravnoj nauci: zašto bi svako ljudsko biće trebalo biti nepovredivo?<sup>1</sup>

*Recep Şentürk*

Po raznolikosti svojih vjerskih zajednica, muslimanski srednjovjekovni gradovi kao što su Istanbul, Jerusalem, Bagdad, Semerkand, Buhara i Kairo izgledali su poput savremenog New Yorka, San Franciscu, Berlina, Pariza i Londona. Nasuprot tome, evropski gradovi tokom srednjeg vijeka bili su prilično uniformni, obično s jednom dominantnom kršćanskom denominacijom. To se, manje-više, nastavilo sve do druge polovine devetnaestog stoljeća. Od tada su se zapadni gradovi vidljivo pretvorili u kozmopolitske gradske centre, bivajući dom raznolikim vjerama i etničkim grupama.

Šta je to što je muslimanske srednjovjekovne gradove činilo sličnim modernim kozmopolitskim centrima? Tvrdim da je to bila činjenica da su funkcionirali u skladu s odredbama islamske pravne nauke u pogledu univerzalnih ljudskih prava, posebno kad je riječ o slobodi vjere. Ovaj je nalaz iznenađujući, imajući u vidu nizak nivo vjerskih sloboda u mnogim većinski muslimanskim narodima današnjice i sugerira da bi vraćanje te klasične islamske tradicije moglo imati ogroman globalni značaj.

U svojim prethodnim istraživanjima pokazao sam da je nepovredivost ljudskih bića (*'isma el-ademijjin*) bila jedno od najosnovnijih načela islamskog prava i etike.<sup>2</sup> ovom radu želio bih istražiti razlog zašto je to bilo tako ili, jasnije rečeno,

1 Naslov izvornika: Recep Şentürk, "Human Rights in Islamic Jurisprudence: Why Should All Human Beings be Inviolable?", u: *The Future of Religious Freedom: Global Challenges*, Allen Hertzke (ur.), (Oxford: Oxford University Press, 2013), str. 290–311. Prijevod: Elmina Mušinić.

2 Recep Şentürk, „Sociology of Rights: Inviolability of the Other in Islam between Communalism and Universalism“, u *Contemporary Islam*, ur. Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer i Meena Sharify-Funk (New York: Routledge, 2006), str. 24-49; Recep Şentürk, „Sociology of Rights: I Am Therefore I Have Rights. Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives“, u *Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts*, ur. Mashood A. Baderin, Lynn Welchman, Mahmood Monshipouri i Shadi Mokhtari (New Delhi: Global Media Publications 2006); Recep Şentürk, „Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen“, u *Islam and Human Rights*, ur. Shireen T. Hunter

na koji su način univerzalna ljudska prava bila utemeljena u islamskoj pravnoj nauci. Paradoksalno, stara tradicija zagovaranja univerzalnih ljudskih prava u islamskoj pravnoj nauci danas je gotovo potpuno zaboravljena, dok muslimanski svijet pati od ovisnosti o Zapadu kad je riječ o ljudskim pravima.

Pokušat ću odgovoriti na sljedeće pitanje: Zašto bi, prema islamskoj pravnoj nauci, svako ljudsko biće trebalo biti nepovredivo? Kao što sam demonstrirao u svojim prethodnim radovima, muslimanski pravници su podijeljeni kad je riječ o ljudskim pravima. Jedna grupa, predvođena šafijskom pravnom školom, zagovara samo građanska prava, odnosno prava koja je građanima posebno dodijelila država. Druga grupa, predvođena hanefijskom pravnom školom, zagovara prava za sva ljudska bića, bez obzira na urođene, naslijeđene ili stečene karakteristike, kao što su spol, rasa, religija i državljanstvo. U mom su fokusu ovdje upravo ovi „univerzalistički“ muslimanski pravници koji ljudska prava temelje u klasičnoj islamskoj pravnoj nauci. Pregledom odabranih radova od Ebu Hanife (umro 767. godine) do Huseyina Kazima Kadrija (umro 1934. godine) pokazat ću kontinuitet univerzalne tradicije ljudskih prava u islamskoj pravnoj nauci od osmog stoljeća sve do ere pravne sekularizacije u muslimanskom svijetu početkom dvadesetog stoljeća. Nakon što je pravna sekularizacija prekinula intelektualne veze s islamskom pravnom tradicijom, muslimanski svijet je ili postao ovisan o zapadnjačkom diskursu o ljudskim pravima ili mu se suprotstavljao. Zaključit ću iznošenjem objašnjenja za ovaj sudbonosni diskontinuitet.

Klasična islamska pravna nauka prihvatila je nepovredivost ljudskih bića još od vremena Poslanika Muhammeda (umro 632. godine), prije petnaest stoljeća. Međutim, klasični muslimanski pravници nikad nisu tvrdili da su oni utemeljitelji ideje o univerzalnim ljudskim pravima. Naprotiv, tvrdili su da nepovredivost ljudskog bića prihvataju sve religije još od Adema. Dakle, to je univerzalno pravilo koje čini temelj svih pravnih sistema u prošlosti i sadašnjosti. Shodno tome, prava koja pokrivaju nepovredivost nazivali su aksiomatskim pravima (*darurijjat*), temeljima ili temeljnim vrijednostima (*usul*) i univerzalnim pravima (*kullijjat*), što uključuje pravo nepovredivosti života, imetka, razuma, religije, porodice i časti. Ovi principi, koji čine poseban set zakona u islamskom pravu, predstavljaju zajedničku osnovu između islamskih i neislamskih pravnih sistema. Prema islamskoj pravnoj nauci, propisi u ovoj kategoriji nisu podložni abrogaciji (*nash*) pošto su univerzalni i nadilaze vrijeme i prostor, za razliku od drugih pravnih propisa koji se mogu mijenjati u različitim religijama, ovisno o vremenu i geografskom prostoru.

---

i Huma Malik (Washington, D.C.: Center for Strategic & International Studies, 2005), str. 67-99; Recep Şentürk, „Sociology of Rights: Human Rights in Islam between Communal and Universal Perspectives“, *Muslim World Journal of Human Rights*, 2, no. 1 (2005): 1-30; Recep Şentürk, „Adamiyyah and Ismah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in the Classical Islamic Law“, *Turkish Journal of Islamic Studies*, 8 (2002): 39-70. Vidjeti također moju knjigu na turskom, *İslam ve İnsan Hakları: Sosyolojik ve Fikhi Yaklaşımlar* (Istanbul: Etkilesim yayıncılık, 2007).

Ovaj pristup omogućava da se opravdaju univerzalna ljudska prava na osnovu vječnog značaja. U isto vrijeme pokazuje da su klasični muslimanski pravници proizveli neekcepcionalističku pravnu nauku i pravnu filozofiju.

Tvrđnja o islamskom ekcepcionalizmu bila bi u suprotnosti s islamskim samopoimanjem i načinom na koji se islam predstavlja u Kur'anu i riječima Poslanika Muhammeda.

Islam sebe vidi kao obnovitelja vječne religije koja postoji od nastanka svijeta, radije nego kao novu religiju. Svi raniji poslanici u Kur'anu su spomenuti s velikim poštovanjem, uključujući Adama, Nou, Mojsija i Isusa. Od muslimana se traži da vjeruju u sve poslanike, a posebno poštovanje iskazuju Djevici Mariji, po kojoj je nazvana i jedna sura u Kur'anu. Dakle, islam sebe predstavlja kao autentični nastavak prethodnih nebeskih religija, radije nego kao njihovu zamjenu. Iz ovog razloga tvrđnja da je islamsko pravo prvo koje je zagarantovalo univerzalna ljudska prava bila bi u suprotnosti s konceptom religije i prava u islamu. Ovaj pristup je potpuno suprotan eurocentričnom ekcepcionalizmu, koji tvrdi da su se univerzalna ljudska prava prvi put pojavila u evropskoj sekularnoj pravnoj kulturi. Klasični islam prioritet daje naglašavanju zajedničkog polazišta i kontinuiteta među religijama radije nego religijskoj inovaciji.

Civilizacije dijelim u dvije grupe: otvorene i zatvorene. Otvorena civilizacija ne posmatra sebe kao jedinu civilizaciju. Ona poštuje druge civilizacije i podržava svjetski poredak koji omogućava suživot više civilizacija. Nasuprot tome, zatvorena civilizacija sebe vidi kao jedinu pravu civilizaciju i pokušava eliminisati sve druge kulture kako bi uspostavila svjetski poredak s jednom dominantnom civilizacijom. Klasični islam pripada prvoj kategoriji, pošto je uspostavio otvorenu civilizaciju koja se protezala od Andaluzije do Indije, a gdje su muslimani, kršćani, Jevreji, budisti, hinduisti i zoroastrijanci živjeli zajedno.

Shodno tome, može se reći da su muslimani u srednjem vijeku iskusili ono što je Zapad doživio tek nedavno. Ovaj historijski fenomen priziva pitanje: Zašto su muslimani uspostavili otvorenu civilizaciju tokom srednjeg vijeka, kad je većina drugih religijskih grupa uspostavljala zatvorene civilizacije? Kako su muslimani mogli prihvatiti pripadnike različitih civilizacija u okviru svog državnog uređenja? Drugim riječima, na kojoj je pravnoj i političkoj infrastrukturi bio zasnovan civilizacijski pluralizam?

Moj odgovor na ovo pitanje dolazi iz islamske pravne nauke, koja je zagarantovala ljudska prava svim ljudima, bez obzira na njihovu religiju i civilizaciju. Poznato je da islam osigurava ljudska prava za ljude Knjige. Ono što je manje poznato je da univerzalistička islamska pravna tradicija ista prava daje svim ljudskim bićima, bez obzira na njihovu religiju. Konkretni historijski dokaz za ovo je slučaj Indije, gdje su budisti i hinduisti uživali ista prava koja su kršćani i Jevreji uživali u Andaluziji. Da je islamsko pravo osiguravalo ljudska prava samo za ljude Knjige, budistima i hinduistima ne bi bila data ova prava koja su uživali stoljećima pod islamskom vlašću.

Islamsko pravo je garantovalo ljudska prava dopuštajući pravni pluralizam, koji se može posmatrati kao proširenje slobode vjere, pri čemu vjerske zajednice mogu prakticirati svoje tradicionalne zakone ako to žele. Ovo je poznato kao osmanski *millet sistem*. Prije sekularizacije vjersko pravo je bilo važan dio religije. Oduzimanje prava ljudima da prakticiraju zakone svoje religije predstavljalo bi izvor nezadovoljstva među pojedincima koji svoje ponašanje temelje na religijskim normama. Zbog toga je islamsko pravo „otvoreno pravo”, u smislu da dopušta ne samo paralelnu koegzistenciju više islamskih pravnih škola (*mezahib*), već i primjenu neislamskih pravnih koncepta u isto vrijeme i u istom društvu.

Na ovom mjestu ću spomenuti još jednu značajnu karakteristiku islamskog prava: ono pripada zapadnoj pravnoj tradiciji, jer je islam dio zapadne abrahamske vjerske tradicije, uz judaizam i kršćanstvo. Poznato je da historičari religije islam stavljaju u kategoriju zapadnih religija u odnosu na istočnjačke religije. Prema tome, bilo bi nekonzistentno islamsko pravo ne smatrati dijelom zapadne pravne tradicije. Pored zajedničkih historijskih korijena, islamsko pravo ima mnogo zajedničkog s jevrejskim, kršćanskim i rimskim pravom, kao i sa savremenom zapadnom pravnom naukom. Ovim se ne poriče da se ono značajno razlikuje od jevrejske, kršćanske, rimske i moderne sekularne pravne nauke, ali jedna od značajnih oblasti u kojoj klasično islamsko pravo odražava važne zajedničke tačke s modernom zapadnom pravnom tradicijom je oblast univerzalnih ljudskih prava. Ovo se može pripisati činjenici da svi oni imaju isto porijeklo, iz iste abrahamske pravne tradicije.

Da bismo razumjeli islamsku kozmopolitsku tradiciju moramo istražiti korijene univerzalnih ljudskih prava i temeljnih sloboda u učenju Poslanika Muhammeda i načinu na koji su kasnije generacije muslimanskih pravnika gradile na njegovom naslijeđu i sistematizirale ga. Ovo istraživanje će pokazati kontinuitet univerzalističke tradicije u islamskoj pravnoj nauci sve do 20. stoljeća.

## Oproštajni govor Poslanika Muhammeda: univerzalizacija ljudskih prava

Poslanikov Oproštajni govor<sup>3</sup> živo ilustrira njegov doprinos razvoju ljudskih prava i na koji je način postavio temelje ideje o univerzalnim ljudskim pravima u svijetu u kojem je prije toga dominirala plemenska pripadnost.<sup>4</sup> Ovaj govor je održao velikoj grupi ljudi tokom svog posljednjeg hodočašća Kabi, na Arefatu, nekoliko

3 U arapskom je poznat kao *hutbetul-veda*. Citiran je u mnogim hadiskim zbirkama. Buharijev Sahih spominje govor i citira njegov dio. Vidjeti: El-Buhari, hadisi 1623, 1626, 6361. Muslimov Sahih se također referira na ovaj govor u hadisu 98. Imam Tirmizi govor je spomenuo u hadisima 1628, 2046, 2085. Imam Ahmed ibn Hanbel u svom Musnedu, hadis 19774, donio je najdužu i vjerovatno najpotpuniju verziju ovog govora.

4 Još jedan značajan dokument koji bi trebalo zapamtiti u ovom kontekstu je *Vesika*, Medinski ustav iz doba vladavine Poslanika Muhammeda, koji se smatra prvim pisanim ustavom na svijetu utemeljenim na konsenzusu sljedbenika različitih religija u cilju formiranja pluralističke države.

mjeseci prije svoje smrti, odatle naziv Oproštajni govor. U svom Oproštajnom govoru Poslanik Muhammed je rekao:<sup>5</sup> „O, ljudi! Vaš život, vaš imetak i vaša čast nepovredivi su sve dok se ne sastanete s vašim Gospodarem, baš kao što je nepovrediv ovaj sveti dan, u ovom svetom mjesecu, u ovom svetom gradu. Jesam li prenio božansku poruku? O Allahu, budi mi svjedok!”<sup>6</sup>

Ova poruka govori o nepovredivosti života i imetka. U izvornoj arapskoj verziji termin *haram* koristi se da ukaže na nepovredivost i svetost. Taj termin je korišten i u predislamskom periodu i to za ljudska bića, vremenske periode (mjesece, dane), mjesta (Meka) i predmete (idoli u Kabi). Naprimjer, *eš-šebrul-haram* znači „nepovredivi mjesec“, *el-mesdžidul-haram* znači „nepovredivi hram“. Prije islama Arapi su četiri mjeseca smatrali svetim i nepovredivim: *muharrem*, *zul-ka'de*, *zul-hidždže* i *redžeb*<sup>7</sup>. Tokom ovih mjeseci, u skladu s arapskim običajima, ljudi su bili nepovredivi. Također, prema arapskim običajima Kaba je bila sveto mjesto gdje su ljudska bića bila nepovrediva. Ljudska nepovredivost tokom predislamskog perioda bila je ograničena na vrijeme i prostor. Ovo ograničenje bilo je odstupanje od zakona koje je postavio Abraham, graditelj Kabe. Za Arape je takva ograničena vladavina prava, mira i sigurnosti bila potrebna kako bi omogućili hodočašće i trgovinu u Meki, što im je bilo neophodno za sticanje prihoda. Ljudi su bili nepovredivi jedino u prostoru Kabe (*mesdžidul-haram*) i tokom četiri sveta mjeseca. Ovo je moćnim arapskim plemenima dopuštalo da u ostatku godine nameću svoju volju bez pravnih i moralnih ograničenja. Pošto bi potpuna anarhija izazvala ekonomski kolaps, poštovali su četiri sveta mjeseca u kojima su se trgovačke i vjerske aktivnosti mogle obavljati u miru.

Svojom izjavom Poslanik Muhammed je poništio ova vremenska i prostorna ograničenja, univerzalizirajući nepovredivost čovjeka u svakom vremenu i na svakom mjestu. Ovo je bila revolucija protiv arapskih običaja i lako se moglo desiti da je zajednica odbaci. Poslanik Muhammed je naglasio naredbu u svom obraćanju, kao i vrijeme i mjesto gdje je ona izgovorena. Govor je održan tokom *hadža*, koji se dešavao u svetom vremenu i na svetom mjestu i on je ponovio naredbu nekoliko puta u nekoliko prilika. Također je jasno naglasio da je to Božija naredba i da je Bog svjedok da ju je Poslanik Muhammed prenio ljudima. Šta je tačno Poslanik Muhammed uradio izgovarajući ove riječi? I šta je taj narativ značio poslije njegove smrti? Postoje dva suprotstavljena odgovora među muslimanskim pravnicima koja pokazuju ulogu posredovanja između narativa i njegovog značenja u praksama koje su uslijedile.

5 Buhari, *Hadž*, 132; *Megazi*, 77, 78; Muslim, *Hadž*, 132, 147, 283; *Kasama*, 26; *Džihad*, 20; Ebu Davud, *Menasik*, 56, 77; Talak, 40; Tirmizi, *Džuma*, 80; *Rada*, 11; *Tefsir*, 10; *Menakib*, 32; Ibn-Madže, *Menasik*, 63, 76, 84; *Sadaka*, 9; Darimi, *Mukaddima*, 24; *Menasik*, 34, 84; Ahmed ibn Hanbel, V, 30; Ibn Hišam, IV, 275-76; Jakubi, II, 109-10; Hamidullah, *El-Vesaik*, str. 360-68.

6 Za cjelokupni prijevod na engleskom jeziku koji je uradio Nuh Ha Mim Keller vidjeti: <http://muslimcanada.org/farewell.htm>, pristupljeno 26. maja 2012.

7 Kur'an kaže da su moćna arapska plemena ponekad mijenjala utvrđeni redoslijed mjeseci kako bi zaobišli zabranu ratovanja tokom ovih mjeseci. Ova praksa se zvala *nasi'* (Et-Tevbe, 27).

Pojednostavljeno, pitanje koje je podijelilo muslimanske pravnike je: Na šta je Poslanik Muhammed mislio kad je rekao „O ljudi“? Da li je mislio samo na muslimane ili na sva ljudska bića? Da li je u potpunosti poništio granice među ljudskim bićima ili je povukao granicu između muslimana i nemuslimana? Tehnički gledano, da li je želio udariti temelje univerzalnih ljudskih prava ili građanskih prava? Kasnije generacije muslimana, posebno pravnici, na različite su načine tumačili namjere Poslanika Muhammeda u Oproštajnom govoru. Pojavila su se dva glavna pravca među muslimanskim pravnicima, „univerzalistički“ i „komunalistički“.

Čovječanstvo u cjelini je nepovredivo, tvrdili su pravnici univerzalisti. Oni su smatrali da je Poslanik Muhammed, kad je rekao „O ljudi!“ (*Ja ejuhen-nas*), mislio na sva ljudska bića na svijetu, bez obzira na religiju, spol, boju ili rasu. Iz ove perspektive, Poslanik Muhammed je udario temelje univerzalizma. Ovakav stav su zauzeli univerzalistički pravnici, posebno oni iz hanefijske pravne škole, koji su zagovarali univerzalističku nepovredivost ljudskih bića. Za njih su život, imetak i čast svih ljudskih bića sveti i nepovredivi zato što je to zakon koji je uveo Zakonodavac (*šari*), Poslanik Muhammed. Međutim, nisu se svi pravnici složili s tim, neki su smatrali da je Poslanik Muhammed, kad je rekao „O ljudi“, podrazumijevao samo muslimansku zajednicu. Iz ove perspektive, Poslanik Muhammed je tako opravdao komunalizam. Drugim riječima, njegova vizija islamskog prava bila je utemeljena na konceptu građanskih prava koji je garantovao prava samo državljanima određene države. U skladu s tim, komunisti muslimani ovu izjavu Poslanika Muhammeda prevode: „O ljudi! Kao što je nepovrediv ovaj sveti dan, u ovom svetom mjesecu, u ovom svetom gradu, neka vam bude svet i nepovrediv i život, imetak i čast svakog muslimana.“<sup>8</sup> Jasno je kako je ova interpretacija korištena za opravdavanje komunalističkog argumenta, jer su svi u publici bili muslimani.

Bez obzira na to, muslimani su Oproštajni govor nanovo otkrili i stavili u novu upotrebu u znak podrške Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima Ujedinjenih nacija iz 1948.<sup>9</sup> Iz ove savremene perspektive poslanik Muhammed je tada predstavio prvi dokument o ljudskim pravima. Među prvima je ovaj stav iznio Muhammed Hamidullah.<sup>10</sup> Ovakav stav vrlo je popularan među muslimanima

8 „The Last Sermon of the Prophet,” <http://www.soundvision.com/info/hajj/lastsermon.asp>.

9 Za korištenje Oproštajnog govora kao prvog islamskog dokumenta o ljudskim pravima vidjeti sljedeće izvore: Ahmed Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi* (Istanbul: OSAV, 1997); Haydar Baş, *Veda Hutbesi'nde İnsan Hakları* (Istanbul: İcmal yayınları, 1994); M. Emin Demirçin, „Hz. Peygamber'in Getirdiği İnsan Hakları“, u *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları* (Ankara: TDV, 1996) 155-61; Osman Eskicioğlu, „Veda Hutbe'sinin İnsan Hakları Yonunden Kısa Tahlili“, u *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları* (Ankara: TDV, 1996), 125-30; Osman Eskicioğlu, *İnsan Hakları Alanında Temel Belgeler* (Istanbul: Nun Yayıncılık, 1996); Muhammed Hamidullah, „İslam'da İnsan Hakları“, u *İslam ve İnsan Hakları*, prijevod Tahir Yucel i Şennur Karakurt (Istanbul: Endülüs Yayınları, 1995), 147-52; Hayreddin Karaman, *İslam'da İnsan Hakları* (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

10 Hamidullah, „İslam'da İnsan Hakları,” 147-52.

današnjice. Naprimjer, Nuh Ha Mim Keller koristi podnaslov „Islamska povelja humanizma” u svom prijevodu „Oproštajnog obraćanja časnog Poslanika Muhammeda, s.a.v.s.“. Tahir Mahmood, indijski muslimanski profesor islamskog prava, Oproštajni govor također interpretira u modernom kontekstu. Njegov univerzalistički pristup odražava se u prijevodu „Ja ejjuhen-Nas“ kao „O čovječanstvo!“. „O čovječanstvo! Arap nema prednost nad nearapom niti nearap nad Arapom, bijelac nema prednost nad crncem niti crnac nad bijelcem, bogati nema prednost nad siromašnim niti siromašni nad bogatim, svi ste vi potomci Ademovi, a Adem je od zemlje stvoren.“<sup>11</sup> Tahir Mahmood Oproštajni govor naziva „Deklaracija jednakosti čovječanstva“. Ovaj stav je promoviran da služi za dvije svrhe, kao odbrana islama i kao razlog za poboljšanje poštovanja ljudskih prava u muslimanskim društvima. U svakom slučaju, mnogi muslimani su Oproštajni govor stavili u ovu novu upotrebu. Mogu se pronaći brojni primjeri za to, prevedeni na različite jezike i dostupni na internetu. Moj cilj ovdje nije pružiti iscrpnu listu onih koji su Oproštajni govor koristili kao prvu deklaraciju o ljudskim pravima, već navesti nekoliko primjera koji demonstriraju otvorenost hadisa za nove upotrebe i interpretacije u skladu s promjenama konteksta. Kroz brojne generacije univerzalistički pravници su učenja i praksu Poslanika Muhammeda tumačili kao temelje univerzalnih ljudskih prava u islamskom pravu, nasuprot komunalističkim pravnicima, koji su ista ta učenja koristili kao temelj građanskih prava. Ovo ukazuje na to da njegovo naslijeđe, kao i naslijeđe svih velikih učitelja, dopušta različita tumačenja. Međutim, pošto je fokus ovog rada na utemeljenju univerzalnih ljudskih prava, ja ću istraživati radove vodećih hanefijskih pravnikâ (nikako ne tvrdeći da će svi biti obuhvaćeni), uglavnom iz formativnog perioda kad su univerzalna ljudska prava bila utemeljena u islamskom filozofskom i konceptualnom okviru.

## Dabusi (umro 1039. godine): Božija prava ne mogu biti ostvarena bez ljudskih prava

Dabusi je jedan od prvih koji su teoretizirali univerzalnost ljudskih prava. Trebali bismo ga posmatrati kao kariku u lancu koji počinje s Ebu Hanifom i njegovim učenicima, jer je bio povezan s hanefijskom pravnom školom. Dabusijeve stavove o univerzalnim ljudskim pravima najbolje ilustrira sljedeći citat:

Ljudsko biće (*ademi*) stvoreno je isključivo uz ovaj savez (s Bogom) i pravni subjektivitet (*zimma*); nemoguće je misliti da je stvoreno drugačije. Ljudsko biće je stvoreno isključivo s mogućnošću da mu budu data zakonska /javna prava (*hukukuš-šer'i*): nemoguće je misliti da je stvoreno drugačije. Također,

11 Vidjeti: Tahir Mahmood, „Human Rights in Islamic Law“ (New Delhi: Genuine Publications, 1993).

Ljudsko biće je stvoreno slobodno i s pravima; nemoguće je misliti da je stvoreno drugačije. Razlog zašto su ovi plemeniti darovi (*kerameti*) i pravni subjektivitet (*zimma*), dati ljudskim bićima jeste to što su oni odgovorni za ispunjavanje „Božijih prava“ (*hukukullah*).<sup>12</sup>

Ovaj odlomak, prije svega, pokazuje da Dabusi prihvaća postojanje dva temeljna prava koja su univerzalno data svim ljudskim bićima: sloboda i pravni subjektivitet. Međutim, Dabusi govori i o drugim pravima, bez njihovog specifičnog imenovanja. On naglašava važnost ovih prava do te mjere da bi, za njega, stvaranje ljudskih bića bez njih bilo nezamislivo. Za Dabusija, pravo na pravni subjektivitet je preduvjet da ljudska bića imaju druga zakonska prava i dužnosti.

Njegov pristup temeljnim pravima jasno odražava ideju o „inherentnim pravima“ i „od Boga danim pravima“. Ovo je značajno zato što pokazuje da Dabusi ne prepoznaje državnu vlast kao izvor temeljnih prava. Umjesto toga, za njega se temeljna ljudska prava stiču rođenjem i potiču od Boga. Posljedica ovog pristupa je da država ne može oduzeti ova prava pojedincima, jer im ih država nije ni dodijelila. Niti su prava utemeljena na ugovoru države i građana, što je slučaj u šafijskoj pravnoj školi. Jasno je da ovaj odlomak prikazuje različit način utemeljenja univerzalnih ljudskih prava. Za Dabusija, temeljna univerzalna ljudska prava data su ljudskim bićima kako bi mogli ispunjavati „Božija prava“. Božije pravo je da bude obožavan i da mu se pokorava. Termin „Božija prava“ suprotan je terminu „prava ljudskih bića“ (*hukukul-ibad*). Javna prava također se smatraju Božijim pravima, pošto žrtvi nije dopušteno da oprostí prekršitelju. Prema Dabusiju, Božija prava u odnosu na ljudska bića ne mogu biti ispunjena bez temeljnih ljudskih prava. Ovaj stav možemo prevesti u savremenu terminologiju na ovaj način: ljudska prava su preduvjet za slobodu vjere. Tačnije, ljudska bića trebaju imati slobodu i pravni subjektivitet kako bi mogli ispuniti svoje dužnosti, odnosno Božija prava kod sebe.

## Sarahsi (umro 1090. godine): Bog je dodijelio pravo na nepovredivost, slobodu i imetak

Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sahl es-Sarahsi (umro 490. po h.) među prvim je učenjacima koji su na sistematičan način diskutirali filozofiju i metodologiju hanefijske pravne nauke. On je autor vrlo cijenjenih djela *Usul es-Sarahsi* (doslovno: *Sarahsijeva metodologija*) i *El-Mebsut* (doslovno: *Detaljna knjiga*). Sarahsi je poznat kao učenjak koji je sistematizirao radove učenjaka iz prethodnih generacija, kao što su radovi Muhammeda Hasana eš-Šejbanija, Dabusija i

12 Abu Zaid Abdullah ibn Umar ibn Isa al-Dabusi, *Taqwim al-Adillah fi Usul al-Fiqh*, 1421 (Bejrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), 417.

Bazdavija. Prema Sarahsiju, što vrlo detaljno obrazlaže u svom *Usulu*, Bog se obraća svim ljudima i smatra ih odgovornim, uključujući i nemuslimane, jer je Poslanik Muhammed poslan cijelom čovječanstvu. Bog poziva svakoga da vjeruje (*el-iman*) i da ponese teret odgovornosti zato što je čovjek i što uživa prava koja iz toga proizlaze. To znači da Bog svakoga smatra jednakim u islamskom pravu. U Kur'anu Bog naređuje Poslaniku Muhammedu: Reci: „O ljudi, ja sam svima vama Allahov poslanik“. Ovaj poziv bez sumnje uključuje sva ljudska bića, čak i nemuslimane.<sup>13</sup>

Sarahsi tvrdi da ovaj božanski poziv ima značajne implikacije. To što im se Bog obraća ljudskim bićima daje poseban status. Daje im pravo na pravnu sposobnost (*el-ehlijje*) na univerzalnom nivou. Pošto im se Bog svima obratio, svako ljudsko biće ima jednaka prava i dužnosti po rođenju. Prema Sarahsiju, božanski poziv pokriva tri polja: vjeru, kazneno pravo i kupoprodaju i obrede. Odbacivanje vjere u sadržaju božanske poruke, iako je ona najvažniji dio božanskog poziva, ne oslobađa pojedinca prava i odgovornosti u drugim poljima. Kao rezultat primanja božanskog poziva (*hukmul-hitab*), čak i ako ne priznaju da je to božanska poruka, islamsko kazneno pravo primjenjivo je na nemuslimane koji žive pod islamskom vlašću. Zakoni vezani za kupoprodaju su također primjenjivi na njih. Kao i za ostale propise, islamski pravni učenjaci jednoglasno prihvataju da će nemuslimani na Sudnjem danu biti pitani za to što ih nisu poštovali. Hasan eš-Šejbani je u svojem djelu *Sijarul-Kebir* napisao: „Ko god negira propis iz propisa islamskog prava odbacio je značenje izjave da ‘nema Boga osim Allaha’“.<sup>14</sup>

Svrha Božijeg poziva ljudima je da ih iskuša (*ibtıla*), što može biti aktualizirano jedino ako oni koji su pozvani imaju slobodnu volju (*ibtijar*) i slobodu (*hurrije*) da je provedu. Sarahsi piše:

Zabrana zahtijeva uzdržavanje od zabranjenog kroz djelovanje koje se pripisuje zaslugama ljudskog bića (*kasb*) i njegovoj slobodnoj volji jer je zabrana ispit sličan naredbi. Ispit može biti proveden jedino ako ljudsko biće ima slobodan izbor.

On naglašava pitanje slobode rekavši da, čak i ako ljudi izvršavaju ono što im je naređeno i suzdržavaju se od onoga što im je zabranjeno, ako nemaju prava na drugačiji izbor, to nije ono što je Božija namjera, jer nema ispita (*ibtıla*).<sup>15</sup> Sloboda da se odabere suprotno ono je što izvršavanje božanskih naredbi čini vrlinom. Djelo mora biti izbor pojedinca njegovom slobodnom voljom.

S ovim pitanjem je povezana i šteta koju ljudima nanose životinje. Pošto Božiji poziv nije upućen životinjama i one nemaju slobodnu volju, pravna prosudba se ne može primijeniti na njihove postupke. Muhammed eš-Šejbani je rekao da postupci životinja ne podliježu pravnom kažnjavanju (*beder*), za razliku od roba, čiji se postupci mogu pravno tretirati.<sup>16</sup> U skladu s tim, ako kamila

13 Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl al-Sarakhsi (d. 490 ah), *Usul al-Sarakhsi*, ur. Abu al-Wafa al-Afghani (Istanbul: Kahraman yay, 1984).

14 Sarakhsi, *Usul*, str. 73.

15 Sarakhsi, *Usul*, str. 86-88.

16 Sarakhsi, *Usul*, str. 326.

povrijedi nekoga, vlasnik se ne može kazniti za to. Činjenica da on ima pravo na nepovredivost imovine (*'isma*) i pravo na imovinu ne čini ga odgovornim za postupke njegove životinje.<sup>17</sup>

Sarahsi je posebno poglavlje posvetio pitanju pravne sposobnosti svih ljudskih bića, koja ljude kvalificira da prihvate prava i obaveze<sup>18</sup> i nameće im preuzimanje odgovornosti.<sup>19</sup> To je diskusija o tome zašto je svako ljudsko biće (*el-ademi*) kvalificirano za pravnu sposobnost (*el-ehlijje*) za zakonski tražena prava i dužnosti. Ova prava i dužnosti odnose se na svrhu koja stoji za Božijeg stvaranja ljudskih bića. Ljudska bića nose teret božanske misije koju su preuzeli kao znak povjerenja od Boga (*el-emaneh*). Postoje dvije vrste kvalifikacije: kvalifikacija za donošenje zakona (*ehlijjetul-vudžub*) i kvalifikacija za provođenje zakona (*ehlijjetul-eda*).

Izvor ovih kvalifikacija je odgovornost (*zimma*) za koju su vezane pravna i moralna sposobnost prosuđivanja. Samo ljudska bića imaju odgovornost.<sup>20</sup>

Arapska riječ *zimma*, koja se koristi za „odgovornost“ također znači i „ugovor“ (*el-ahd*). Termin *ehluz-zimma*, korišten za nemuslimane koji potpisuju ugovor s islamskom državom, potječe iz istog korijena i znači „oni koji sklapaju ugovor s muslimanima“. Termin *zimma* je u ovom kontekstu korišten za ugovor svih ljudskih bića s Bogom prije dolaska na ovaj svijet. Embrij ima samo prava, ali ne i dužnosti. Prema tome, on može primiti nasljedstvo, ima pravo na porijeklo i porodicu i dobija ono što mu se ostavi oporukom. Rođenje ga čini sposobnim za sva prava i dužnosti na nivou preporuke.<sup>21</sup> Postepeno se od njega zahtijeva da ih izvršava kako raste, sve dok ne dostigne pubertet, kad se od njega traži da u potpunosti preuzme sve svoje dužnosti. Bog kaže: „I svakom čovjeku ćemo ono što uradi o vrat privezati“<sup>22</sup> Po rođenju na snagu stupaju prava i dužnosti pojedinca (*mehall*) i njihov uzrok (*sebeb*). Pošto dijete neko vrijeme nije u mogućnosti izvršavati svoje obaveze, od njega se i ne traži da to čini sve dok ne bude sposobno. Iz toga razloga njegova sposobnost je nepotpuna. Sljedeći odlomak je odličan sažetak Sarahsijevih pogleda na ljudska prava:

Nakon stvaranja ljudskih bića Bog im je velikodušno podario inteligenciju i sposobnost da preuzmu odgovornost i prava (subjektivitet). Razlog za to je da ih učini spremnim za dužnosti i prava koje je Bog odredio. Zatim im je

17 Sarahsi, *Usul*, str. 327.

18 Termin koji Sarahsi koristi je *vudžub el hukuk lehu ve alejhi*, što doslovno znači: „Neophodna prava pojedinca i prava drugih kod njega“. On slijedi terminologiju koju je ranije koristio osnivač hanefijske pravne škole Ebu Hanifa, koji je pravnu nauku, *fikh*, definirao kao „znanje pojedinca o svojim pravima i pravima drugih kod njega“ [el-Fikh ma'rifat en-nefs ma leha ve ma alejha]. Sarahsi, *Usul*, st. 332.

19 *Bab ehlijjet el-ademi li vudžub el-hukuk lehu ve alejhi ve fi el-emaneti elleti hameleha el-insan.*

20 *Ve li haza ihtessa bihi el-ademi dune sair el-hajevanat elleti lejset leha zimmah salihah.*

21 Sarahsi piše: „Ze'ame ba'd ma šejhuna [on je El-Kadi Ebu Zejd] enne bi'tibar salahijjat ez-zimma jesbut vudžub hukukullah te'ala fi hakkihi min hinin juledu ve innema ma jeskut ma jeskut ba'd zalik bi uzr es-sebe li def' al-haradž.“

22 El-Isra, 13. „Ve kulli insanin elzemnahu tairehu fi unukih“.

dao pravo na nepovredivost, slobodu i imovinu kako bi mogli živjeti svoje živote i izvršavati dužnosti koje su preuzeli. Ova prava da preuzimaju odgovornost i uživaju u pravima, slobodi i imetku prisutna su uz svako ljudsko biće po rođenju. Neuračunljiva osoba/dijete i razumna/odrasla osoba u istoj su poziciji kad je riječ o ovim pravima. Na ovaj način je osobi po rođenju dat odgovarajući subjektivitet, kako bi mu Bog odredio prava i dužnosti. U ovom pogledu, neuračunljiva osoba/dijete i razumna/odrasla osoba su jednaki.<sup>23</sup>

Ovaj odlomak pokazuje da Sarahsi, kao i Dabusi, prihvata urođena prava i osnovna ljudska prava povezuje s odgovornostima ljudskih bića prema Bogu. On također naglašava jednakost svih ljudskih bića kad je riječ o ovim pravima.

## Kasani (umro 1191. godine): nije potrebno izvanjsko opravdanje za ljudsku nepovredivost

Poznati hanefijski pravnik Kasani tvrdi da je nepovredivost ljudskog bića urođena osobina (*hurma li ajnih*).<sup>24</sup> Drugim riječima, ljudi su sami po sebi nepovredivi, samo njihovo postojanje je dovoljno da imaju pravo na nepovredivost. To znači da pravo na nepovredivost ne zahtijeva nikakav vanjski razlog, izuzev pripadnosti ljudskom rodu. Međutim, Kasani tvrdi da je pravo na nepovredivost imetka povezano s vanjskim razlozima (*hurma li gajrih*). To znači da imetak nije nepovrediv sam po sebi. To je zbog toga što nepovredivost nije neodvojivo povezana s pravom na imovinu, umjesto toga njena svrha se opravdava kao služenje cilju izvan njenog postojanja.

Ovaj način razmišljanja slijedio je, kao što ćemo kasnije vidjeti, Ibn 'Abidin, koji tvrdi da je nepovredivost imovine ozakonjena zbog nužde (*darura*) jer je Bog imovinu na početku stvorio za cijelo čovječanstvo, a ne za pojedince. Drugim riječima, lična imovina stigla je u kasnijem periodu ljudske historije kao rezultat socijalne i ekonomske potrebe. Kasanijevo razlikovanje između života kao urođeno nepovredivog i imetka kao nepovredivog zbog izvanjskih razloga daje novu dimenziju diskusiji o ljudskim pravima. Njegova tvrdnja da je život sam po sebi

23 Sarahsi, *Usul*, str. 333-34. „Li enne Allah te'ala lemna haleka el-insan li haml emanatih ekremehu bi el-'akl ve ez-zimmah li jekune biha ehlen li vudžub hukukillah te'alah alejhi. Summe esbete lehu el-'isma ve el-hurrija ve el-malikija li jebka fe jetemekkena min ada'i ma hummile min el-emaneti. Summe hazihi el-emanah ve el-hurrijjah ve el-malikijjah sebitah li el-mer'i min hinin juledu, el-mumejjiz ve gajr el-mumejjiz fih sevaun. Fekezalike ez-zimmah es-saliha li vudžub el-hukuk fiha sebit lehu min hinin juled jestevi fih el-mumejjiz ve gajr el-mumejjiz“.

24 Kasani, *Badayi' al-Sanayi'*, 1417 (Bejrut: Dar al-Fikr, 1996), VII, 349. opsežna diskusija o ovom pitanju nalazi se u *Kitabus-Sijaru* (međunarodno pravo).

nepovrediv i da ne zahtijeva nikakvo drugo opravdanje jasan je način utemeljenja prava na nepovredivost života. Druga nepovrediva prava, posebno prava na imovinu, utemeljena su na pravu na život zato što služe održavanju ljudskog života. Imetak nije sam po sebi svet ili nepovrediv, već zato što je neophodan za ljudski život.

Iz ove perspektive, pravo na život je nepovredivo samo po sebi, a sva druga prava su nepovrediva zato što su preduvjeti za pravo na život.

## Marginani (umro 1197. godine): pravo na nepovredivost temelji se na pripadnosti ljudskom rodu

Burhanuddin el-Marginani<sup>25</sup> autor je djela *El-Hidaja* koje je najčešće korišten i citiran klasični udžbenik hanefijske pravne škole. Zbog njene raširene upotrebe ova knjiga je prevedena na engleski nakon britanskog osvajanja Indije. Za razliku od drugih knjiga koje analiziram u ovom poglavlju, *El-Hidaja* se fokusira na praktična pitanja (*furu'ul-fikh*) umjesto doktrinarnih i filozofskih (*usulul-fikh*). Međutim, ona istražuje načine na koje su pravni propisi utemeljeni kroz racionalne, tradicionalne ili skripturalne argumente. Marginani se pitanjem nepovredivosti ljudskih bića bavi prvenstveno u poglavlju o međunarodnom pravu (*kitabus-sijar*), ali se referira na njega i u drugim poglavljima.

Prema Marginaniju, koji slijedi tradicionalnu hanefijsku liniju rasuđivanja, „pravo na nepovredivost je na temelju pripadnosti ljudskom rodu“ (*el-isma el-ademijja*)<sup>26</sup> Marginani „ljudsko biće“ uzima kao pravni subjekt prema kojem su usklađena prava i dužnosti, što odražava hanefijsko mišljenje. Njegov koncept nepovredivosti ima tri značajne karakteristike:

1. Jedini izvor za pravo nepovredivosti je pripadnost ljudskom rodu.
2. Pravo na nepovredivost dato je svim ljudskim bićima bez izuzetka.
3. Zakonsku provedbu prava na nepovredivost osigurava država, a kršitelji se kažnjavaju kaznama unaprijed predviđenim islamskim kaznenim pravom.

Ove karakteristike pokazuju da princip nepovredivosti ljudskih bića u islamskoj pravnoj nauci štiti prava svih ljudskih bića, a ne samo muslimana ili

25 Burhan al-Din ibn Abi Bakr al-Marghinani (umro 593. po h./1197. n.e.) rođen je u Marghinanu, koji se nalazi u Fergani, u današnjem Uzbekistanu. Ubili su ga vojnici Džingis-kana tokom masakra u Buhari. Njegova knjiga iz oblasti islamskog prava, *El-Hidaja*, korištena je kao vodeći udžbenik u hanefijskim medresama u Centralnoj Aziji, Indiji, Osmanskom carstvu, kao i drugim dijelovima muslimanskog svijeta sve do danas. Knjiga ima dva prijevoda na engleski jezik i jedan na turski.

26 Abu al-Hasan Burhanaddin Ali ibn Abi Bakr Marghinani, *al-Hidayah Sharh Bidayah al-Mubtadi*, 1420, ur. Muhammad Muhammad Tamir i Hafiz Ashur Hafiz (Kairo: Dar al-Salaam, 2000).

građana islamske države. To također eksplicitno pokazuje da pravo na nepovredivost nije samo moralno već i zakonsko pravo čiju provedbu osigurava država. Kazne za kršenje prava na život, imetak, slobodu vjere, porodicu i čast unaprijed su predviđene u islamskom kaznenom pravu, a neke od njih su jasno spomenute u Kur'anu i hadisu. Ovaj pristup islam odvaja od drugih, starijih religijskih učenja, u kojima je nepovredivost ljudskih bića prihvatana kao moralno pravo bez unaprijed određenog zakonskog sankcioniranja.

Pitanje provedbe prava na nepovredivost igra značajnu ulogu u Marginanijevoj teoriji o univerzalnim ljudskim pravima. Marginani raspravlja o razlici između dvije vrste prava na nepovredivost u odnosu na posljedice njihovog kršenja: 1. ona koja za posljedicu ima grijeh (*'isma el-muessima*) i 2. ona koja za posljedicu ima kaznu (*'isma el-mukavvima*). U skladu s tim, on pravo na nepovredivost dijeli u dvije kategorije iz perspektive pravnog sankcioniranja:

1. *El-'isma el-mukavvima*: mjerljivo i provedivo pravo na nepovredivost čiji se kršitelji kažnjavaju unaprijed određenim kaznama. Pravo na nepovredivost imovine je najbolji primjer mjerljive i provedive nepovredivosti.

2. *El-'isma el-muessima*: vrsta prava na nepovredivost koju država ne može sankcionirati i čiji kršitelji ne mogu biti zakonski kažnjeni. Sitnije prekršaje kao što je vrijeđanje nemoguće je pravno sankcionirati.

Također, prekršaje izvan teritorija islamske države teško je sankcionirati, posebno uzimajući u obzir uvjete iz srednjeg vijeka, kad nije bilo međunarodne saradnje u borbi protiv kriminala. Međutim, prekršitelji koji izbjegnu kaznu vlasti, zbog prepreka u izvršavanju pravde na ovom svijetu, ne mogu izbjeći božansku pravdu na budućem svijetu.

Marginani tvrdi da je *'isma el-muessima* pravo svih ljudskih bića, bez obzira na to što država nema moć da ga zakonski sankcionira. Bez ovog prava ljudska bića ne bi bila u mogućnosti nositi pravne i moralne odgovornosti koje im je Bog dao. Marginani tvrdi da ljudska bića mogu ostvariti svrhu zbog koje ih je Bog stvorio jedino ukoliko uživaju zaštitu nepovredivosti (*hurma et-tearrud*).

Prema Marginaniju, mjerljiva i provediva nepovredivost (*el-isma el-mukavvima*) naprednija je od *'isma el-muessima* zato što je prihvaćena ne samo kao grijeh, već i zakonski kažnjivo nedjelo. Za njega predstavlja nedostatak činjenica da *'isma el-muessima* ostaje samo moralno i religijsko pravilo. On tvrdi da je zakonski provedivo pravo naprednije u odnosu na moralno pravo koje nije zakonski provedivo. Nepovrediva prava su hijerarhijski poredana. Pravo na nepovredivost života ima najviši prioritet u odnosu na druga prava. To je zato što, ako život nije neporediv, druga prava ne bi imala smisla. Pravo na nepovredivost imovine dolazi nakon prava na nepovredivost života, jer je ona nužda (*darura*) za osiguravanje kontinuiteta ljudskog života i potomstva. U skladu s tim, u slučaju sukoba između ova dva prava, životu se daje prednost u odnosu na imovinu.

Marginani tvrdi da *'isma el-muessima* više odgovara pravu na nepovredivost života, dok *'isma el-mukavvima* više odgovara pravu na nepovredivost imovine. Razlog za to je što je gubitak imovine mjerljiv i može se kompenzirati zakonskim kažnjavanjem. Međutim, gubitak života nije mjerljiv i ne može se kompenzirati kroz zakonsko kažnjavanje. Čak i ako provedemo kaznu za oduzimanje života, život se ne može vratiti. Procjena i određivanje obima štete zahtijeva mjerljivost (*tekavvum*) i istovjetnost (*temasul*), što je moguće za imovinu, ali ne za život.<sup>27</sup>

S druge strane, *'isma el-mukavvima* primjenjuje se jedino u islamskoj državi (*darul-islam*). Postojanje *darul-islama* (*el-ihraz bid-dar*) neophodno je da bi islamska država mogla provesti ova prava i primijeniti pravne lijekove. Teritorij nije prepreka za posjedovanje ljudskih prava, ali predstavlja prepreku za njihovu primjenu. Legitimitet političke vlasti dolazi, prema islamskom pravu, iz zaštite građanstva. Vlast koja ne uspije zaštititi nepovrediva prava svojih građana gubi svoj legitimitet.

Marginani kritikuje šafijski pristup ljudskim pravima, prema kojem se pravo na nepovredivost stiče prihvatanjem islama ili postajanjem građaninom islamske države:

S poštovanjem prema Šafijinim argumentima, mi odgovaramo da ne priznajemo njegovu tvrdnju da je 'zaštita od činjenja grijeha povezana s islamom'; zato što je zaštita od činjenja grijeha povezana s osobom, a ne s islamom; čovjek je stvoren s namjerom da nosi teret odgovornosti nametnut zakonom, što ljudi ne bi mogli da njihovo zlostavljanje i ubijanje nije zabranjeno, da ubistvo čovjeka nije nezakonito, on ne bi mogao izvršavati dužnosti koje se od njega zahtijevaju. Prema tome, osoba je originalni subjekt zaštite, a zatim slijedi imovina kao zavisni faktor, pošto je imovina, u svom izvornom stanju, neutralna i stvorena je da je čovječanstvo koristi, a zaštićena je jedino na temelju prava vlasnika, da bi se svakom moglo omogućiti da uživa u onome što je njegovo.<sup>28</sup>

Marginani odbacuje Šafijinu tvrdnju da je *'isma el-muessima* priznata samo muslimanima. Marginani smatra da je *'isma el-muessima* povezana s bivanjem ljudskim bićem, a ne muslimanom, na temelju činjenice da su ljudska bića stvorena da nose vjerske i pravne odgovornosti. Ljudska bića ne mogu ispuniti ove dužnosti ako nisu zaštićena. Ako ubistvo ljudskog bića nije zabranjeno, ono ne može obavljati dužnosti koje se od njega očekuju.

U skladu s tim, ljudsko biće je praiskonski subjekt nepovredivosti. Zbog toga i imovina postaje primarni subjekt nepovredivosti jer, iako je imovina sama po sebi neutralna, ona je stvorena da je čovječanstvo koristi. Ovdje ponovo vidimo prioritet prava na život i njegovog korištenja da se opravda pravo na imovinu.

27 Vidjeti: Abd al-'Aziz al-Bukhari (umro 730), *Kashf al-Asrar'an Usul-i Fakhri'l-Islam al-Bazda-wi*, 1418, ur. Muhammad Mu'tasim Billah al-Baghdadi (Bejrut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1997), I, 378-79.

28 Marginani, *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Muslim Laws*, prijevod na engleski Charles Hamilton (Karachi: Darul-Ishaat, 1989), II, 201-02.

## Abdulaziz Buhari (umro 1330. godine): ljudska prava su preduvjet da ljudska bića ispunjavaju Božiji emanet

Abdulaziz Buhari poznat je po svom izuzetno detaljno komentaru knjige čuvenog pravnika Fahrul-islama Bazdavija (umro 1089. godine), čiji su pogledi na napovredivost ljudskih bića spomenuti ranije. U svom komentaru Buhari je značajan prostor posvetio filozofskim temeljima ljudske nepovredivosti zato što je ljudsko biće, iz perspektive islamske pravne nauke, subjekt prava (*mahkum alejh*) kojem su dodijeljena prava i dužnosti. Buhari Bazdavijev tekst objašnjava rečenicu po rečenicu. Bazdavi ističe da su „svi muslimanski pravници postigli konsenzus da je svaki potomak Ademov rođen s pravnim subjektivitetom (*zimma*).” U objašnjenju ove rečenice Buhari pokazuje da je pravni subjektivitet preduvjet da ljudska bića ispune Božiji emanet.<sup>29</sup> Za njega ispuniti Božiji emanet znači imati prava i dužnosti. To zahtijeva da ljudska bića budu odgovorna za svoje postupke i da imaju dopuštenje da ih čine (*ehlijje*), što znači da posjeduju sve tražene kvalitete da bi ih Bog mogao zadužiti dužnostima i da bi ih oni mogli ispuniti. Bog o emanetu govori u Kur'anu: „Ljudska bića su ponijela emanet“ (Ahzab, 72). Buhari ističe da sva ljudska bića imaju *ehlijje*, ali da je djeca koriste kroz svoje roditelje. Termin *ehlijje* u njegovom razmišljanju povezan je s još jednim terminom – *‘uhda*. Termin *‘uhda* može se razumjeti kao karakteristika osobe da ima dužnosti ili ljudska osobina s kojom su dužnosti povezane. Prema Buhariju, temelj odgovornosti je pravni subjektivitet (*zimma*). Za njega je činjenica da su sva ljudska bića, jedinstvena među stvorenjima, rođena s odgovornošću dokaz da svi imaju pravni subjektivitet. Ako su ljudska bića rođena s pravnim subjektivitetom, to znači da su rođeni spremni da imaju prava i dužnosti. Poput Bazdavija i Buhari tvrdi da je činjenica da među pravnicima postoji konsenzus oko postojanja pravnog subjektiviteta dovoljan dokaz za njegovo postojanje. Pokazujući kontinuitet unutar hanefijske pravne škole, Buhari potvrđuje da ljudska bića imaju pravo na nepovredivost (*isma*), slobodu (*hurrija*) i imovinu (*malikijja*).<sup>30</sup> Buhari detaljno opisuje značenje Božijeg povjerenja (*emanet*) i na koji način je ljudima dato. On također govori o dvije vrste nepovredivosti: 1) nepovredivost čije kršenje povlači grijeh (*el-‘isma el-muessima*), a koja se sankcionira društvenim i religijskim sredstvima i 2) nepovredivost čije kršenje povlači prethodno zakonski propisanu kaznu (*el-‘isma el-mukavvima*) koja se sankcionira zakonskim mjerama.

Prema Buhariju, da bi nepovredivost bila pravo, ona mora biti provediva. U suprotnom, takvo pravo ostaje samo na nivou vjerske i moralne preporuke. Muslimanski pravници prihvataju princip nepovredivosti čovjeka kao univerzalno pravilo, ali pritom su svjesni činjenice da u praksi svako kršenje nepovredivosti

29 Ala al-Din Abdulaziz ibn Ahmad al-Bukhari, *Kashf al-Asrar ‘an Usul-I Fakhr al-Islam al-Bazdawi*, 1417, ur. Muhammad al-Mu‘tasim Billah al-Baghdadi (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1997), IV, 393-94.

30 Bukhari, *Kashf*, IV, 322.

ne može biti pravno sankcionirano. Naprimjer, vrijeđanje i kleveta predstavljaju kršenje nepovredivosti ljudskih bića, ali u praksi je nemoguće da država kazni sve slučajeve vrijeđanja i klevetanja. Također, kršenja nepovredivosti koja nemaju dokaze ili svjedoke izbjegnu zakonsku kaznu. Drugi primjer su kršenja koja se dešavaju izvan teritorija islamske države, koja su izvan njene jurisdikcije. Zbog toga Buhari zaključuje da samo ona kršenja ljudskih prava koja se dešavaju unutar teritorija islamske države (*el-ibraz bid-dar*) mogu biti pravno sankcionirana. Međutim, ovo ograničenje ne opovrgava pravilo da je nepovredivost univerzalno ljudsko pravo. Oni koji izbjegnu pravne sankcije, zbog spomenutih razloga, suočit će se s vjerskim i moralnim sankcijama.

Ako prestupnik koji je prekršio nepovredivost ljudskog bića uspije pobjeći od kazne na ovom svijetu (bilo zato što se to desilo izvan teritorija države ili zato što nije bilo dovoljno dokaza da se to dokaže) neće moći izbjeći božansku pravdu, jer je on grijешnik u Božijim očima. Zapravo, svako kršenje ljudske nepovredivosti je grijeh. Iz ovog razloga je kategorija *el-'isma el-muessima* šira od kategorije *el-'isma el-mukavvima*, zato što prva obuhvata drugu.

Buhari naglašava da nema izuzetka u nepovredivosti ljudskih bića. On ističe da su čak i životi robova nepovredivi jer „ropstvo ne utječe na pravo na nepovredivost ljudskih bića“.<sup>31</sup>

Buhari daje odličan primjer kako je nepovredivost religije utemeljena u islamskoj pravnoj nauci. Za njega su sve religije nepovredive jer su sve one od Boga. Međutim, ako vođe u nekoj pojedinačnoj religiji uvedu propis koji je protiv ljudskih prava, onda taj propis nije prihvatljiv. To je onda izvan domena slobode religije, kao što je prakticiranje *satija* u Indiji. Bog nije mogao postaviti takva pravila. To je zbog toga što je nepovredivost ljudskih bića vječno i univerzalno pravilo i ono je temelj svih religija i pravnih sistema. Prema tome, ono mora biti isto u svim religijama. Međutim, druga pravila i prakse mogu se mijenjati od religije do religije. Ona su poštovana i nepovrediva čak i ako su u suprotnosti s islamskim principima i praksama.

Za Buharija je to rezultat nedostatka znanja, što dovodi do nedostatka odgovornosti kod ljudi iz ovih religija. Ovi ljudi nastavljaju prakticirati stare religije zato što ne znaju da je Poslanik Muhammed posljednji Božiji poslanik. Zbog toga su njihove religije nepovredive. Postoji samo jedna obaveza za ljude iz ove kategorije: da upoznaju Poslanika Muhammeda i povjeruju u njega. Međutim, ovo je religijska, a ne pravna obaveza. Tačnije rečeno, od njih se zahtijeva da upoznaju Poslanika Muhammeda i povjeruju u njega iz vjerskih uvjerenja, ali to im država ne može nametnuti pravnim mjerama. Ako nemuslimani ne vjeruju u Poslanika Muhammeda, njih će Bog kazniti na budućem svijetu, ali ne na ovom svijetu. Međutim, ako oni dobrovoljno odaberu da prihvate islam, od njih će se tražiti da ispunjavaju sve dužnosti koje islam traži od svojih sljedbenika. Od nemuslimana se ne može zahtijevati da ispunjavaju islamske zapovijedi prije nego što upoznaju Poslanika Muhammeda kao posljednjeg Božijeg poslanika i pov-

31 Bukhari, *Kashf*, IV, 488-90

jeruju u njega. Ukratko, za Buharija religija štiti osobu od kršenja njenih prava (*mani'ut-tearruz*).<sup>32</sup>

## Ibn Humam (umro 1457. godine): ljudska nepovredivost je racionalni argument

Ibn Humam je veoma poznat po svom komentaru antologijskog djela El-Marginanija *El-Hidaje* (doslovno ispravna uputa).<sup>33</sup> Kao što je prethodno spomenuto, on se ne slaže s Marginanijem u pogledu odnosa između dvije vrste nepovredivosti. Za njega moralno pravo na nepovredivost nije primitivni oblik zakonskog prava na nepovredivost, zato što su to dva odvojena principa. Ibn Humam tvrdi da je *'isma el-mukavvima* primarno primjenjiva kod kršenja prava na imovinu, jer je imovina mjerljiva i nadoknadiva. Nasuprot tome, *'isma el-muessima* primarno je primjenjiva na kršenje prava na život, jer se život ne može mjeriti novcem, nadoknaditi ili zamijeniti. Međutim, u praksi, iako je primarna upotreba i primjena ova dva koncepta u različitim oblastima, oni se koriste u oba slučaja u pravnoj nauci i zakonu.

To je zbog toga što je u praksi neophodna primjena mjerljivih kazni i u slučajevima ugrožavanja života i ugrožavanja imovine. On tvrdi da je pravo na nepovredivost utemeljeno na racionalnom argumentu, radije nego na skripturalnom iz Kur'ana ili Sunneta: „Ideja da ljudska bića imaju pravo na nepovredivost zbog svoje pripadnosti ljudskoj vrsti je racionalni argument (*delil me'kul*)“<sup>34</sup> Ova tvrdnja je izuzetno značajna za dokazivanje da su hanefijski pravници koristili razum za utemeljenje ljudskih prava.

## Ibn 'Abidin (umro 1836. godine): ljudska prava su preduvjet za napredak i mir

Ibn 'Abidin smatra se jednim od najvećih hanefijskih pravnikâ 19. stoljeća. Njegovi obimni komentari *Hašija ibn 'Abidin* (Komentar Ibn 'Abidina) još uvijek se širom svijeta koriste kao referenca među sljedbenicima hanefijske pravne škole. On je napisao ovo djelo u vrijeme kad su se muslimani prvi put suočavali s modernošću i ekspanzijom Zapada. Za Ibn 'Abidina ljudska prava predstavljaju preduvjet da ljudska bića vode miran i prosperitetan život. Društveni i ekonomski život zahtijeva

32 Bukhari, *Kashf*, IV

33 Kamal al-Din Muhammad ibn Abd al-Wahhab ibn Abd al-Hamid ibn Humam, *Sharh-u Fath al-Qadir* (Bulaq: al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyah, 1315), IV, 356.

34 Ibn Humam, *Sharh*.

da osnovna ljudska prava budu data svim ljudskim bićima, bez ispunjenja ovog preduvjeta (*daruri*), društveni i ekonomski život je nemoguć. Ibn Abidin tvrdi da je nepovredivost imovine (*isma el-mal*) ozakonjena kao rezultat nužde. U početku ljudska bića nisu imala privatnu imovinu. Međutim, bez priznavanja privatne imovine kao nepovredivog prava, ekonomski i društveni život je nemoguć. Prema tome, svim ljudskim bićima je dopušteno da posjeduju imovinu. Ali, pravo na imovinu proširilo se i preko granica nužde (*darura*).<sup>35</sup> Ibn 'Abidin iznosi pretpostavku da „potomak Ademov, čak i ako je nevjernik, ima pravo na dostojanstvo u skladu s islamskim pravom (*el-ademij mukerrem šer'an ve lev kafiren*)“<sup>36</sup>

Činjenica da je čak i nevjernik zaštićen islamskim pravom ukazuje na Ibn 'Abidinov univerzalizam ljudskih prava. Naravno, ovakav stav nije vezan isključivo za Ibn 'Abidina. Njegovo pisanje odražava tradicionalnu univerzalističku hanefijsku doktrinu o ljudskim pravima.

## Paradoks apostaze i sloboda vjere

Na kraju ovog pregleda autoriteta iz hanefijske pravne škole želim predstaviti njihove poglede na apostazu. Laici možda mogu smatrati paradoksalnim da je islamsko pravo među prvima dalo slobodu vjere nemuslimanima, zabranilo prisiljavanje ljudi da prelaze na islam i utemeljilo vjerske slobode na sofisticiranoj filozofsko-pravnoj misli, a da još uvijek zabranjuje apostazu.

Tačnije rečeno, kad osoba jednom prihvati islam svojom slobodnom voljom, nije joj dopušteno da ga napusti. Treba imati na umu da se jedino muškarci za apostazu kažnjavaju smrću. Evo šta se čini paradoksalnim: ako osoba odabere da ostane izvan islama, garantirana joj je potpuna sloboda vjere, međutim, ako neko prihvati islam i želi ga napustiti, nema slobodu da to učini.

Zašto je to tako? Pokušat ću objasniti kako su na ovo pitanje gledali klasični muslimanski pravници. Prema tradicionalnom islamskom pravu, kad osoba napusti islam i objavi to u javnosti, ona se smatra apostatom. Islamsko pravo zahtijeva da se apostata ispita o razlozima i motivima zbog kojih napušta islam, a muslimanski učenjaci bi trebali odagnati njegove sumnje i izložiti slabosti njegovih argumenata protiv islama, ako ih ima. Nakon što mu se na uvjerljiv način pokaže da njegove sumnje i argumenti nisu utemeljeni, što može potrajati danima ili sedmicama, ako on još uvijek insistira na svojoj apostazi i uključi se u rat protiv muslimana kao borac (*harbi*), kažnjava se smrću.

Smatram da je upravo zato što je islam dao potpunu slobodu nemuslimanima da ne prelaze na islam ograničena sloboda napuštanja islama. Pojedinaac je

35 Ibn Abidin, *Radd al-Mukhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar Sharh Tanwir al-Ahsar*, 1415 (Bejrut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah, 1994), IV, 159-65.

36 Ibn Abidin, *Radd*, V, 58.

potpuno slobodan u neprihvatanju islama, ali nije u napuštanju islama nakon što ga prihvati. To znači da pojedinac mora donijeti čvrstu odluku prije ulaska u islam i ne treba postajati musliman sve dok nije u potpunosti uvjeren i neće se pokolebati.

Ipak, apostata za kojeg nije dokazano da je borac (*harbi*) protiv islama i muslimana ne može biti kažnjen smrću, jer njegov život ostaje nepovrediv. Prema hanefijskim pravnicima, kažnjavanje apostaze smrću je isključivo zbog učešća u ratu protiv islama, a ne zbog apostaze. Ovo je zbog toga što univerzalistički hanefijski pravници ne prihvataju apostazu kao razlog za oduzimanje prava na nepovredivost ljudskog bića.

S njihove tačke gledišta, ljudsko biće gubi svoje pravo na nepovredivost jedino kad postane borac (*harbi*) protiv islama, što je jednako veleizdajniku u modernom pravu. Dakle, prema mišljenju hanefijskih pravnika, apostata može biti kažnjen samo ako je uključen u rat protiv islama, što može biti u obliku činjenja propagande protiv islama ili saradnje s neprijateljima islama (*darul-harb*).

Međutim, za šafijske pravnike apostata sama po sebi predstavlja legitiman razlog za najveću kaznu, jer je ona najveći grijeh i ne treba je tolerisati. Za njih se pravo nepovredivosti stiče ili pripadnošću islamu ili, ako je osoba nemusliman, građanstvom u islamskoj državi (*zimmi*). Kao posljedica toga, ako osoba izgubi svoj status građanina kao musliman ili *zimmija*, ona gubi svoje pravo na nepovredivost. Apostata koji napusti islam gubi svoje državljanstvo, pa stoga gubi i svoje pravo na nepovredivost. Ova pravna diskusija između hanefijskih i šafijskih pravnika jasno pokazuje da je religija u doba Poslanika značila mnogo više od onoga što znači danas: bila je temelj za državljanstvo i političku odanost naciji. U savremenom dobu, s druge strane, kad političko državljanstvo ima vrlo malo veze s religijom, zakoni o apostazi gube svoje utemeljenje.

## Zaboravljena univerzalistička tradicija

Sudbonosno, pojava modernog diskursa o ljudskim pravima u muslimanskom svijetu predstavlja prekid univerzalističke tradicije u islamskoj pravnoj nauci. Lanac sjećanja kojim je tradicija univerzalnih ljudskih prava prenošena s generacije na generaciju ugrožen je padom Osmanskog carstva, posljednje države koja je usvojila doktrinu hanefijske pravne škole o ljudskim pravima.

Osmansko carstvo je poduzelo značajne reforme u oblasti islamskog prava tokom druge polovine devetnaestog stoljeća. Ove reforme su poznate kao *Tanzimat* (proglašene fermanom sultana Mahmuda II 1839. godine), što je zahtijevalo reorganizaciju i reregulaciju osmanskog pravnog i političkog sistema bez prekidanja veza s islamskom tradicijom. *Tanzimat* kao reformski projekt baziran je na kombinaciji modernih zapadnih i tradicionalnih islamskih ideja i institucija.

U ovom periodu reformi Osmanlije su uvele univerzalno državljanstvo i ukinule različite statuse između muslimanskih i nemuslimanskih građana (*zimmija*). U skladu s tim, ukinuli su i poseban porez - glavarinu (*džizju*) koja je prikupljana od nemuslimanskih građana.

Uveli su ustavni parlamentarni sistem s višepartijskim izborima prema kojem su nemuslimani mogli ući u osmanski parlament.<sup>37</sup>

Značaj ovih reformi dolazi iz činjenice da su one dobile odobrenje od *halife*, lidera cijelog islamskog svijeta i *šejhul-islama*, čelnika vjerskih učenjaka, uleme. Prema tome, njihov islamski karakter se ne može osporiti, za razliku od reformskih projekata akademika i intelektualaca koje njihove kolege mogu jednostavno osporiti, zbog nedostatka podrške najviših tradicionalnih vjerskih i političkih autoriteta.

Ova reformska nastojanja prekinuta su 1918. godine britanskim osvajanjem Istanbula, čime je zatvoren osmanski parlament, a poslanici poslani u egzil. Tako je okončan napor da se uspostavi demokratski sistem s univerzalnim ljudskim pravima utemeljenim u islamskoj pravnoj nauci. Nova Republika Turska prebacila se na novu paradigmu vjerske reformacije države i potpune sekularizacije pravnog sistema. Ovdje treba primijetiti da Turska nije usvojila zapadne modele sekularizma, već sovjetski model i stavila je religiju pod strogu kontrolu države umjesto razdvajanja države i religije. Ovaj model je bio mnogo restriktivniji i autoritarniji od francuskog laicizma, gdje je crkva ipak imala autonomiju i vjersku edukaciju nije pružala država.

Nasuprot tome, u turskom sekularnom sistemu vjersku edukaciju mogla je pružati jedino sekularna država, što nije zabilježeno na Zapadu. Ovo je označilo kraj svih reformskih napora u islamskom pravu da se univerzalističkom islamu da moderni glas.

Izvan Turske muslimanski svijet je bio u potpunosti koloniziran. Kolonizatori su uspostavljali nacionalne države sa sekularnim ideologijama da vladaju muslimanskim stanovništvom. U postkolonijalnom dobu reakcija protiv Zapada potakla je većinu muslimanskih intelektualaca da projekt uspostave ljudskih prava nakon Drugog svjetskog rata opišu kao još jedan imperijalistički projekt jačanja hegemonije Zapada. Ipak, vodeći turski muslimanski učenjaci podržali su UN-ovu Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima iz 1948.<sup>38</sup>

Desio se još jedan značajan preokret. Kad što su sekularne ideologije i socijalizam izgubili simpatije javnosti nakon što nisu uspjeli ostvariti ono što su obećali, islamisti su stekli popularnost. Nažalost, režimi koje su oni uspostavili potpuno su se udaljili od univerzalističke islamske pravne tradicije. Umjesto toga su usvojili

37 Za detalje pogledati moj članak „Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen“, str. 67-99.

38 Vidjeti, naprimjer, Huseyin Kazim Kadri, *Insan Haklari Beyannamesinin Islam Hukukuna Gore Izahı*, ur. Osman Ergin (Istanbul: Sinan Matbaası, 1949). U ovoj knjizi, koja je napisana prije nego što je Univerzalna deklaracija zvanično proglašena, autor je branio projekt i nastojao uvjeriti muslimane da je podrže dajući objašnjenje iz perspektive islamskog prava za svaku stavku u njoj.

reakcionarne prakse koje se ne mogu opravdati iz perspektive islamskog prava kako su ga stoljećima shvatali i prakticirali univerzalistički pravnici.

Ovi režimi su ekstremno disproporcionalan naglasak stavili na kazneno pravo, do te mjere da su skoro izjednačili islam sa šerijatskim kaznenim pravom.

Univerzalističku islamsku pravnu nauku i njenu doktrinu o ljudskim pravima trenutno ne primjenjuje nijedna država u svijetu niti je jasno zastupa intelektualna zajednica.

Sekularizam, s jedne strane i radikalizam s druge ostavili su po strani univerzalističku islamsku tradiciju i presjekli lanac sjećanja. Zato trenutne pravne i prakse u oblasti ljudskih prava mogu opisati kao devijaciju od islamske univerzalističke tradicije. Kao posljedica toga u muslimanskom svijetu vlada konfuzija o univerzalnim ljudskim pravima. Vidjeli smo nedostatak konsenzusa među muslimanskim zemljama u njihovom pristupu Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima: neki su je odobrili u potpunosti, a neki su osporavali njene različite dijelove. Da su muslimani imali jasnu predstavu o svojoj tradiciji ljudskih prava, ne bismo imali neslaganja o tome da li je neki član deklaracije kompatibilan s islamskim pravom ili nije.

Ovakvo stanje u muslimanskom svijetu označavam kao „zavisnost o Zapadu u oblasti ljudskih prava“, čime mislim na vlastito pozicioniranje kao primatelja ili protivnika diskursa o ljudskim pravima, ne dajući nikakav doprinos niti nudeći alternativu. Prema svom pristupu ljudskim pravima mogu se uočiti dvije grupe muslimanskih intelektualaca. Jedna grupa prihvata i koristi trenutni diskurs o ljudskim pravima, ali bez davanja ikakvog vlastitog doprinosa. Druga grupa odbacuje trenutni diskurs o ljudskim pravima, ali bez formulisanja održive alternative.

Smatram da je krajnje vrijeme da muslimani daju dijaloški doprinos trenutnom diskursu o ljudskim pravima, umjesto da ga samo prihvataju ili odbacuju. Prema mom mišljenju, jedini način da muslimani upute kritiku i doprinesu trenutnom diskursu o ljudskim pravima jeste da čvrsto utemelje svoj pristup u univerzalističkoj pravnoj tradiciji u islamu i njenoj praksi tokom stoljeća koja se prostirala od Istočnog Turkeстана, preko Indije, Balkana i Andaluzije.

## Zaključak

Iako ovo nije sveobuhvatno istraživanje, ono jasno pokazuje na koji način su klasični muslimanski pravnici temeljili pravo na nepovredivost čovjeka tokom stoljeća.

Na temelju rada ovih pravnika i mog vlastitog iskustva, zaključujem da su sva ljudska bića nepovrediva, jer je nepovredivost preduvjet za ispunjavanje božanske svrhe zbog koje su svemir i čovječanstvo stvoreni. Bog je stvorio ovaj univerzum za iskuša i testira ljudska bića. Međutim, pravedno testiranje ne može biti postignuto ako ljudima nije garantirano pravo na nepovredivost. Ljudi koji ne postupaju po vlastitom izboru ne mogu biti kažnjeni ili nagrađeni za svoje postupke.

Ako istinska sloboda vjere ne zavlada u svijetu, sama svrha stvaranja i svrha *dženneta* i *džehennema* ne može biti postignuta. To je stoga što postupanje pod pritiskom ne može biti nagrađeno li kažnjeno od Boga, niti na ovom niti na budućem svijetu. Dakle, univerzalna ljudska prava i sloboda vjere preduvjeti su za postizanje svrhe i smisla stvaranja. Ova studija ne tvrdi da je islam utemeljio univerzalna ljudska prava jer je islamsko pravo neekcepcionalističko pravo.

Ono ne predstavlja islam kao jedinu istinitu religiju, a Poslanika Muhammeda kao jedinog Božijeg poslanika. Umjesto toga, ono predstavlja islam kao posljednju manifestaciju iste religije koju je Bog neprestano slao ljudima preko brojnih poslanika. Od muslimana se zahtijeva da vjeruju u poruku Isusa, Mojsija, Abrahama i svih drugih poslanika spomenutih u Kur'anu i Bibliji.

Iz islamske perspektive Bog je jedan i On ima samo jednu religiju, bez obzira na to što njeno izražavanje može varirati od vremena do vremena, posebno u oblasti prava. Ovakvo samopoimanje daje implikacije za islamski pogled na ljudska prava. Ono prihvata da su temeljni principi u svim religijama i pravnim sistemima isti, zato što dolaze od istog Boga. Ovo se zove „aksiomatska prava“ (*darurijjat*).<sup>39</sup> Ona uključuju šest temeljnih prava: pravo na nepovredivost života, imovine, religije, razuma, časti i porodice. To znači da islam ne tvrdi da je on prvi koji je dao ova prava. To je ono što zovem neekcepcionalizmom islama. Naprotiv, tvrdnja da su ova prava oduvijek bila priznata, čak i prije islama, daje legitimitet njihovom postojanju u islamskom pravu. Ovakav stav utemeljuje univerzalna ljudska prava na primordijalnom značaju i univerzalnom konsenzusu.

---

39 Ova prava su u klasičnoj islamskoj pravnoj nauci spomenuta kao *darurijjat*, *kullijjat*, *isma*, *hurma* ili *hukukul-ademijjin*. Termini *darurijjat* i *kullijjat* nagovještavaju da su ova prava aksiomatska i univerzalna u smislu da su svi pravni sistemi utemeljeni na njima.