



Orhan Jašić i Bajram Dizdarević

Razumijevanje pojma *dīn* u teološkom učenju imama Ebu Ḥanife

UDK 28-4

Sažetak

U prvom dijelu rada dat je najprije uvod u pojam *Tradicija* i u njegovo značenje, s obzirom na to da Tradicija profilira i umnogome determinira različite tokove muslimanskoga mišljenja. Nesumnjivo utječe i na kulturalnu profilaciju, u najširem smislu, muslimanskoga bića. Zatim je u nastavku teksta pojam *dīn* ukratko motren iz rakursa Tradicije. U drugom dijelu rada navedena je distinkcija između pojmova *dīn* i *īmān*, koji se usljed jezičke slojevitosti i djelomične podudarnosti u zahvatanju religijskog genija katkad predstavljaju i prevode na istovjetan način, iako to nisu ni etimološki niti semantički, što će u radu biti naglašeno. U narednom dijelu teksta tretiran je pojam *dīn* u teološkom učenju imama Ebu Ḥanife, pri čemu su konsultirana klasična akaidiska djela, a spomenuti pojam i njegova kontekstualna upotreba u djelima imama Ebu Ḥanife motreni su u svjetlu teoloških i religioških studija.

Ključne riječi: Tradicija, *dīn*, *īmān*, imam Ebu Hanife

Uvod

Da bismo uopće bili u prilici da govorimo o određenome pojmu koji u teološki vokabular uvrštava muslimanski rani autor, klasik ili pak savremeni muslimanski mislilac, neophodno je najprije primijetiti u kojem kontekstu je spomenuti pojam upotrijebljen u konstitutivnoj muslimanskoj tradiciji, odnosno u Kur'anu i sunnetu, s obzirom na to da spomenuto suštinski utječe na profilaciju muslimanskog čovjeka i njegovo intelektualno pozicioniranje te autora ohrabruje da se, usljed konkretne upotrebe, opredijeli upravo za određeni pojam, a ne za drugi, odnosno autoru omogućava da jasno i zrelo distingvira među semantički vrlo bliskim i djelomično podudarnim pojmovima te da u vlastiti teološki vokabular uvrsti određene pojmove u vrlo sugestivnim kontekstima.

Kad je posrijedi pojam *din* (dīn), nakon što prethodno nakratko ispitamo njegovu kontekstualnu upotrebu u konstitutivnoj tradiciji, analizirat ćemo ga kroz njegov suodnos s

pojmom *iman* (īmān), odnosno pojmom *islam* (islām), s obzirom na to da među ovim pojmovima postoji bliska veza, ali i uprkos tome nisu posve semantički podudarni, što će u radu biti naglašeno.

Naposljetku, pojam *din* će u posljednjem i ujedno glavnom dijelu rada biti podvrgnut analizi i motrenju kad je posrijedi teološko učenje imama Ebu Hanife, pri čemu će sva semantička raskoš te različite kontekstualne upotrebe spomenutog pojma biti istaknute.

Tradicija u muslimanskom svjetonazoru

Karakteristično za sve narode i kolektivitete jest opredjeljivanje za određene svjetopogled¹ koje smatraju dostatnim ili čak svetim a koji im pomažu u vlastitom promišljanju i odgonetanju same biti života i svega onoga što život sa sobom nosi.² Naravno, bez te vrste ukotvljenja³ čovjek bi se našao na vjetrometini različitih intelektualnih i duhovnih strujanja, što bi vodilo osjećaju

¹ Toshihiko Izutsu navodi da je "kur'anski svjetopogled moguće predstaviti kao sistem izgrađen na principu konceptualne opozicije", Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran*, Islamic Book Trust, Malaysia, 2002, str. 75. Svjetopogledi o kojima je riječ pojedini savremeni religiozi nazvat će mitološkim ako oni počivaju na religijskom predanju, odnosno ako je njihov osnov metafizički te ne podliježu bilo kakvoj empirijskoj provjeri. Međutim, takve predstave o svijetu u pritajenom obliku prisutne su i kod onih naroda koji su prigrlili sekularizam i koji upravo to drže najvišom vrednotom. To stoga što je svim narodima potrebno nešto iz čega će crpiti viši smisao vlastita egzistiranja, pri čemu njihovo življenje neće biti svedeno na puku animalnost. Usp. Karen Armstrong, *Polja krvi*, Buybook, Sarajevo, 2016, str. 28. Čini se interesantnim zapažanje Nerzuka Čurka koji ističe da je "svaki fundamentalni stav na različite načine uronjen u mitsko kao nepolitičko", Nerzuk Čurak, *Filozofija zagrljaja*, Rabic, Sarajevo, 2008, str. 2009.

² Naravno, i uprkos tome što se čovjek opredjeljuje za određeni svjetopogled ili ga nasljeđuje, on koncepte koji su sastavnice toga svjetopogleda mora pretočiti u vlastiti kontekst, te jedan te isti svjetopogled može pretrpjeti različita kulturološka ušatorjenja a da pritom ne bude iznevjeren. Zapravo je insistiranje na jednoobraznosti svjetopogleda njegovo istinsko iznevjeravanje, dok je pluralnost potvrda njegove autentičnosti. Esad Čimić navodi da se "čovjekovo djelovanje danas ne može zamisliti izvan povijesno uvjetovane kulture. To bi bio čovjek izvan povijesti", Esad Čimić, *Drama a/teizacije*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007, str. 7. Zapravo, osnovni islamski epistemološki izvori ne nude uzak niti konačan pravno-politički okvir, što je muslimanskim društvima omogućilo visok stepen reproduciranja

političke kulture, uz, naravno, besprijekorno insistiranje na očuvanju vrijednosti koje je blagoslovljeni Muhammed vlastitim životom opečatio. Dakle, očito je da u islamskom svjetopogledu epistemološke i aksiološke vrijednosti imaju prednost u odnosu na političku profilaciju odnosno one suštinski utječu na tu vrstu određenja ili društvenog pozicioniranja. Usp. Ahmet Davutoglu, *Alternativne paradigme*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2020, str. 201-202. Važno je istaći da prihvatanje ili identifikiranje s određenim svjetopogledom ili interpretativnim tokom ne predstavlja puku apstrakciju, već živu, konkretnu, interiorizaciju toga toka, pri čemu su reperkusije usljed toga na vanjskoj ili pravno-političkoj ravni neminovne. Tako je za one muslimanske narode koji su prigrlili učenje imama Ebu Hanife odnosno imama Maturidija karakteristično da su iznjedrili teorije o naciji odnosno nacionalizmu, dok se tamo gdje su imam Šafija i imam Eš'ari autoriteti *par excellence* promicala ideja islamskog ummeta (al-umma). Usp. Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Ašarija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999, str. 217. Naravno, i uprkos tome što se uglavnom skreće pažnja na utjecaj koji religija ima na kulture odnosno narode, što je neminovnost, nipošto ne treba zanemariti utjecaj naroda i kultura na religije, tako da je riječ o svojevrsnom međutužnjaču ili međuprožimanju, gdje naprosto ni narodi ni religije ne mogu ostati nepromijenjene. Usp. Amin Malouf, *Ubilacki identiteti: Nasilje i potreba za pripadanjem*, Laguna, Beograd, 2016, str. 67-74.

³ Zanimljivo je zapažanje Enesa Karića da je "dobro riječ *alek* prihvatiti i kao kvalitet ljudskog bića. Čovjek je, prema Kur'anu, biće koje je u poziciji da traži permanentno mišljenje", Enes Karić, *Kako tumačiti Kur'an*, Tugra, Sarajevo, 2005. str. 211.



unutarnje raspršenosti (*shirk*),⁴ što se naposljetku manifestira i na vanjsku ravan kroz posvemašnju društvenu polarizaciju ali i duhovni strabizam i to sve usljed neprepoznavanja onoga sa čime bi se istinski identificiralo i za šta bi se vrijedilo boriti. Muslimani nastoje sve ono što se njih tiče, što utječe na njih i na njihove živote, naposljetku samu stvarnost kojoj neposredno svjedoče (*‘alam al-shahādah*), da dovedu u vezu sa Tradicijom, odnosno sa Kur’anom i Poslanikovim, a.s., sunnetom,⁵ što predstavlja konstitutivnu muslimansku tradiciju, te da snagom vlastitoga uma koji je odnjegovan na najboljim mogućim vrelima promišljaju i valjano interpretiraju odnosno kontekstualiziraju ono što je dijelom konstitutivne tradicije, a što zapravo u konačnici čini muslimansku interpretativnu tradiciju, koja muslimanskog čovjeka izbavljuje i podaruje mu prijeko potreban povijesni kontinuum, ali ga i osposobljuje da adekvatno odgovori zahtjevima njegovoga vremena,⁶ pri čemu se u trenutku koji se proživljava sukusiraju odnosno smiruju i prošli i budući trenutak, odnosno horizontalno ili tmasto vrijeme (*zaman katīf*) ustupa mjesto vertikalnom odnosno profinjenom vremenu (*zamān latīf*).⁷

⁴ Usp. Henry Corbin, *Historija islamske filozofije*, Veselin Mašleša, Sarajevo, 1987, str. 78. Sachiko Murata i William C. Chittick navode da je shirk “temeljni uzrok svih pogrešnih motiva. To znači vidjeti dvoje ili troje tamo gdje je samo jedno”, Sachiko Murata, William C. Chittick, *The Vision of Islam*, Paragon House, New York, 1994, str. 63.

⁵ Prema mišljenju Adnana Silajdžića, riječ je o “glavnim pokretima i usmjerenjima njihova (misli se na muslimane, op. a.) dinamičkoga postavljanja u historiji. Rezultat toga je grandiozno kulturno i civilizacijsko iskustvo koje su muslimani prvih stoljeća svoje povijesti ostvarili, čime su se bili uvrstili u red respektabilnih historijski gradivnih faktora”, Adnan Silajdžić, *40 Hadisa s tumačenjem*, Muftijstvo Zenica, Zenica, 1993, str. 12.

⁶ Usp. Adnan Silajdžić, *Ogledi o sunnetu i hadisu*, El-Kalem, Sarajevo, 2019, str. 13-19, te Orhan Jašić, *Bioetički problem u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini od 1945. do 2012*, Pergamena, Zagreb, 2019, str. 44-51.

⁷ Usp. Rešid Hafizović, *Islam u kulturnom identitetu Evrope*, Ibn Sina, Sarajevo, 2018, str. 128-129. Također usp. H. Corbin, *Historija islamske filozofije*, str. 62. Rešid Hafizović također ističe da je “čovjek duhovne potrage, istodobno, u svojoj vanjstini biće trenutka, vlastitog prostora i vremena, i vlastite društvene zajednice u kojoj djeluje”, Rešid Hafizović, “Bošnjakova kušnja metafizičke osame”, pogovor u: Abdullah Bošnjak, *Tajna jamačnog uvjerenja*, Fondacija “Baština duhovnosti”, 2019, str. 65. Zapravo riječ je o osobi koja sasvim uobičajeno komunicira i prijateljuje s drugim ljudima, pri čemu je posve usredsređena na zemaljske

Važno je istaći da pristupi konstitutivnoj tradiciji nisu jednolični niti jednoobrazni, već su prilično šaroliki, a katkad i interpretativno posve drukčiji, što doprinosi jednom prijeko potrebnom unutar-muslimanskom intelektualnom pluralizmu i pragmatizmu.⁸ Naravno, sve to govori u prilog tome da su Kur’an i sunnet u sveukupnoj muslimanskoj identitetskoj profilaciji esencijalno važni te da predstavljaju čvorišnu nit iz koje proistječu sve druge niti. Metafizički osnov Objave čini je nepovredivom i aktuelnom u svakom vremenu te trajno golica um muslimanskog čovjeka da u njoj prepozna i iščita sve ono što mu je neophodno za čudoredno vladanje u svim životnim aspektima. Naravno, da bi takvo što bio u prilici da učini, on se nužno mora vraćati kur’anskome tekstu, ali i Poslanikovoju, a.s., ortopraksi, “koja u sebi sublimira kur’anski ideal sveobuhvatnog čovjekova življenja”.⁹ Također, ono što je značajno u kontekstu priče o Tradiciji jesu i brojne rasprave o razumu i ulozi razuma u razumijevanju ogranaka vjere, odnosno poziciji razuma koja je katkad u odnosu na samu vjeru bila dominantna odnosno posve zaklonjena snagom vjere i stoga neprimjetna.¹⁰ Sve to doprinosilo je pluralizaciji

trenutke koje proživljava, no, opet, ta osoba svojom nutrimom svakoga trena posvjedočuju božansku blizinu (*qurb*) te ni za trenutak na Boga ne zaboravlja. Naravno, ljudi to nisu u stanju primijetiti. Ustvari, tom jednom vanjskom prilježnošću koja karakterizira običan svijet, Bog dragi takvu osobu štiti i ne izlaže je društvenom pritisku i kritici. Usp. Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo, 1999, str. 10-15. Također, usp. Seyyed Hossein Nasr, *Živi sufizam: Ogledi o sufizmu*, Ibn Sina, Sarajevo, 2004, 121-135.

⁸ Usp. Adnan Silajdžić, *Muslimani u traganju za identitetom*, Bemust, Sarajevo, 2006, str. 11-46.

⁹ Adnan Silajdžić, *Ogledi o sunnetu i hadisu*, str. 53. Važno je istaći da poruka blagoslovljenog Muhammeda ne predstavlja bilo kakvu intelektualnu vježbu ili apstrakciju. Dakle, nije riječ o poruci koja će samo zagolaticati um i na tome stati, već o poruci koja upravo usljed toga što je porinuta u metafizičko trajno djeluje na fizičku stvarnost, te je u izvjesnom smislu obgrljuje, a nipošto nije prema njoj indiferentna. Usp. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*, Brill, Leiden-Boston, 2007, str. 20-22; Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope: Povijest međureligijske dijaloga*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003, 323-326.

¹⁰ Usp. Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2021, str. 10-56; Ozgur Koca, *Islam, Causality and Freedom: From the Medieval to the Modern Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, str. 28-63; Rešid Hafizović, *Imanski šarti u svjetlu klasičnog muslimanskog mišljenja*, Fakultet

čitanja kur'anskoga teksta,¹¹ te je bilo vidan pokazatelj snage muslimanskog uma da akceptira i apsorbira brojne interpretativne tokove te da ih u svoj intelektualni bitak ucijepi.¹²

Pojam *din* u Tradiciji

Da bismo govorili o određenom pojmu i kontekstu u kojemu ga određeni autor upotrebljava, svejedno da li je riječ o muslimanskom klasiku ili savremenom autoru, vrlo je važno najprije istaći u kojim je semantičkim kontekstima pojam koji je predmetom bavljenja upotrijebljen u konstitutivnoj tradiciji, odnosno u Kur'anu i sunnetu. To zato što je značenjski raspon uglavnom determiniran spomenutom tradicijom te stoga što su se autori uglavnom ciljano opredjeljivali da određeni kur'anski pojam inkorporiraju u svoje teološko učenje, pri čemu su bili i više nego svjesni njegovoga kur'anskog značenja. Ustvari, najvjerojatnije ponukani kur'anskim značenjem određenog pojma odlučuju se za taj, a ne za neki drugi pojam ili za jednu, a ne za druge kontekstualizacije, odnosno interpretativna razgo- lićenja (*tagrid*) spomenutoga pojma.

islamskih nauka u Sarajevu, El-Kalem, Sarajevo, 2006, str. 7-17; M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, August Cesarec, Zagreb, 1990, str. 219-239; Mustafa Cerić, *Korijeni sintetičke teologije u islamu – Ebu Mensur el-Maturidi (853-944)*, El-Kalem, Sarajevo, 2012, str. 85-105.

- ¹¹ Nader el-Bizri ističe da je "svako čitanje već tumačenje te je određeno prikazivim pojmovnim predviđanjima ili umskim raspravama koje uokviruju doktrinarne rasprave. To zahtijeva strogost i obuzdavanje koji su pokazani u slijedenju doslovnog smisla objavljene Knjige", Nader el-Bizri, "Bog – Bitnost i svojstvo", u: Tim Winter, *Kembridžski priručnik klasične islamske teologije*, Međunarodni forum Bosna, Sarajevo, 2016, str. 131. Naravno, nije moguće očekivati da razumijevanje bilo kojega teksta, a posebno božanskoga, bude cjelovito. U potonjem slučaju ono je nužno fragmentarno, djelomično, no, ponovnim čitanjem recipijent produbljuje vlastito razumijevanje teksta te mu se otkrivaju nove, dotad nepoznate razine. Usp. Samir Beglerović i Kenan Čemo, *Zbirka hikaja tarikatskih prvaka*, Samir Beglerović, Sarajevo, 2004, str. 242.
- ¹² Esad Čimić navodi da bi "bez avantura dijalektike, bez misaonih iskliznuća i novih misaonih prodora, život bio suviše prozaičan, siv, zatočen, uklet", E. Čimić, *Drama a/teizacije*, str. 40.
- ¹³ Čini nam se interesantnim zapažanje Toshihika Izutsua da u kur'anskom vokabularu svi drugi pojmovi koji imaju približno značenje pojmu *islam*, dakle potčinjenost, podložnost, predanost, ne reflektiraju momenat "egzistencijalne odluke" posvemašnjeg zalaženja u jednu nepoznatu sferu, s obzirom na to da su u krajnjemu nejasni i dvosmisleni, dok pojam *islam* upravo to navješćuje. Usp. T. Izutsu, *God and Man in the Quran*, str. 218-219.

Nemoguće je kur'anski pojam *ad-din* (religija) motriti neovisno u odnosu na pojmove *islam*¹³ i *iman*, s obzirom na to da se katkad ova dva pojma značenjski podudaraju,¹⁴ no, i uprkos toj podudarnosti valja podvući da postoji i stanovita semantička različitost na koju valja ukazati, s obzirom na to da se spomenuti pojmovi prilikom prevođenja na bosanski jezik uglavnom upotrebljavaju kao istoznačnice, pri čemu se, ako osoba nije u prilici da konsultira izvorni tekst, neminovno događa semantički redukcionizam.¹⁵ Inače, pojam *ad-din* (religija) vrlo je slojevit i raskošan te u sebi na svojevrsan način sublimira intencije i *islama* i *imana* i to na način da svojom izvanjskošću utječe i umnogome determinira ono što *islam* (potčinjenost Bogu) predstavlja kao povanjštinjenje *imana*, dok svojom unutarnjošću znatno koincidira s *imanom* kao dobrohotnim darom Božijim koji je utkan u srce vjernika,¹⁶ te takav, dakle, predstavlja čistu i nepatvorenu vezu čovjeka s Bogom.¹⁷ Dakle, pojam *ad-din* obujmljuje *islam* i *iman*, odnosno omogućava puni susret između te dvije inačice ljudskog osjećaja odnosno ophođenja, te

¹⁴ Do te mjere je riječ o bliskom pojmovlju da imam Maturidi ističe da osoba ne može biti mu'minom a da istovremeno nije musliman i obratno (*lā yajūzu an yakūna mu'minan ġayra muslimin fi-l-ḥaqiqati aw musliman ġayra mu'minin*), *Kitābu-t-tawḥīd*, ur. Fathullāh Ḥalif, Dāru-l-ġāmi'āti-l-miṣriyyati, Al-Iskandariyya, bez godine izdanja, str. 397.

¹⁵ Spomenute pojmove velik broj autora upotrebljava/o (je) kao sinonimne, no, naposljetku je načinjena distinkcija te se pod pojmom *islam* podrazumijevaju religijske dužnosti, dakle ono što je kao takvo zamjetljivo, perceptibilno, dok se *iman* odnosi na sāmu vjeru koja se u srcu zrcali te koja suprotno prvotnom pojmu nije zamjetljiva i predstavlja tajnu koju samo Bog poznaje. U tom značenju imam Gazali u djelu *Iḥyā' ulūm-d-din* upotrebljava spomenute pojmove. Zanimljivo je da se katkad kao sinonim pojmu *islam* upotrebljavao pojam *'ilm*. Usp. F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*, str. 97-100; također, Samir Beglerović, *Abd al-Qādir al-Gaylāni i derviški red kaderija*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i Hadži Sinanova tekija u Sarajevu, Sarajevo, 2009, str. 210-213; Adnan Silajdžić, "Islamska pobožnost", *Znakovi vremena*, 15, 2002, str. 50-56.

¹⁶ Usp. Nūr al-Din al-Šabūni, "Al-bidayah fi uṣūl al-din", u: Faraz A. Khan, *An introduction to islamic theology (Introduction, Translation, Annotation, And Appendices)*, Zaytuna College, Berkeley, 2020, str. 340-344.

¹⁷ Nedžad Grabus ističe da je *iman* "oznaka za vjeru kao takvu ili za vjeru kako je osobno osjeća svaki pojedinac", *Šejh Fuji-no tumačenje temeljnih tema maturidijskog akaida*, Averroes, Ljubljana, 2020, str. 163.



predstavlja realizaciju ili ostvarenje božanske volje (*irādah*) i htijenja (*mashī'ah*) u konkretnome vremenu.¹⁸ Kad je posrijedi veza između *ad-dīna* i *islama* kao vjerzakona i potčinjenosti, odnosno ovaploćenja vjere, vrlo je važno istaći i jezičko značenje pojma *ad-dīn*¹⁹ (religija) koje na svojevrsan način reflektira upravo dimenziju potčinjavanja, i to kroz svoju bliskost s drugom riječju koju tvore isti korjeniti harfovi, a koja znači *dūg* (*dayn*).²⁰ Samo potčinjavanje je i priznanje da nekome nešto dugujete i da upravo usljed nutarnje prožetosti tim osjećajem želite da potčinjenošću uzvratite onim što vam je prethodno pruženo. Onako kako se potčinjavamo osobi kojoj nešto dugujemo, iako, naravno, međuljudski odnos nije moguće izjednačiti s odnosom između Boga i čovjeka, jednako se tako udovoljava željama i zahtjevima Boga Kojemu se duguje. Dakle, muslimani na religiju ili vjer zakon gledaju na izvjestan način kao na dug, s obzirom na to da im Bog nudi vječnu sreću i uspjeh ako se opredijele za božanske vrijednosti, odnosno ako potencijal koji im je prethodno od Boga darovan valjano upotrijebe i aktualiziraju.²¹

¹⁸ Rešid Hafizović, "Značenje islama u izvorima i ranom muslimanskom mišljenju", *Takvim*, Predsjedništvo Udruženja islamskih vjerskih službenika u SRBiH, Sarajevo, 1990, str. 33-51. Usp. Đuro Sušnjić, *Religija I – pojam, struktura, funkcije* (drugo dopunjeno izdanje), Čigoja, Beograd, 2009, str. 10.

¹⁹ U *Arapsko-bosanskom rječniku* Teufika Muftića riječ *dīn* odnosno *dayn* nalazimo u sljedećim značenjima: posuditi, pozajmiti, dati u zajam, uzvratiti, naknaditi, nagraditi za, posuditi, (po)zajmiti; uzeti u zajam; b. dužnik, dugovati; zahvaljivati/život/ b. odan; b. poslušan, pokoran, dugovati/zahvalnost/ ispovijedati/vjeru;/ zastupati/mišljenje;/ držati se/običaja/ zarobiti, pokoriti, potčiniti; poniziti; služiti; posjedovati; prisiliti, primorati; suditi o; (o)suditi; činiti dobro, b. moćan, b. nepokoran; ne slušati; b. ponižen, bijedan, jadan, poniziti se; pokoriti se, b. poslušan, Teufik Muftić, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004, str. 472.

²⁰ Zanimljivo je istaći da se Rusmir Mahmutćehajić u prevodjenju riječi *dīn* upravo opredjeljuje za riječ *dug*, pa poznati kur'anski stavak koji glasi: "Nema prisile u religiju (2:256)" (u izvornom prijevodu stoji *vjeru*, no, mi se razložno opredjeljujemo da riječ *ad-dīn* prevodimo kao religija), prevodi kao: "Nema prisile u dugu." Nadalje pojašnjava da je riječ o odnosu između Zadužitelja, odnosno Boga, i zaduženog, odnosno čovjeka. Usp. Rusmir Mahmutćehajić, *Andrićevstvo*, Clio, Beograd, 2015, str. 111-112. Opet, važno je istaći da pojam religija u nekim kulturama i civilizacijama uopće ne postoji, što je također veoma znakovito. Tako je taj pojam posve stran u Kini, Japanu i Indiji. Dakle, riječ je o pojmu

Kad je posrijedi Poslanikovo naslijeđe, onda je hadis u kojemu se pod *ad-dīn* odnosno *religija* uvrstavaju *islam* (potčinjenost ili mirenje), *iman* (vjera) i *ihsan* (lijepo činjenje, dobročinstvo)²² vrlo sugestivan, zato što indicira da je riječ o sadržajno obuhvatnijem pojmu od spomenutih, odnosno o pojmu koji ih obujmljuje.²³ Dakle, sukladno islamskom svjetopogledu, Religija obgrljuje ispravan način činjenja ili postupanja, razmišljanja, odnosno razumijevanja, ali i namjeru koja stoji iza konkretnoga postupka. Mogli bismo kazati da je "potčinjavanje" religija onoliko koliko se odnosi na djela i osvjedočenje, te da je činjenje lijepog religija onoliko koliko se odnosi na intencije.²⁴

Pojam *dīn* u teološkom učenju imama Ebu Hanife

Kad je posrijedi razumijevanje pojma *ad-dīn* (religija) u teološkom učenju imama Ebu Hanife, mi ćemo se u ovom središnjem dijelu rada usredsrediti na poslanice čiji je autor imam Ebu Hanife, odnosno za koje se pretpostavlja da je u njima izloženo teološko učenje što ga je promicao imam Ebu Hanife.²⁵ Na samome početku

koji je ponikao na evropskom tlu, te ga je, mogli bismo kazati, na svojevrsan način zapadnjačka kultura producirala odnosno prouzročila. Usp. Orhan Jašić, "Fenomenologija religije", *Znakovi vremena*, 15, 55/2012, str. 215-226.

²¹ Usp. Sachiko Murata i William C. Chittick, *The vision of islam*, str. 20-30.

²² Zanimljivo je navođenje Rešida Hafizovića kad je posrijedi pojam *ihsan*. Dakle, mimo dogmatskog značenja da je riječ o "robovanju Bogu kao da Ga vidiš", Hafizović navodi i značenje koje je iznjedrila sufijska književnost a u kojoj *ihsan* umnogome sukladira Božijem imenu *al-Haqq*. Riječ je o "nastojanju da svaka stvar bude vraćena na njoj pripadajuće mjesto, baš ono koje joj je Naum Božiji pred/odredio", Rešid Hafizović, *Stubovi islama i džihad*, Connectum, Sarajevo, 2016, str. 133.

²³ Seyyed Hossein Nasr, *Srce islama*, El-Kalem, Sarajevo, 2002, str. 67-71.

²⁴ Usp. Sachiko Murata, William C. Chittick, *The Vision of Islam*, 23-25.

²⁵ I uprkos tome što je za pojedine poslanice utvrđeno da njihov autor nije imam Ebu Hanife, ipak, s obzirom na to da je u njima izloženo učenje čiji je središnji promicatelj imam Ebu Hanife, dok su autorstva drugih više takoreći "prepričavanja" ili konkretizacije teološkog učenja što ga je imam promicao, stoga se i te poslanice pripisuju imamu Ebu Hanifi. Takav je slučaj naprimjer s djelom *Kitābu-l-ālim wa-l-muta'allim*, čiji je autor Abū Muqātil al-Samarqandī, no, i ova poslanica se pripisuje imamu Ebu Hanifi iz razloga koji smo prethodno naveli. Dakle, imam je odigrao središnju

želimo istaći da je imam Ebu Hanife poznavanje *ad-dīna* odnosno Religije držao najvrednijim, što se jasno vidi iz šestog članka njegovoga djela *Al-Fiqh al-akbar 1*. U spomenutom članku doslovce stoji da je razumijevanje Religije vrednije od razumijevanja znanosti i propisā.²⁶ Naravno, da bismo razumjeli šta ovo znači, neophodno je da najprije istaknemo šta spomenuto pojmovlje znači, s obzirom na to da je riječ o ranom periodu muslimanske misli te da spomenuti pojmovi još nisu bili nijansirani i jasno semantički distingvirani ili su u tom periodu nešto posve drukčije podrazumijevali u odnosu na značenja koja imaju danas. Kad je posrijedi pojam *fiqh*, on je u ranom razdoblju označavao uobičajeno razumijevanje, dakle umske i razumske, odnosno logičke predispozicije. Na osnovu jedne predaje, Ebū Mutī' je upitao imama Ebu Hanifu o najvrednijem *fiqhu*, na šta mu je imam odgovorio: "Čovjekovo samopodučavanje vjerovanju." Dakle, riječ je o onom razumijevanju koje se odnosi na čovjekovo u/poznavanje vlastitog duhovnog stanja (*'ilmu-l-hāl*), a sve to s ciljem zadobijanja Božije blizine (*qurb*), čemu prethodi odgovarajuće intelektualno i duhovno dozrijevanje po uzoru na mjerodavnu i smjerodavnu ćud blagoslovljenog Muhammeda. Pojam *'ilm* odnosno *znanost* u spomenutom članku odnosi se na muslimansku religijsku znanost, dok je pojam *hudūd* ili *propisi* upotrijebljen u općem kontekstu, te će kasnije označavati utvrđene sankcije za počinjena krivična djela.²⁷ Dakle, primjećujemo da je imam davao prednost samom konceptu Religije u odnosu na sekundarne znanosti koje iz Religije naposljetku

ulogu u hanefijskoj teologiji, drugi su (samo) komentirali ono što je imam prethodno izložio. Naravno, i doprinos drugih je nesporan, no u tim historijskim okolnostima željelo se posebno naglasiti vrijednost Ebu Hanifinog intelektualnog opusa. Usp. Ulrich Rudolph, *El-Maturidi i razvoj sunijske teologije u Semerkandu*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2018, str. 53. Mi smo se u ovome radu poslužili izvornim arapskim tekstom Ebu Hanifinih poslanica koji je dostupan u udžbeniku *Akaidiska učenja Ebu Hanife: Hanefijska tradicija tumačenja osnovna islamskog vjerovanja*, čiji su priređivači Adnan Silajdžić i Samir Beglerović u izdanju El-Kalema.

²⁶ Ebu Hanife, *Al-Fiqh al-ekber 1*, čl. 6.

²⁷ Usp. Adnan Silajdžić, Samir Beglerović, *Akaidiska učenja Ebu Hanife: Hanefijska tradicija tumačenja osnovna islamskog vjerovanja*, El-Kalem, Sarajevo, 2016, str. 21-23.

²⁸ Pripadnici hanefijskog odnosno maturidijskog teološkog toka smatrali su da je *iman* odnosno vjera konstantna, te da se ne

proistječu, odnosno imam je, s obzirom na to da je pojam *ad-dīn* razumijevao na način da predstavlja čistu i idealnu vezu s Bogom, pri čemu upravo ta veza suštinski određuje nepatvoren odnos prema jedinome Gospodaru, smatrao upravo tu vezu pretečom bilo kakvih konkretizirajućih formi pobožnosti koje su neodvojive od samog *ad-dīna* (religije), odnosno koje su njime trajno obgrljene. Ovakvo razumijevanje pojma *ad-dīn* (religija) čini nam se interesantnim usljed toga što se djelomično podudara sa značenjem *imana* i to kad se ovaj potonji razumijeva kao nedugovani dar Božiji koji je utisnut u srce vjernika, te upravo usljed toga što takvo čašćenje od Boga predstavlja konstantu, a ne nešto što je podložno bilo kakvim relativizacijama ili ukrućivanjima, odnosno povećavanju ili smanjivanju.²⁸ U djelu *Al-Fiqh al-absaṭ* imam nam otkriva razlog zašto je razumijevanje *ad-dīna* (religije) najvrednije.²⁹ Riječ je o tome da je poznavanje načina robovanja dragome Bogu najvažnije, dok je ovladavanje mnogim znanostima u odnosu na to marginalno. To zato što ako bi čovjek ovladao mnogim znanostima a pritom bio neuk kad je posrijedi poimanje dragoga Boga, sve te znanosti bile bi naprosto nepotrebne. Naravno, sam pojam *dīn*, s obzirom na to da garantira autentičan i neiskrivljen odnos prema Bogu, te, pošto je riječ o nedugovanom daru Božijem, odnosi se na ljudsku spoznaju Boga Koji je *al-Qarib* (Bliski), *al-Hāliq* (Stvoritelj) i *al-Rāziq* (Uzdržavatelj), dakle na Boga koji je u svijetu prisutan, odnosno na Božanski Bitak na kojemu počiva svijet, a ne na Božiju Bit, odnosno na Boga u Njegovoj vlastitosti.³⁰

povećava niti smanjuje, i to usljed njihovoga definiranja vjere kao dobrohotnog dara Božijeg. Većina eš'arijskih teologa insistira na tvrdnji da se vjera povećava i smanjuje. Naravno, oni pod vjerom razumijevaju čovjekov personalni odgovor na dar vjere, a odgovor svakog čovjeka je poseban i drukčiji u odnosu na sve druge. Dakle, možemo istaći da je riječ o znatno drukčijoj polaznoj tački ili razumijevanju samog pojma *iman*, usljed čega su i definiranja *imana* drukčija, mada nisu, kako se to naizgled čini, proturječna. Usp. At-Taftāzāni, *Sharh al-'aqida an-nasafiyya*, Dar ihya' al-turāth al-'arabi, Beirut-Liban, 1432. g. po hidžri, str. 113-120; te Adnan Silajdžić, Samir Beglerović, *Akaidiska učenja Ebu Hanife: Hanefijska tradicija tumačenja osnovna islamskog vjerovanja*, str. 57-59.

²⁹ Ebu Hanife. *Al-Fiqh al-absaṭ*, čl. 7.

³⁰ Usp. Adnan Silajdžić, Samir Beglerović, *Akaidiska učenja Ebu Hanife: Hanefijska tradicija tumačenja osnovna islamskog vjerovanja*, str. 22-23.



Također, kad govorimo o *ad-dīnu* ili *religiji*, važno je naglasiti da su svi Božiji poslanici, blagoslovljeni neka su, kako ističe imam Ebu Hanife, promicali istovjetnu religiju. Dakle, nije riječ o mnoštvu religijskih obrazaca, već samo o jednom, s obzirom na to da je religija u suštinskom suodnosu s dragim Bogom Koji ne trpi bilo kakve preinake, te je prosto nezamislivo da Bog Koji ne podliježe promjenama bude razumijevan različito od svojih odabranika. Imam Ebu Hanife ističe da je kontinuiranost i nepromjenjivost religije ili *ad-dīna* rezultat Božije Volje.³¹ Nerijetko se različitost vjerzakona prilikom nedostatnog interpretiranja razumijeva ili premeće u ono što nazivamo religijom pa se usljed takve jezičke postavke pluralitet vjerzakona zamjenjuje pluralnošću religija, što bi značilo da Bog dragi ozakonjuje i legitimira da bude različito poiman, što je po sebi apsurdno. Kad je riječ o vjerzakonima, Bog dragi je jedne vjerzakone dokidao, zamjenjivao drugima ili bi vršio određene preinake, tako da bi nešto što je prethodno bilo strogo zabranjeno određenom narodu (*haram*) drugom narodu postajalo dozvoljeno (*halal*) i obratno. Dakle, ovdje je riječ o onim postupcima koji više smjeraju horizontalnu religijsku ravan odnosno onu ravan koja se usredsređuje na samoga čovjeka i na njegov odnos prema drugim ljudima, dok je vertikalna ravan nedirnuta pošto se tiče dragoga Boga. Možemo reći da mnoštvo vjerzakona, odnosno različitost propisa u divergentnim kulturama ni najmanje ne proturječi jednosti religije, naprotiv, još više je osnažuje, s obzirom na to da Boga portretira kao Onoga koji uvažava ljudske osobnosti i kulturalne determinante, te Boga naprosto čini Živim (*al-Ḥayy*) i

sudionikom jednoga društva, pri čemu se upravo kroz propise posredstvom kojih čovjek kao takav ozbiljuje navlastitu vjeru manifestira Božije ime Bliski (*al-Qarīb*). Čini se da je sad jasnije zbog čega imam Ebu Hanife insistira na prvenstvu *ad-dīna* u odnosu na *ilm* i *ḥudūde*; riječ je o prvenstvu onoga što ne podliježe bilo kakvim izmjenama nad onim što trpi preinake a čije se promjene ni najmanje ne odražavaju na čovjekovo poimanje dragoga Boga.³² Također, da bi čovjek uopće bio u prilici da primjenjuje propise ili konkretan vjer zakon, on najprije mora prigrliti religiju.³³ Da vjerzakoni naprosto ne mogu biti izjednačeni s religijom, s obzirom na to da religija nije ništa drugo do potvrđivanje jednosti Boga (*tawḥīd*), govori i to da ako bi osoba propustila učiniti naredeno (*farz*) ili načinila prekršaj i uradila nešto što je zabranjeno (*haram*), to ne znači da je ona odstupila iz religije. Dakle, riječ je o osobi koja je prijestupnik ili grešnik (*fāsiq*), no, nije riječ o osobi koja je nevjernik (*kāfir*). Kako se može primijetiti, spomenuto pitanje umnogome je determinirano samim određenjem ili razumijevanjem vjere, pri čemu je važno istaći da djela, uprkos tome što utječu na srce i na samu vjeru, ipak nisu sastavnica vjere, sukladno hanefijskom, odnosno maturidijskom interpretativnom toku, usljed toga što je mjesto (*maḥal*) njihova očitovanja odijelito.³⁴ Tako imam Ebu Hanife osobu koja vjeruje a izostavi neku vjersku obavezu oslovljava vjernikom grešnikom (*mu'min muḍnīb*) te smatra da je takva osoba prepuštena Božijem htijenju (*mashīatu'llāh*). Ako Bog bude htio, kaznit će osobu kaznom koja je primjerena prijestupu, opet, ako ushtjedne, Bog može i oprostiti učinjeni prijestup. Uglavnom,

vjernikom. Imam Ebu Hanife veli: "Djela nisu vjerovanje niti su vjerovanje djela, na osnovu argumenta da je vjernik vrlo često izuzet od djela, dok je nedopustivo reći da je izuzet od vjerovanja. Tako je žene Allah, dž.š., izuzeo od namaza i posta prilikom njihovog redovnog mjesečnog pranja (*hajz*) i za vrijeme čišćenja nakon poroda (*nifās*), ali je nedopustivo reći da ih je izuzeo od vjerovanja ili da im je naredio napuštanje vjerovanja" (*al-ʿamalu gayru-l-imāni wa-l-imāni gayru-l-ʿamali bidalīlin anna kaṭīran min-al-awqāti yurtefēʿu fīha-l-ʿamalu ʿani-l-muʿmini wa lā yajūzu an yuqāle irtefeʿa-l-imānu ʿanhu fa inna-l-ḥāida wa-n-nifāsīyye yerfeʿu Llahu ʿanbumā aš-šalāta wa-s-šarwma wa lā yajūzu an yuqāla rafaʿa ʿanbuma-l-imān*), Ebu Hanife, *Al-Waṣīyya*, prvi odjeljak, čl. 5.

³¹ Ebu Hanife, *Al-ʿālim wa-l-mutaʿallim*, čl. 5.

³² Usp. Adnan Silajdžić, Samir Beglerović, *Akaidiska učenja Ebu Hanife: Hanefijska tradicija tumačenja osnova islamskog vjerovanja*, str. 250-251.

³³ Ebu Hanife, *Al-ʿālim wa-l-mutaʿallim*, čl. 5.

³⁴ Usp. Adnan Silajdžić, Samir Beglerović, *Akaidiska učenja Ebu Hanife: Hanefijska tradicija tumačenja osnova islamskog vjerovanja*, str. 13-15. Sam imam Ebu Hanife *iman* je definirao kao verbalno očitovanje i potvrđivanje istinitosti (*al-imānu huwa-l-igrāru wa-t-taṣṭiq*), Ebu Hanife, *Al-fighu-l-akbar* 2, čl. 18. Na drugom mjestu imam vrlo jasno ističe da djela nisu sastavnica vjerovanja, i to usljed toga što je osoba katkad spriječena da učini ono što Bog od nje zahtijeva, te da, uprkos tome, ona i dalje ostaje biti



bez obzira na prijestup, osoba ne prestaje biti vjernikom, i to imam posebno naglašava.³⁵

S obzirom na to da *ad-dīn* (religija) predstavlja idealnu i nepatvorenu vezu koja prethodi ozbiljenju ili konkretizaciji odnosa između Boga i čovjeka, vrlo je važno ponovno naglasiti, što smo u radu prethodno i učinili, da je pojam *ad-dīn* (religija) semantički i suštinski obuhvatniji od pojmova *iman* i *islam*, te da ih na izvjestan način uzrokuje odnosno omogućava. To je i sam imam Ebu Hanife naglašavao.³⁶

Dakle, na samom kraju možemo ustvrditi da je imam Ebu Hanife, kao promicatelj rane muslimanske misli, motreno iz rakursa savremenih teoloških i religioloških studija, vrlo njegovano i intelektualno zrelo distingvirao ključni kur'anski odnosno teološki pojam, pri čemu je jasno ustvrdio hijerarhiju kad je posrijedi semantička raskošnost i slojevitost pojmova koji su bili predmetom istraživanja u ovome radu, u čijem je središtu pojam *ad-dīn* (religija), što je i plodom Ebu Hanifine besprijeorne intelektualne širine ali i njegova preventivnog intelektualnog pozicioniranja, a sve s ciljem zaštite ljudskog osobnog prava na interpretaciju i (ne)činjenje, bez davanja prava drugome da upravo kroz to čovjek bude delegitimiran i ekskomuniciran iz zajednice vjernika. Iako to nije bilo u središtu našega rada, pri čemu smo se nakratko samo na to osvrnuli, ipak se usuđujemo zaključiti da je imam Ebu Hanife u svojim semantičkim distingviranjima teološkoga pojmovlja, odnosno u samoj upotrebi, iz čega naposljetku ustanovljujemo njegovo prepoznavanje slojevitosti značenja, bio rukovođen i ohrabrivan suštinskim teološkim doktrinama koje je promicao ili odgovorima brojnim teološkim sljedbama koje su se već u to vrijeme pojavile i u dobroj mjeri svoje učenje utemeljile. Tako da, kad govorimo o pojmovlju koje imam Ebu Hanife upotrebljava

i kontekstima u kojima se za spomenute pojmove odlučuje, mi zapravo na posredan način govorimo o Ebu Hanifinom teološkom učenju.

Zaključak

Nakon što smo ispitali kontekstualna značenja pojma *ad-dīn* (religija) u konstitutivnoj muslimanskoj tradiciji, ustanovili smo da se u prevođenju na bosanski jezik neminovno događa semantički redukcionizam usljed istovjetnog prevođenja različitih pojmova, odnosno pojmova koji su samo djelomično semantički podudarni. U konačnici je jasno istaknuta razlika između bliskog ali ipak vrlo raskošnih i razuđenih teoloških pojmova, odnosno pojmova *ad-dīn*, *iman* i *islam*, pri čemu smo jasno naznačili da je pojam *ad-dīn* (religija) u teološkom učenju imama Ebu Hanife sadržajno obuhvatniji, odnosno djelomično se podudara s potonjim pojmovljem s obzirom na to da ih u sebi smiruje, no, ipak, njegova sadržajnost reflektira se na koncu i na samo Ebu Hanifino određenje vjere kao takve.

Naposljetku, jasno smo ispitali na koji način imam Ebu Hanife upotrebljava pojam *ad-dīn* (religija) u svojim poslanicama, zašto upravo taj pojam dovodi u vezu s drugim pojmovima, odnosno zašto baš taj pojam komparira s drugim pojmovima, te šta su ti pojmovi u ranoj muslimanskoj misli značili ili predstavljali. Istakli smo da nijedna upotreba nije nasumična, slučajna, nego da predstavlja vrlo jasno i precizno interpretativno određenje ili pozicioniranje, pri čemu je imam Ebu Hanife bio rukovođen ili ohrabrivan središnjim teološkim učenjem kojeg je promicao. Iz tog razloga možemo zaključiti da imamovo opredjeljenje za određeno pojmovlje ustvari na posredan način iskazuje teološko učenje koje je promicao.

³⁵ Usp. Ebu Hanife, *Risāla Abi Ḥanīfa ilā 'Uymān al-Battī*, čl. 6.

³⁶ *Al-Fiqhu-l-akbar* 2, čl. 18.

Bibliografija

- Al-Bizri, Nader, "Bog – Bitnost i svojstvo", u: Winter, Tim, *Kembridžski priručnik klasične islamske teologije*, Međunarodni forum Bosna, Sarajevo, 2016.
Al-Šabūnī, Nūr al-Dīn, "Al-bidāyah fī uṣūl al-dīn", u: A. Khan, Faraz, *An introduction to islamic theology*

- (*Introduction, Translation, Annotation, And Appendices*), Zaytuna College, Berkeley, 2020.
Armstrong, Karen, *Polja krvi*, Buybook, Sarajevo, 2016.
At-Taftāzānī, *Sharḥ al-'aqīda an-nasafīyya*, Dār ihyā' al-turāṭī-l-'arabī, Bejrut-Liban, 1432. h.g.



- Beglerović, Samir, *Abd al-Qādir al-Ġaylāni i der-viški red kaderija*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i Hadži Sinanova tekija u Sarajevu, Sarajevo, 2009.
- Beglerović, Samir, Čemo, Kenan, *Zbirka hikaja tarikatskih prvaka*, Samir Beglerović, Sarajevo, 2004.
- Cerić, Mustafa, *Korijeni sintetičke teologije u islamu – Ebu Mensur el-Maturidi (854–944)*, El-Kalem, Sarajevo, 2012.
- Corbin, Henry, *Historija islamske filozofije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.
- Čimić Esad, *Drama ateizacije*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007.
- Čurak, Nerzuk, *Filozofija zagrljaja*, Rabić, Sarajevo, 2008.
- Davutoglu, Ahmet, *Alternativne paradigme*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2020.
- Ebu Hanife, *Al-‘ālim wa-l-muta‘allim*
- Ebu Hanife, *Al-Fiqhu-l-absaṭ*
- Ebu Hanife, *Al-Fiqhu-l-akbar 1*
- Ebu Hanife, *Al-Fiqhu-l-akbar 2*
- Ebu Hanife, *Al-Waṣiyya*
- Ebu Hanife, *Risāla Abi Hanifa ilā ‘Uṭmān al-Battī*
- Grabus, Nedžad, *Šejh Jujino tumačenje temeljnih tema maturidijskog akaida*, Averroes, Ljubljana, 2020.
- Hafizović, Rešid, “Bošnjakova kušnja metafizičke osame”, pogovor u: Bošnjak, Abdullah, *Tajna jamačnog vjerenja*, Fondacija “Baština duhovnosti”, Mostar, 2019.
- Hafizović, Rešid, “Značenje islama u izvorima i ranom muslimanskom mišljenju”, *Takvim*, Predsjedništvo Udruženja islamskih vjerskih službenika u SRBiH, Sarajevo, 1990.
- Hafizović, Rešid, *Imanski šarti u svjetlu klasičnog muslimanskog mišljenja*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu, El-Kalem, Sarajevo, 2006.
- Hafizović, Rešid, *Islam u kulturnom identitetu Evrope*, Ibn Sina, Sarajevo, 2018.
- Hafizović, Rešid, *Stubovi islama i džihad*, Connectum, Sarajevo, 2016.
- Hafizović, Rešid, *Temeljni tokovi sufizma*, Bemust, Sarajevo, 1999.
- Harvey, Ramon, *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2021.
- Imam al-Maturidī, *Kitābu-t-tawḥīd*, Dāru-l-ġami‘ati-mišriyyati, Al-Iskandariyya, bez godine izdanja.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Quran*, Islamic Book Trust, Malaysia, 2002.
- Jašić, Orhan, “Fenomenologija religije”, *Znakovi vremena*, 15, 55, 2012.
- Jašić, Orhan, *Bioetički problem u publikacijama Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini od 1945. do 2012*, Pergamena, Zagreb, 2019.
- Karić, Enes, *Kako tumačiti Kur’an*, Tugra, Sarajevo, 2005.
- Koca, Ozgur, *Islam, Causality and Freedom: From the Medieval to the Modern Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.
- Mahmutćehajić, Rusmir, *Andrićevstvo*, Clio, Beograd, 2015.
- Malouf, Amin, *Ubilački identiteti: Nasilje i potreba za pripadanjem*, Laguna, Beograd, 2016.
- Muftić, Teufik, *Arapsko-bosanski rječnik*, El-Kalem, Sarajevo, 2004.
- Murata, Sachiko, C. Chittick, William, *The Vision of Islam*, Paragon House, New York, 1994.
- Nasr, S. Hossein, *Srce islama*, El-Kalem, Sarajevo, 2002.
- Nasr, S. Hossein, *Živi sufizam: Ogledi o sufizmu*, Ibn Sina, Sarajevo, 2004.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- Rudolph, Ulrich, *El-Maturidi i razvoj sunijske teologije u Semerkandu*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2018.
- Sharif, M. Mohammad, *Historija islamske filozofije*, August Cesarec, Zagreb, 1990.
- Silajdžić, Adnan, “Islamska pobožnost”, *Znakovi vremena*, 15, 2002.
- Silajdžić, Adnan, *40 hadisa s tumačenjem*, Muftijstvo Zenica, Zenica, 1993.
- Silajdžić, Adnan, Beglerović, Samir, *Akaidiska učenja Ebu Hanife: Hanefijska tradicija tumačenja osnova islamskog vjerovanja*, El-Kalem, Sarajevo, 2016.
- Silajdžić, Adnan, *Filozofska teologija Abu al-Hasana al-Ašarija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999.
- Silajdžić, Adnan, *Islam u otkriću kršćanske Evrope: Povijest međureligijskog dijaloga*, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
- Silajdžić, Adnan, *Muslimani u traganju za identitetom*, Bemust, Sarajevo 2006.
- Silajdžić, Adnan, *Ogledi o sunnetu i hadisu*, El-Kalem, Sarajevo, 2019.
- Šušnjić, Đuro, *Religija I – pojam, struktura, funkcije (drugo dopunjeno izdanje)*, Čigoja, Beograd, 2009.

*Abstract*

Understanding the term *dīn* in the theological teaching of Imam Abu Ḥanīfa

Orhan Jašić i Bajram Dizdarević

The first part of the paper is an introduction to the very concept and meaning of Tradition, since it profiles and largely determines different streams of Muslim thought. Undoubtedly, it also affects the cultural profiling of a Muslim being, in the broadest sense. In the following text, the term *dīn* is briefly observed from the perspective of Tradition. In the second part of the paper, a distinction is made between the terms *dīn* and *īmān*, which are sometimes presented and translated in the same way, due to linguistic stratification and partial overlapping in capturing religious genius, although they are neither etymologically nor semantically the same, which will be emphasized. In the following part of the text, the term *dīn* is discussed in the theological science of Imam Abu Ḥanīfa, whereby classical works on *aqeedah* (Islamic belief system) were consulted, while the term and the contextual use of the term in the works of Imam Abū Ḥanīfa are perceived in the light of theological and religious studies.

Keywords: Tradition, *dīn*, *īmān*, Imam Abu Hanifa