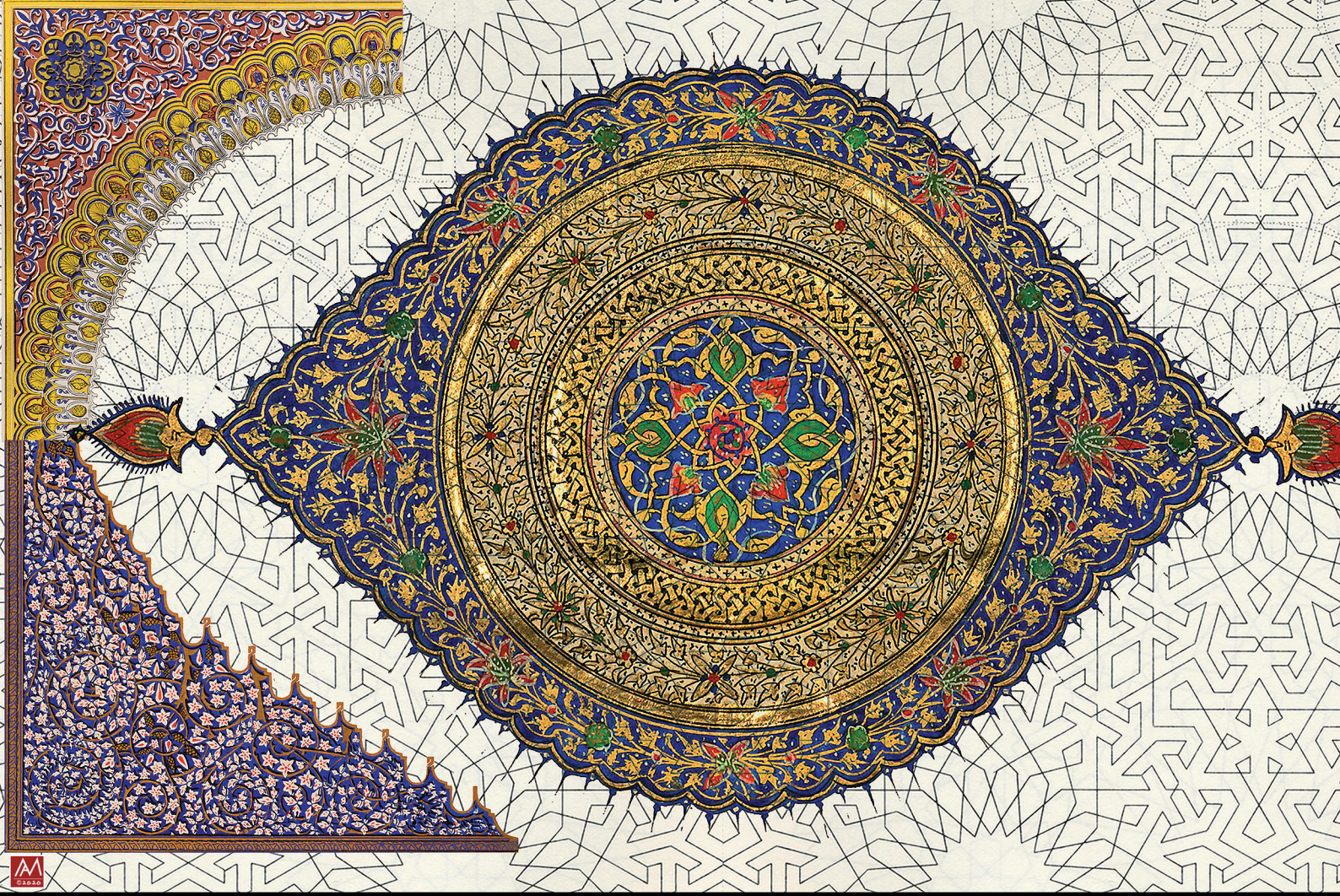
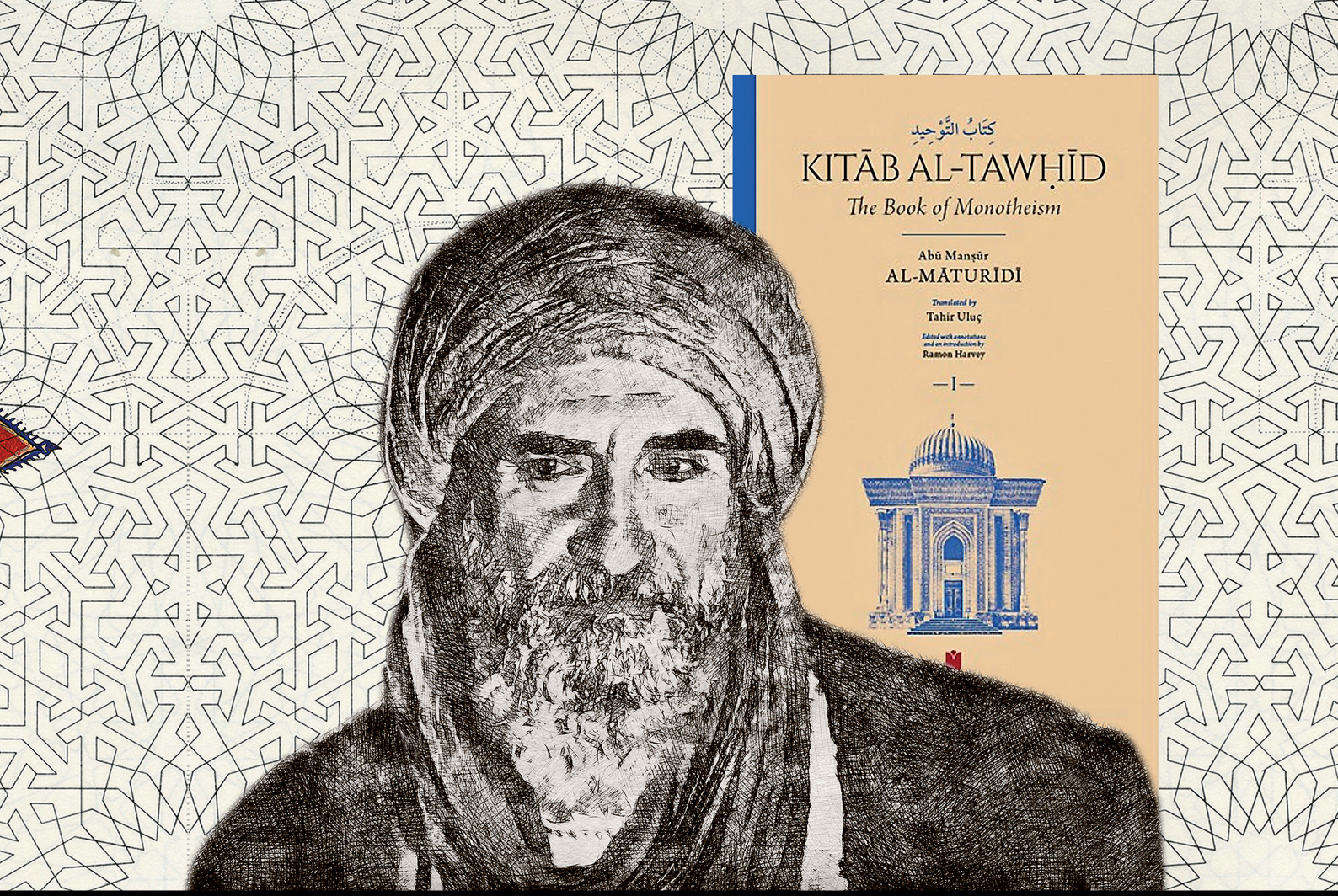


Kayhan Özaykal je vanredni profesor na Odsjeku za filozofiju religije na Univerzitetu u Istanbulu. Diplomirao je 2007. god. na SOAS-u, Univerzitet u Londonu, na smjeru socijalna antropologija i religijske studije, a magistrirao 2009. godine na Birkbecku, Univerzitet u Londonu, iz filozofije. Od 2010. do 2017. god. proučavao je tradicionalne islamske nauke u Istanbulskoj fondaciji za obrazovanje i istraživanje (İSAR). Tokom tog perioda stekao je i doktorat na Univerzitetu Sakarya, s disertacijom o meta-etičkoj misli kod al-Māturīdīja pod naslovom „Teološka etika i epistemologija: Eutifronova dilema i meta-etika al-Māturīdīja“. Njegova glavna interesovanja nalaze se na razmeđu islamske intelektualne tradicije i analitičke filozofije. Među njegovim glavnim istraživačkim oblastima su teistička etika i veze između epistemologije i metafizike.

Kayhan Özaykal is Assistant Professor in the department for the philosophy of religion at Istanbul University. He completed a bachelors degree in 2007 at SOAS, University of London, in social anthropology and religious studies and a maters degree in 2009 at Birkbeck, University of London, in philosophy. From 2010-2017 he studied traditional Islamic sciences at the Istanbul Foundation for Education and Research (İSAR). During that period he also obtained his PhD from Sakarya University with a dissertation on al-Maturidi's metaethical thought titled "Theological-Ethics and Epistemology: The Euthyphro Dilemma and the Metaethics of al-Maturidi". His main interests lie at the crossroads between the Islamic intellectual tradition and analytic philosophy. Among his principle research areas are theistic ethics, and the connections between epistemology and metaphysics.
E-mail: **kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr**



DOI: https://doi.org/10.52510/sia.v6i1.83
UDK:28-1: 123.1 al-Māturīdī)
Research article - Istraživački članak

Kayhan ÖZAYKAL

PROSVJETLJENA TRANSCENDENCIJA: AL-MĀTURĪDĪJEVO RJEŠENJE DETERMINIZAMSKO-LIBERTARIJANSKOG SUKOBA U VEZI S LJUDSKOM SLOBODNOM VOLJOM - prvi dio

THE CELEBRATED TRANSCENDENCE: AL-MĀTURĪDĪ'S RESOLUTION OF THE DETERMINIST-LIBERTARIAN DICHOTOMY REGARDING HUMAN FREE WILL - first part

Sažetak

Ovaj članak nastoji sistematski izložiti teoriju slobodne volje i ljudskog djelovanja prema al-Māturīdīju. U tu svrhu, najprije se prikazuju njegova pobijanja dviju glavnih suprotstavljenih struja – determinista i libertarijanista – koj su, redom, zastupali džabriyye i mu'taziliyye. U narednom dijelu predstavljeni su argumenti koje al-Māturīdī iznosi u izravnu podršku vlastitoj teoriji. Ti se argumenti razmatraju kroz različite moguće interpretacije te se koriste kao osnova za analizu njegove misli, u kojoj se razrađuje cjelokupan okvir teorije i navode njeni ključni pojmovi i principi. Na taj način razjašnjavaju se temeljni termini poput moći i slobodne volje – označeni arapskim izrazima *qudra*, *quwwa* i *ikhtijār*. U trećem i završnom dijelu studije razmatraju se pitanja koja se tiču posebnosti al-Māturīdījeve teorije ljudskog djelovanja u odnosu na božansko stvaranje, pri čemu se ističu određeni problemi od temeljne važnosti. Rješenje se pokušava pronaći uz pomoć Aristotelove metafizike i analize uzročnosti J.L. Mackieja, kako bi se precizno odredilo od čega se sastoji ljudska moć i na koji je način povezana s učincima za koje al-Māturīdī tvrdi da su s njom u uzajamnom odnosu.

Ključne riječi: *Kelam, teologija, slobodna volja, konkurentizam, determinizam, libertarijanizam, al-Māturīdī, Muʿtezilyya*

PROSVJETLJENA TRANSCENDENCIJA: AL-MĀTURĪDĪJEVO RJEŠENJE DETERMINIZAMSKO-LIBERTARIJANSKOG SUKOBA U VEZI S LJUDSKOM SLOBODNOM VOLJOM

Uvod

U ovom članku razmotrit ćemo pojam ljudske slobode kod Abū Manṣūra al-Māturīdīja (u. 333/944) kroz sveobuhvatnu analizu njegovih pojmova i terminologije, kao i kroz sabiranje njegovih zapažanja o toj temi iznesenih u njegovom teološkom djelu *Kitāb al-Tawḥīd* i u tefsiru *Taʿwīlāt al-Qurʿān*. Do sada su na turskom jeziku objavljene tri opsežne studije o al-Māturīdījevoj teoriji slobodne volje, dok na engleskom postoji jedno temeljito istraživanje – klasični članak Pessagna.[♦1] Iako su osnovni elementi njegove teorije već poznati i izloženi u nekoliko suvremenih studija, nedostaje prikaz koji bi njene složenije aspekte integrirao u koherentan teorijski okvir. Štoviše, u postojećoj literaturi pojavljuju se različita tumačenja njegovog stava, kako u pogledu temeljnih principa, tako i u vezi s tehničkim finesama same teorije.[♦2]

U svom djelu al-Māturīdī iznosi kritiku više različitih pogleda na ljudsku slobodu. Ti se pogledi u osnovi svrstavaju u dvije glavne suparničke teološke skupine – *džabriyya* i *qaderiyya*, pri čemu ove potonje često predstavljaju njegove neposrednije protivnike, muʾtezile.[♦3] Zbog toga je potrebno uspostaviti odgovarajuće veze i odrediti al-Māturīdījevo stanovište u kontekstu šire rasprave, budući

---

[♦1] Turske studije su sljedeće: Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984); Harun Işık, Maturidi'de İnsan Özgürlüğü* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013); Mustafa Said Yazıcıoğlu. *Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İsan Hürriyeti* (Ankara: OTTO, 2017). Pojavljuje se iste godine kao i Yepremova knjiga, Jerome Meric Pessagno. "Irāda, Ikhtiyār, Kudra, Kasb the View of Abū Manṣur al-Māturīdī", *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984), 177-191. Ostali značajni članci uključuju Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), 129-159, i Abdülhamit Sinanoğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 249-267. Kratka izlaganja koja pokrivaju osnovnu osnovu ponuđena su u Mustafa Cerić. *The Roots of Synthetic Theology in Islām: A study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī (u. 333/944)* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995), 208-223; Ulrich Rudolph. *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarkand,* trans. Rodrigo Adem (Leiden: Brill, 2015), 302-308; Nazif Muhtaroğlu. "Al-Māturīdī's View of Causality", *Occasionalism Revisited: New Essays from the Islamic and Western Philosophical Traditions*, ed. Nazif Muhtaroğlu (Dubai: Kalam Research & Media, 2017), 14-17.

[♦2] Na primjer, Muhtaroğluov idiosinkratski pokušaj da pokaže kako se al-Māturīdījeva teorija može tumačiti kao povremena ("Al-Māturīdī's View of Causality", 14-17).

[♦3] Vidi: Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, ur. Bekir Topaloğlu i Muḥammad Aruci, 2. izd., (Istanbul: Maktabat al-Irshād, 2010), str. 406, fusnota 9.

da je, kako će se pokazati, njegov primarni cilj pobijanje suparničkih argumenata i teorija; mnogo rjeđe on otvoreno nastoji objasniti ili potkrijepiti vlastito gledište.

Tri glavna pitanja bit će u središtu narednog istraživanja:

Prvo, koje su osnovne kritike koje al-Māturīdī upućuje svojim protivnicima? U djelu *Kitāb al-Tawḥīd* težište je na pobijanju. Čitalac ovog djela može zapaziti da se al-Māturīdī prvenstveno upustio u otvoreno polemičku raspravu o temi ljudske slobodne volje, koja je već tada obuhvatala mnoštvo različitih gledišta i pojmovnih nijansi. U velikom dijelu te rasprave, al-Māturīdī očigledno slijedi neimenovani tekst Abū al-Qāsima al-Balkhīya al-Kaʾbīya (u. 319/931), koji je bio njegova glavna meta i prema kojem usmjerava svoje najoštrije kritike. Ipak, njegova je rasprava i prikriveno dijalektička. Naime, iako otvoreno odbacuje stavove *muʾtazilyya*, *džabriyya* i drugih, on povremeno, posredno i implicitno, prihvata neke njihove pojmove, principe i argumente. Štaviše, al-Māturīdī ne razvija svoje stanovište na uređen način koji bi čitalac mogao sistematski pratiti; njegova teorijska osnova već je formirana i otkriva se tek djelimično, u neplaniranom i povremenom obliku.

Drugo, koji su neposredni dokazi za njegovo vlastito gledište? Odgovor na to pitanje mora obuhvatiti i njegove afirmativne iskaze o određenim pozicijama, njegovo odobravanje stavova ili izjava drugih, kao i njegovo potpuno odbacivanje onih stavova koje smatra teorijski nedosljednim ili na drugi način neodrživim. Dokazi koje al-Māturīdī iznosi kako bi pobio qadarijska i džabrijska gledišta (između ostalih), a koje ćemo predstaviti u odgovoru na prvo pitanje, od presudne su važnosti. Naime, budući da je al-Māturīdījevo vlastito stanovište otvoreno za različita tumačenja, argumenti kojima ga on podržava istovremeno služe i kao materijalni pokazatelji za određivanje toga šta to stanovište zapravo jeste. Sveukupno gledano, proučavanje njegove rasprave o slobodnoj volji – ili, terminima koje su više voljeli muslimanski teolozi, o ljudskoj „moći" (*quwwa* ili *qudra*) – obuhvata neke od najopskurnijih i najzamršenijih odlomaka *Kitāb al-Tawḥīda*. Mnogo interpretativnog rada, koji u obzir uzima i historijski kontekst islamske teologije, često je neophodno kako bi se ovi odlomci mogli ispravno razumjeti.

U skladu s uobičajenim tumačenjem, al-Māturīdī se ovdje prepoznaje kao *konkurentista*.[*4] Međutim, ovaj konkurentizam može se ispravno razumjeti samo unutar konteksta rasprava u okviru *kalāma*, među teolozima s kojima se al-Māturīdī nadmeće oko različitih teorija o moći. Prema tome, on je vezan za pojmove i tok rasprave unutar kojih se vidi kako se al-Māturīdī kreće među različitim teorijskim mogućnostima. Ovo ujedno određuje i metodologiju usvojenu u ovom istraživanju: njegova se teorija izvodi isključivo u odnosu na njegove rasprave i kritike. Tek u posljednjem dijelu ovog članka (u vezi

---

[*4] *konkurentizam* (*Concurrentism*). Pristalice *konkurentizma* smatraju da je Bog, dž.š., neposredno i uzročno uključen u svaki događaj u prirodi, ali da su u isto vrijeme uključena i stvorenja: da bi došlo do bilo kojeg prirodnog učinka, i Bog, dž.š., i stvorenje moraju dati stvaran uzročni doprinos tom učinku. Ipak, tvrdi se da prisustvo Božije imanentne djelatnosti u prirodi ne dovodi do „prekomjerne određenosti" niti poništava stvarni i neophodni uzročni doprinos stvorenja. (opaska prevoditeljke).

s trećim pitanjem, niže) ukazala se potreba da se posudimo nekim suvremenim pojmovima kako bismo razjasnili preostale, ali značajne nejasnoće koje predstavljaju temeljne probleme za njegov *konkurentizam*.

Neka vrsta *konkurentizma* vjerovatno je postojala u islamskoj teologiji i prije al-Māturīdīja. Dokazi upućuju na jednu osobu posebno: Dirāra Ibn ʾAmra (u. oko 200/815), ključnog i idiosinkratskog mislioca obično povezanog s muʾtezilijskom školom. On je u ranim danima islamske teologije, koja je bila obilježena intelektualnom dinamikom i originalnošću, koja često prati nove oblasti istraživanja, iznio svoja razmišljanja. Čini se da je Dirār prvi uveo teoriju moći sticanja (*kasb*),[5] koja djeluje kao zametak konkurentizma u *kalāmu* al-Māturīdīja, vjerovatno indirektno, i koja je kasnije bila njegovana i razvijana.[6] Još jedan mogući izvor utjecaja dolazi od Hišāma b. al-Ḥakama (u. 179/795), koji je navodno smatrao da ljudsko djelo ima dva *aspekta* (*wadžh*): ono je prinudno (*iḍṭirārī*), budući da ne može nastati bez uzroka, ali je i slobodno (*ikhtiyārī*), jer ga bira i stiče osoba koja ga izvršava.[7] Kao što ćemo vidjeti, pojam aspekta bio je od ključne važnosti za al-Māturīdīja. Bez obzira na izvore, teorija *kasb* bila je interpretirana ili obrađena na različite načine. Dominantna pozicija u islamskom svijetu kroz nekoliko stoljeća bila je stanovište al-Māturīdijevog suvremenika, Abū al-Ḥasana al-Aš ʾarīya (u. 936). Ova istaknuta ličnost uvela je ideju *kasb*-a koja je omogućila sunnitskim teolozima da se distanciraju od libertarijanske *muʾteziliyya*, a da pri tome izbjegnu naivni determinizam *džabriyya*. Međutim, njegova teorija nije konkurentizam te postavlja Božije djelovanje kao jedini odlučujući faktor svih događaja. Prema ovom stanovištu, ono što agenti „stječu" jeste moralno značenje njihovih djela. Dakle, radi se o vrsti kompatibilizma: smatra se da agent nema značajnu slobodu, ali ostaje odgovoran za svoja djela, budući da se ta djela prepoznaju kao njegova.

Al-Māturīdī vjerovatno nije bio svjestan ovog teorijskog razvoja na zapadu, u Mezopotamiji, i, kao što ćemo pokušati pokazati, ovaj teolog iz Samarkanda pruža nam sasvim drugačije tumačenje pojma moći istjecanja (*kasb*). Uspjeh njegove teorije govori sâm za sebe. U kasnijim stoljećima, kako je rasla svijest da je kompatibilizam u suštini prikriveni oblik determinizma, ta je teorija u aš ʾariyskoj školi često ustupala mjesto stavu, koji odgovara ključnim karakteristikama al-Māturīdījeve misli.[8]

---

[5] Abū Hasan al-Aš ʾarī. *Makalāt al-islāmiyyīn*, ed. Naim Zarzur (Beirut: Maktabat al-ʾAṣriyya, 2005) 2/300.

[6] Cornelia Schöck. "Džahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the 'Džahmiyya' and Ḍirār b. ʾAmr (d. 200/815)", The Oxford Handbook of Islamic Theology ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press), 75-76.

[7] Al-Aš ʾarī - *Makalāt*, 1/50-51. Compare with W. Montgomery Watt, *Free will and Predestination in Early Islam*, (London: Luzac and Company, 1948), 116

[8] Na primjer, Abū Bakr al-Bāqillānī (u. 403/1013). *Tamhīd al-awāʿil wa talkhīṣ al-dalāʿil*, ed. Imad al-dīn Ahmad Haydar (Beirut: Muassasat al-kutub al-thakāfiyya, 1986/1407), 323-333; Saʾd al-Dīn al-Taftāzānī (u. 792/1390). Šarh al-aqāʿid al-nasafīyyah (Kairo: Maktabāt al-kulliyyat al-azhariyya, 1987), 57-62. Uporedite sa konsimultalizmom izraženim u završnom djelu eminentnog Aš ʾarī teologa Imām al-Ḥaramayn ʾAbd al-Malik al-Džuwayniya (u. 478/1085). *Al-ʾAqīda al-niẓamiyya*, ed. Muhammad Zahid al-Kawtharī (Kairo: al-Maktabat al-azhariyya li al-turāth, 1992), 45-49, čija terminologija, kao što ćemo vidjeti, također blisko slijedi al-Māturīdījevu.

Konačno: Koju ulogu ima moć pripisana ljudskom agentu u razlikovanju od Božije moći, za koju al-Māturīdī čvrsto tvrdi da je uzročno djelotvorna u stvaranju ljudskog djela, kao što je to i sa svim vremenskim događajima? Potrebno je objasniti kako ove moći istovremeno djeluju i međusobno se povezuju, a da jedna ne poništava drugu. Ipak, al-Māturīdijevi komentari u ovom pogledu su ograničeni i nejasni kada se razmatraju dublje od osnovnih tačaka, postavljajući ključna pitanja upravo na mjestima gdje njegovo pisanje djeluje najoriginalnije. Preciznije, potvrđujući obje moći, on mora objasniti kako se one spajaju da bi proizvele isto djelo, a da pritom ostanu nezavisno djelotvorne. Ova aporija u al-Māturīdijevoj misli rijetko je ozbiljno obrađena u suvremenoj literaturi, iako je očigledno motivirala dalji teorijski razvoj među njegovim sljedbenicima.[9] Uz to, al-Māturīdijevo pokušano rješenje do sada nije sistemski istraženo, stoga ga je neophodno pažljivo razložiti kako bismo u potpunosti razumjeli njegove različite, međusobno povezane komponente.

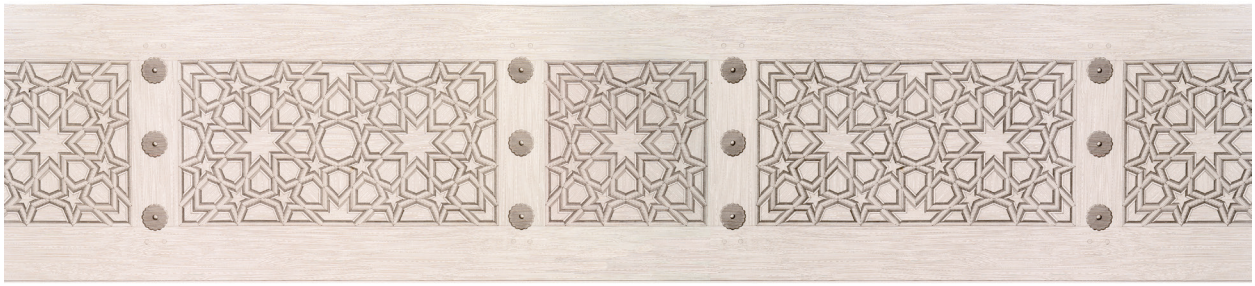
Iako postoje jasni dokazi koji podupiru tvrdnju da al-Māturīdī priznaje prirodnu uzročnu djelotvornost (temu koja je u suštini povezana s pitanjem ljudske slobodne volje),[10] nastojat ćemo pokazati da se ova problematika može precizno razjasniti u svojim ključnim detaljima isključivo na temelju komentara, koje al-Māturīdī izričito upućuje na nju. Kako bismo razriješili nejasni aspekt njegove misli u ovom pogledu, uspostavit ćemo veze s aristotelovskim konceptima moći i primijeniti J.L. Mackiejevu INUS-analizu uzročnosti. Ova analiza razlikuje nužne i dovoljne uvjete događaja te se čini posebno pogodnom za razjašnjavanje božanskog i ljudskog aspekta djelovanja, dopuštajući pritom prostor za višestruke različite učinkovite faktore.

---

[9] U modernoj literaturi, oni koji posebno ukazuju na aporiju u al-Māturīdīja uključuju Şerafeddina Gölcüka, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri: Bakıllani'de İnsanın Fiilleri Anlayışı* (Istanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979), str. 184-185; Akbulut, „Allah'ın Takdiri", str. 147; Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Nesefî*, str. 64-65. Poput mnogih koji uočavaju problem, Pessagno smatra da su al-Māturīdijeve izjave koherentne ako se razrade u tehničkim detaljima („Irāda, Ikhtiyār, Kudra, Kasb", str. 186-188). Ipak, još 1927. D.B. Macdonald iskreno primjećuje, u vezi s al-Māturīdijem i (donekle nepravedno) njegovom školom: „Ne pokušava se objasniti ova temeljna antinomija predestinacije i slobodne volje; oni se navode jedan pored drugog kao jednaki, iako kontradiktorni, pojmovi" („Māturīdī", *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam: 1913-1937*, ur. M.TH. Houtsma, A.J. Wensinck, E. Lévie-Provencal, H.A.R. Gibb i W. Heffening (Leiden: Brill, reprint 1987), 5/415). Za studije koje obuhvaćaju stoljećima dugu raspravu među al-Māturīdijevim učenjacima o prirodi ljudskog djelovanja i slobodne volje, vidi Asım Cüneyd Köksal, „İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi: Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), str. 1-44; Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, doktorska disertacija (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); İmam Rabbani Çelik, *XV. YY. Osmanli Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar*, doktorska disertacija (Istanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

[10] Iako postoji opći naučni konsenzus, interpretacije al-Māturīdijevih izjava u ovom pravcu razlikuju se po ključnim detaljima, posebno u pogledu ontološkog identiteta priroda kao nesavršenosti (*accidents*) ili supstancija (*bodies*). Vidi: Richard M. Frank. „Notes and Remarks on the Tabaʾi' in al-Mâturîdî", u *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel parses collègues, ses élèves et ses amis*, ur. P. Salmon (Leiden: Brill, 1974), str. 137-149, posebno 139, fusnota 10; Rudolph. *Al-Māturīdī*, str. 256-257, fusnota 109; Alnoor Dhanani. „Al-Māturīdī and al-Nasafī on Atomism and the Tabāʿiʾ", u *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ur. İlyas Celebi (Istanbul: M. U. İlâhiyat Fakultesi Vakfı Yayınları, 2012), str. 65–76; i Ramon Harvey. *Transcendent God, Rational World: A Māturīdī Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), str. 90-91.

Ovaj je članak stoga podijeljen u tri glavna dijela, od kojih svaki zasebno obrađuje prethodno postavljena pitanja. Razjašnjavajući al-Māturīdijevu teoriju i razrješavajući ključne napetosti koje ona otkriva uz pomoć suvremenih razlika, nastoji se postići da njegovo mišljenje bude pristupačnije suvremenoj filozofskoj raspravi. Ipak, niz argumenata koje iznosi ne samo da odražava pojmove koji su tada oblikovali diskusije, već i samu složenost njegove misli. Stoga oni također svjedoče o sofisticiranosti *kalāma* u desetom stoljeću.



Kalāmske polemike o ljudskoj moći

Za početak naše studije, razmatramo al-Māturīdijeve argumente protiv njegovih glavnih protivnika *džabriyya* i *muʿtaziliyya*. Iako su prethodni deterministi, a potonji libertarijanci, al-Māturīdī zapravo polemizira s ovima potonjima iz razloga koji nadilaze njihovu libertarijansku poziciju. Naime, kako ćemo nastojati pokazati, al-Māturīdī je sâm libertarijanac koji vjeruje da se moralna vrijednost djela, uključujući njegove pravne i teološke posljedice, može primijeniti na agenta jedino ako je imao značajnu slobodu da izabere drukčije. U stvarnosti, rasprava između strana prvenstveno je teološka, usmjerena na pitanje obima i uloge Božanske i ljudske moći. Al-Māturīdī se trudi prikazati, iako ponekad samo ukratko, glavne dokaze svake strane. Time pokazuje koliko mu je ova rasprava važna.

Osim toga, čitatelja može iznenaditi ogroman broj argumenata koje al-Māturīdī iznosi protiv svojih protivnika u *Kitāb al-Tawḥīd*. Oni zapravo tvore mrežu međusobno povezanih dokaza koju je teško razdvojiti, jer se često jedan argument kasnije proširuje ili ponovo razmatra na novi način ili u drugačijem kontekstu, tako da, iako nije potpuno odvojen od prethodne verzije, više nije isti argument. Ovdje se možemo osvrnuti samo na ključne primjere, jer ih je u al-Māturīdijevim spisima jednostavno previše da bi svi bili obrađeni. Izabrani argumenti su odabrani iz najmanje jednog od tri glavna razloga: njihove očite važnosti za al-Māturīdijevu teoriju; njihove relativne snage u odnosu na njegove protivnike; te zbog prikaza pojmova i razlika koje su središnje za *kalāmsku* raspravu ili specifičnu al-Māturīdijevu upotrebu. Osim ove implicitne procjene, uglavnom se suzdržavamo od kritičkog vrednovanja citiranih argumenata.

Pobijanje *džabriyya*

Džabriyye vjeruju da Bog određuje i ostvaruje sva ljudska djela, uključujući ona za koja ljudi bivaju nagrađeni ili kažnjeni. Preciznije, ova skupina smatra da su ljudska djela samo metaforički u vlasništvu sâmih ljudi, dok su u stvarnosti djela Božija. Al-Māturīdī navodi ključne dokaze za ovaj stav na sljedeći način: Prvo, Bog je u Kur'anu opisan kao Stvoritelj svega, što, prema tome, mora obuhvatiti i ljudska djela.[11] U suprotnom, tvrdnja da djelo u stvarnosti pripada čovjeku oduzela bi dio postojanja iz Božije moći. Drugo, ako bi ljudi sâmi proizveli (*īdžād*) svoja djela, tada bi Bog u ostvarivanju Svojih djela bio usporediv s ljudima, što bi impliciralo oblik antropomorfizma. Treće, priznavanje ljudima moći da djeluju nezavisno od Boga učinilo bi ih stvoriteljima sâmima po sebi, što je suprotno islamskom učenju, koje tvrdi da postoji samo jedan Stvoritelj.[12]

Al-Māturīdī ne upućuje ovoj grupi istu mjeru oštrih kritika kao što to čini prema mu'tezilama. To je možda zato što ih ubraja među Ahl-i sunnet, ali je vjerovatnije da ih jednostavno smatra manje ozbiljnim protivnicima, napominjući da njihov stav ne zaslužuje opsežniju raspravu.[13]

Protiv *džabriyya*, sedam jasno razlučenih argumenata posebno je važno za naše potrebe. Ove vrste dokaza, ili potvrde (*aḥqītq*), dolaze ili iz usmenog prenošenja (*al-sam'*) – što uključuje objavu – ili iz razuma (*al-'aql*), za koje al-Māturīdī tvrdi da nose takvu sigurnost da svako ko ih odbije stoji protiv istine.[14] Dokazi preneseni riječju dijele se na dvije vrste (*wadžhān*). Prva se odnosi na božanske zapovijedi i zabrane (*al-amr wa al-nahy*), dok se druga tiče božanske nagrade i kazne (*al-wa'īd fīhi wa al-wa'd lahu*). Oba, prema al-Māturīdiju, nalaze se u Kur'anu, koji obraća pažnju na ljudske pojedince kao djelotvorne agente (*al-'ammāl*), a njihove aktivnosti posebno naziva pojmom djelo (*al-fi'l*).[15] Ovo al-Māturīdī uzima kao dokaz da se djela doista pripisuju ljudima. Naprotiv, kasnije on tvrdi da, iako određeni ayeti Kur'ana mogu izgledati kao da ukazuju na determinizam,[16] pogrešno je tumačiti ih na način koji proturječi osnovnom razumijevanju religije bez jasne Božanske izjave o tom pitanju. Preciznije, veliki dio objave postao bi nekonzistentan budući da Bog smatra ljude neposlušnima ili poslušnima; svrha objave je uputa, a uputa postaje suvišna ako su svi ljudski događaji nužno određeni.[17]

---

[11] Takvi izrazi se mogu naći u Kur'anu: *al-An'am:* 6/102 i *al-Furqān:* 25/2. U vezi s tim, al-Māturīdī također primjećuje da *džabriyye* tvrde da Bog može učiniti šta god hoće sa Svojim kreacijama, baš kao što svako može da radi šta god želi sa svojom imovinom.

[12] Al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, str. 305.

[13] *Ibid.* str. 307.

[14] *Ibid.* str. 305-306.

[15] Citirani ayeti su iz poglavlja: *Fuṣṣilat* 41/40, *al- Ḥadž* 22/77, *al-Baqara* 2/167, *al-Sadždah* 32/17 i *al-Zilzāl* 99/7.

[16] Citirani ajeti su iz poglavlja: *al-An'am* 6/39, 6/125, 6/149, *al-Sadždah* 32/13 i *al-Ma'ida* 5/48.

[17] *Al-Māturīdī, Kitāb al-Tawḥīd*, 377.

Zatim se al-Māturīdī okreće iznošenju racionalnih premisa na kojima se zasnivaju ovi objavljeni dokazi. On primjećuje da pripisivanje djela Bogu ne znači da slobodno djelo istovremeno ne može pripadati čovjeku.[18] Kao što ćemo vidjeti, ovo je jedna od njegovih najvažnijih tvrdnji: svako ljudsko djelo dijeli se na različite aspekte (*džihāt*, jedn. *džihah*), od kojih se neki moraju pripisati ljudskom agentu, a neki Bogu.

Treće, on smatra nemogućim da Bog zapovijeda ili zabranjuje djela koja u stvarnosti pripadaju Sâmome Njemu. Kaže da, kad bi bilo moguće da zapovijeđena djela uistinu ne pripadaju ljudskom agentu, tada bi jednako bilo moguće zapovijediti da se djelo izvrši jučer ili prije godinu dana, a još više, da agent stvori nešto ni iz čega (*īdžād*). Sve ovo, naravno, nije moguće da bilo koji čovjek ispuni, a Božija zapovijed u bîti postaje neprimjenjiva.[19]

Četvrti argument je prvi od izričito racionalnih dokaza. Al-Māturīdī navodi da bi pripisivanje djela Bogu koja označavaju poslušnost i neposlušnost, grubost i zloću, postavilo Boga u položaj podložnosti Božanskim zapovijedima i zabranama, a zatim i nagradi i kazni, što je s racionalnog stajališta neprihvatljivo.[20] Čini se da al-Māturīdī pretpostavlja kako deterministički stav ne dopušta pravu razliku između Božanskog i ljudskog djela, te stoga ista djela koja Bog zabranjuje, istovremeno i sâm izvršava.[21] Nedostajuća premisa ovog stava je da, budući da je Bog obećao nagradu onima koji Mu se pokore i kaznu onima koji to ne učine, On sâm postaje podložan istoj nagradi i kazni.

Peto, svako osjeća da je slobodan (*mukhtār*), a ne prisiljen u svojim djelima, i procjenjuje sebe kao agenta koji „stiče" svoja djela (*fāʾilun kāsibun*). Al-Māturīdī ovaj introspektivni dokaz smatra jednakim dokazima čula i, stoga, oblikom neposrednog, nepobitnog znanja. Zaista, da je ovo opažanje iluzorno, morali bismo na isti način smatrati sumnjivim, kao i znanje stečeno osjetilima općenito.[22]

Šesto, al-Māturīdī kaže da bi se događaj mogao smatrati djelom samo ako se može pripisati volji. Međutim, prema stavu *džabriyya*, nijedno ljudsko djelo ne prati slobodna volja čovjeka, te stoga ne može biti djelo pripisano čovjeku koji ga izvršava.[23]

Na kraju, u kasnijem dijelu *Kitāb al-Tawḥīd*, možda jedan od najsnažnijih al-Māturīdijevih dokaza

---

[18] Al-Māturīdī, *Ibid.* str. 306. Isti se argument posebno iznosi protiv al-Kaʾbija, *Ibid.* str. 361.

[19] *Ibid.* str. 306 i 377. Vidi također *Ibid.* str. 327 i 352. U usko povezanoj argumentaciji, al-Māturīdī primjećuje da je Bog označio različite ljude kao poslušne ili neposlušne. To bi bilo nemoguće ako djelo u stvarnosti nije pripisivo njima. Zapravo, al-Māturīdī napominje da, kad bi djela pripadala Bogu zajedno sa svojstvima poslušnosti i neposlušnosti, tada bi Bog postao i Gospodar i sluga, što je nemoguće kako prema objavi, tako i prema razumu. *Ibid.* str. 306-307.

[20] *Ibid.* str. 306; 411-412.

[21] U suprotnom, al-Māturīdī više puta i odlučno naglašava da Božje stvaranje moralno neprihvatljivih djela ni u kom slučaju ne znači da mu se nepravednost može pripisati. Vidi, na primjer, *Ibid.* str. 319.

[22] *Ibid.* str. 307; 321.

[23] *Ibid.* str. 307.

protiv džabrija jest da je s racionalnog stajališta neprihvatljivo smatrati da se zapovijedi i zabrane, kao i nagrade i kazne, primjenjuju na djela koja su prisilna.[24]

Kao što se može vidjeti iz navedenih argumenata, dok *džabriyye* nastoje održati Božiju apsolutnu vlast i suverenitet, al-Māturīdī naglašava moralne sudove koje prate sva djela, a bez razlike između Božijih i ljudskih, te bi sudovi automatski bili usmjereni prema Bogu. Nadalje, al-Māturīdī drži da osoba mora imati moć da bira svoja djela kako bi bila odgovorna za njih. To ga čvrsto postavlja u libertarijanski tabor. Svojstva neposlušnosti i poslušnosti, koja su suštinski povezana s Božijim zapovijedima i zabranama, u suprotnom postaju nevažeća. Štaviše, al-Māturīdī vjeruje da postoje nepobitni dokazi u Kur'anu i introspektivnom iskustvu koji potvrđuju da ljudska bića, u stvari, zaista posjeduju ovu moć izbora.

Pobijanje *mu'tazilyya*

Al-Māturīdī iznosi najopsežniji niz argumenata protiv Mu'tezila; njegova evaluacija njihove doktrine o slobodnoj volji proteže se kroz mnoge uzastopne dijelove *Kitāb al-Tawḥīd-a* i, također, proširuje se u samostalnim odlomcima u raspravama ovog pitanja. Kao i prethodnom slučaju, al-Māturīdī iznosi svoje odnosne argumente. Prvo, ova grupa koristi kritike *džabriyya* kao dokaz istinitosti svojih gledišta.[25] Također, oni tvrde da se djela u Kur'anu, osim u doslovnom smislu, ponekad analogno pripisuju Bogu kao uvjetima iz kojih proizlaze. U sličnom analogijskom smislu, oni tumače ayete tako da ukazuju na Božje povećavanje ili smanjenje iskrene vjere kod neke osobe, iako su, u stvarnosti, sami ljudi uzroci takvih promjena. Konačno, neki ayeti se tumače kao da Bog jednostavno naziva ljude istinitima ili neistinitima u riječima koje pripisuju djela Bogu u trenutku kada testira ljude.[26] Ukratko, prema al-Māturīdiju, ova skupina djela pripisuje se ljudima u stvarnom smislu, dok odbacuje Božiju volju i sposobnost da stvara i određuje ta djela. Jedna od neposrednih kritika ove skupine je da njihovo tumačenje čini Božiju volju u vezi s djelima čovjeka sličnom pukim željama ili nadama, poput ljudi koji mogu imati samo nadu u događaje izvan svoje kontrole.[27] Kasnije se navode dva ključna principa mu'tezilskog stava: Božija volja (*irāda*) nije ništa drugo do Njegovo stvaranje, a prava volja ne može biti stvar moći bilo koga drugog. Prema tome, sve što Bog stvara u potpunosti pripada Njegovoj volji

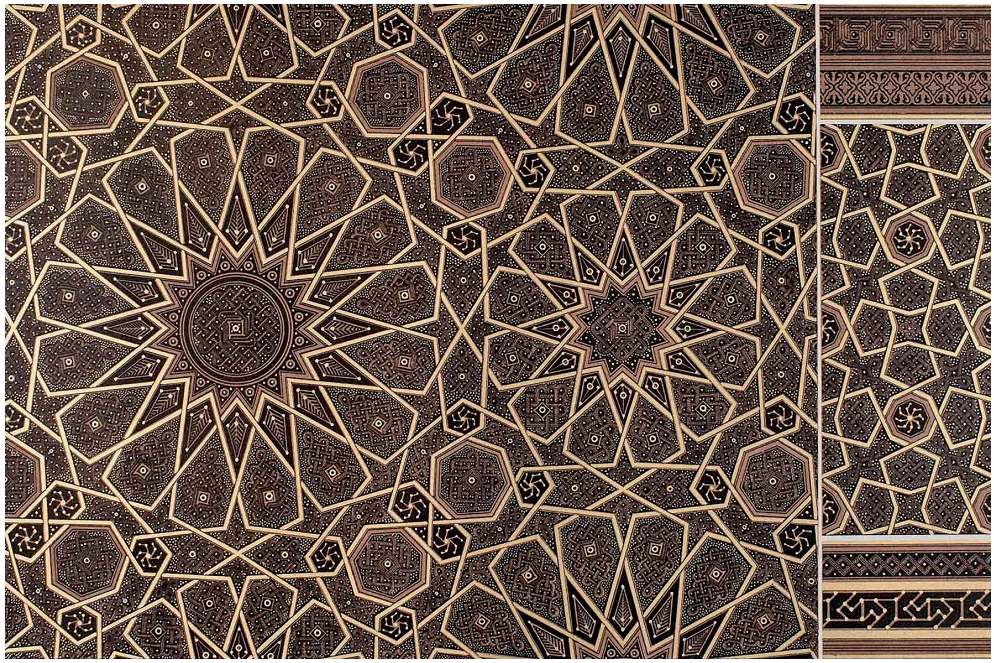
---

[24] *Ibid.* str. 319.

[25] *Ibid.* str. 307 i 318. Značajno je što ovi primjeri uključuju kritike koje al-Māturīdī također potvrđuje protiv džebrija (*Džabriyya*), kako je prikazano gore.

[26] *Ibid.* str. 308 i 309.

[27] *Ibid.* str. 307; 381.



i stoga ne može biti rezultat volje bilo koje druge osobe.[28] Shodno tome, djela ljudskog agenta, kako bi se smatrala slobodnima, moraju u potpunosti biti pripisana volji ljudskog agenta. U toj situaciji preklapanje Božanskog i ljudskog djela nije moguće. Ovo je glavna tačka spora za al-Māturīdija, kao što ćemo uskoro vidjeti.

Prvi argument al-Māturīdija koji ćemo razmotriti tiče se binarnog odnosa kretanja i mirovanja. Oboje se klasificira kao nesavršenosti (*ʾarād*), koja se pripisuju tjelesnim entitetima (*adžsām*). Al-Māturīdī primjećuje da su ova dva fenomena za oko ista, budući da ih osoba ne može razlikovati od njihovih prethodnih stanja. Iako bi se moglo shvatiti da misli kako je vrlo sporo kretanje, na primjer, neprimjetno ljudskom oku u odnosu na mirovanje, ili da dva objekta koja se kreću istom brzinom i u istom smjeru mogu izgledati kao da miruju jedan u odnosu na drugi, al-Māturīdijeva poenta je više filozofska, jer tvrdi da bi razlikovanje bilo moguće samo da ta sličnost nije fundamentalna. Čini se da podrazumijeva kako oba tipa djelovanja obuhvataju temeljnu strukturu svih događaja u svijetu. Prema tome, pripisivanje ljudskoj moći odgovornosti za bilo koji događaj u ovom smislu stavljalo bi ljude na razinu Boga, koji je uzrok svih ostalih događaja u svijetu. Jedno od ključnih načela koje al-Māturīdī slijedi jest da su agenti poznati po svojim djelima, a djela u opažljivom domenu koja izgledaju slično imaju slične agente.[29] Al-Māturīdī ne elaborira dalje, ali čini se da, ako bi ovozemaljski

---

[28] *Ibid.* str. 382.

[29] *Ibid.* str. 314-315, 327, 333, 334-335. Ova kritika preklapa se s osnovnim principom al-Māturīdijevog vlastitog stava, što će se vidjeti u nastavku.

agent bio odgovoran za mirovanje ili kretanje, onda bi on bio vrlo sličan Bogu, što bi dovelo do oblika antropomorfizma. Glavna implikacija, međutim, jest da može postojati samo jedan Stvoritelj; biće koje ostvaruje bilo koji događaj mora biti ono koje ostvaruje sve događaje.[30]

Slično tome, al-Māturīdī nastavlja kako bi nas podsjetio da mi spoznajemo stvaranje opažljivih stvari, jer su neodvojivo povezane sa razdvajanjem i spajanjem, kretanjem i mirovanjem. Ova izjava temelji se na *kalamskom* dokazu o privremenosti (*ḥudūth*), izvedenom iz stanja koja apriorno ukazuju na promjenu. Ipak, ne možemo ustanoviti da je Bog stvorio ta stanja, budući da ne možemo vidjeti entitet koji ih je stvorio. Isto vrijedi i za djela čovjeka.

U toj situaciji, dakle, neko drugi osim Boga mogao bi biti odgovoran za događaje u svijetu; Bog ne otkriva koje od dvaju stanja – razdvajanje ili spajanje – je Njegovo stvaranje, a budući da se stvaranje svijeta ne može znati bez tih stanja, dokaz o Božijem postojanju se gubi.[31] Stoga se argument čini jednako teološkim koliko i metafizičkim. Budući da svako od spomenutih stanja – razdvajanje i spajanje, s jedne strane, kretanje i mirovanje, s druge – može logički nastati zbog uzroka koji su nešto drugo nego Bog, pa je time nemoguće dokazati da je On njihov jedini Stvoritelj. Kao rezultat toga, morali bismo prihvatiti da Bog nije ostavio nikakvu osnovu ili znak Svoje jednoče i gospodarstva u opažljivom svijetu, što je neprihvatljivo za al-Māturīdija, jer vjerovanje u Božje postojanje podrazumijeva da On stvara dokaze svog postojanja u prirodi.[32]

Treće, al-Māturīdī tvrdi da je ograničena moć koju posjeduju stvorenja, prema mu'tezilskom stavu, moć koju nijedno drugo stvorenje ne može direktno koristiti. To znači da, ako Bog nema efikasnost nad moći darovanoj Svojim stvorenjima, Njegova moć bila bi ograničena poput moći Njegovih stvorenja. Zaključak je teološki neprihvatljiv, budući da Bog nema nikakvo stvoreno svojstvo (*ṣifat al-makhlūq*).[33] Značajno je da je ovo bio jedan od razloga koje su *džabriyye* navodile da bi porekle ljudsku moć, što pokazuje da al-Māturīdī implicitno prihvata neke od argumenata koje je jedna skupina iznijela dok odbacuje drugu.[34]

Četvrto, iako al-Māturīdī priznaje da je svaki čovjek istinski agent svojih djela, on također navodi da onaj ko drugome daje sposobnost ili moć (*muqtadir*) mora također posjedovati darovanu sposobnost, baš kao što je za podučavanje druge osobe potrebno posjedovati znanje. Al-Māturīdī potom odmah tvrdi da

---

[30] Usko povezani argument iznosi se u vezi s Božijom suverenošću, *Ibid.* str. 314, 328.

[31] *Ibid.* str. 312-313. Budući da dokaz iz nastanka događaja (*'iḥdāth*), karakterističan za *kalām*, treba funkcionirati tako da izbjegne beskonačan broj začetnika, čini se da al-Māturīdī drži kako, ako Bog postoji, On mora biti uključen u sve događaje, a ne samo u prvi od događaja u svijetu.

[32] *Ibid.* str. 313. Ova teza nosi važne implikacije za sam kelām, u mjeri u kojoj ga al-Māturīdī tako vidi, i dodatno je razrađena u raspravi protiv Mu'tezila, koji sebe smatraju čuvarima i prakticirajućima ove discipline. Vidi također, *Ibid.* str. 315-316, 318.

[33] *Ibid.* str. 313 i 367.

[34] *Ibid.* str. 313-314. Zaista, al-Māturīdī piše da bi, prema ovom stavu, Bog bio nesposoban kontrolisati djela čak i komarca, a kamoli bilo čega moćnijeg. Vidi također: *Ibid.* str. 334-335, 345-346.

Bog stvara djela Svojih robova. Ovaj prijelaz može se tumačiti u smislu da je Bog Svemoćan za djela koja daruje (*tumalliku*) svom robu moć da ih izvrši, ostaje agent tog djela u mjeri u kojoj ga je stvorio Njegov Stvoritelj.[35] Priznaje se da ovaj kreativni aspekt *non sekuitur* („ne slijedi iz toga argumenta") te ovisi o zasebnom argumentu. Ipak, poenta uspješno ilustrira da se određene stvari mogu prenijeti samo ako se posjeduju; da se posjed ne gubi nužno davanjem drugome; te konačno, da možemo pojmiti agenta (Boga) tako da ima svemoć nad ljudskim djelom koje omogućava Svom robu da djeluje.

Peto, al-Māturīdī tvrdi da vjera čini najljepše djelo (*aḥsan al-fiʾl*) prema razumu i najsjajniju od svih stvari (*anwar al-ašyāʿ*). Ako, dakle, tvrdimo: „Bog nije Stvoritelj vjere" (budući da je čovjek uzrok svoje vlastite vjere), tada bismo morali uzdići (*tafḍīl*) iznad Boga svakoga ko Mu se pokorava vjerom i dobrim djelima, budući da Božija lijepa stvorenja ne mogu nadmašiti ljepotu i dobro (*al-ḥusn wa al-khayr*) vjere i ibadeta poslušnog roba, dok On stvara nečiste, smrdljive, prljave i ružne objekte.[36] Stoga, čovjek postaje superioran i u djelu i u stvaranju (*faḍala al-ʾabd ʾala allah fī al-fiʾl wa al-khalq*), jer se superiornost u vrlini temelji na djelima. Takav zaključak, al-Māturīdī ironično napominje, priliči Muʾtezilima.[37] Početna premisa zasniva se na epistemološkom opažanju, koje se zauzvrat temelji na epistemološkom principu: Nagrade za poslušnost su lijepe za čula, a vjera je lijepa za razum; dok se prvi tip ljepote može mijenjati u skladu s različitim vremenima i stanjima, drugi ne može. Stoga je racionalna ljepota fiksna i univerzalna,[38] a ono što je lijepo za čula rangira ispod onoga što je lijepo za razum. Sada će svako djelo biti nagrađeno u skladu sa svojom vrijednošću, a Bog je obećao da će dobro djelo nagraditi desetostruko.[39] Implikaacija protiv muʾtezilskog stava je da će djelo koje je dobro prema razumu biti višestruko vrijednije od stvorene sensorno lijepe nagrade koju proizvodi Božije djelovanje. I ovo nije zaključak koji se može prihvatiti.

Šesto, u jednom od svojih najsuvislijih argumenata, al-Māturīdī prvo primjećuje da Bog proglašava pojedince koji traže pohvalu za djela koja nisu postigli krivcima.[40] Drugim riječima, radi se o pripisivanju zasluga tuđem radu. Istovremeno, Bog kaže da je dužnost pojedinaca da Mu izraze zahvalnost za dar vjere i uzvrate pohvalom i zahvalnošću za Njegovu dobrotu. Stoga, al-Māturīdī

---

[35] Srodni argument proizlazi iz prethodne teze. Al-Māturīdī primjećuje da, ako je moć Božijeg stvorenja izvan Božje kontrole, tada će se postaviti pitanje kako vjerovati u Božje obećanje i nagradu, ili u ostvarenje uskrsnuća i Sudnjeg dana. To je zato što će događaji ići putem koji Bog ne namjerava, te sudbina svijeta i njegovih stanovnika neće biti pod Božjom kontrolom. Ukratko, povjerenje u obećanja bića ograničene moći podložno je ozbiljnoj sumnji. Ibid. str. 314.

[36] Za dodatne detalje o ovoj posljednjoj tvrdnji, vidi: Ibid. str. 317-318, i izjave al-Māturīdijevog sljedbenika, Abu l-Muʾin al-Nasafija, Tabsirat al-adilla, ur. Claude Salamé (Damask, 1974), str. 672.

[37] Al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, str. 316. Vidjeti: *Ibid.* str. 110.

[38] *Ibid.* str. 275, 297-298, 312, 275.

[39] *Ibid.* str. 316.

[40] Kao što navode urednici *Kitāb al-Tawḥīd*, referenca se vjerovatno odnosi na *Āliʾ Imran* 3/188.

zaključuje, nije vjerovatno da Bog nije začetnik vjere i duhovnih blagoslova, jer bi se u suprotnom našao u poziciji pojedinca koji traži priznanje za djela koja nije izvršio.[41]

Ovo vodi do našeg sedmog argumenta. Prema Muʾtezilima, Božija moć ograničena je samo na jednu od dvije mogućnosti (*vedžhajn*) između činjenja dobra ili zla. Muʾtezili drže da sav zlo proizlazi isključivo iz ljudskog djelovanja. Ipak, al-Māturīdī primjećuje da je svaki „jednoprimjeran" čin (*fiʾlu nawʾun* [*veḥid*]) prirodno djelovanje, što je u kontrastu s „dvostrukim" činom (*fiʾlajn*), koji se izvodi kroz voljnu volju zasnovanu na moći (*ikhtijārʾan kudra*). Dvostruki čin je onaj koji je imao mogućnost biti drugačiji od onoga što je bio,[42] i budući da Muʾtezili pripisuju Bogu samo sposobnost stvaranja onoga što je dobro, jednoprimjeran čin, al-Māturīdī kaže da Bog tada posjeduje samo moć svojstvenu prirodnoj kauzalnosti, koja ne uključuje slobodu. Čini se također da al-Māturīdī implicira kako prema muʾtezilskom stavu Bog uopšte nije pohvalan, budući da nije slobodan.[43]

Osmo, al-Māturīdī tvrdi da iz uvjerenja da ljudi sami stvaraju svoja djela proizlaze neke nesretne teološke implikacije. Konkretno, on uspoređuje Muʾtezile s ditistima (*Thanawijja*) i mađusijama (*Majusijja*), pišući da prvi nadmašuju ove dualističke sekte u broju stvaralaca koje uvode u postojanje zbog svoje tvrdnje da su ljudi proizvođači vlastitih djela.[44]

Ovaj i deveti argument jasno pokazuju da je al-Māturīdijevo shvatanje kreativnog djelovanja filozofski značajno. Uobičajeno, božanski čin se definira kao uvođenje i dovođenje nečega u postojanje iz ničega (*al-ʿibdaʾ ve al-ʿikhraj min al-ʾadam ila al-vudžud*).[45] No, ovo se širi u sveobuhvatni oblik. Konkretno, kretanje samo po sebi dolazi u postojanje i nestaje iz njega, i budući da su svi događaji obuhvaćeni kretanjem, oni su stoga ovisni o kreativnim činovima.[46] Al-Māturīdī stoga argumentira protiv Muʾtezila da zapovijedanje ili zabranjivanje nekog čina nije isto što i zapovijedanje ili zabranjivanje njegovog stvaranja.[47] Ideja je da je Bog jedini Stvoritelj djela; čovjek ne može biti

---

[41] Al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, str. 316-317, 327, 328, 331, 340-341.

[42] Ovaj argument zahtijeva barem mogućnost da čin bude drugačijeg tipa, na primjer, dobar ili loš; u ovom kontekstu nije potpuno jasno drži li al-Māturīdī da je čin, osim toga, također mogao imati mogućnost biti drugačiji primjerak ili pojedinačni događaj od onoga što je zapravo bio. Ovo zanimljivo pitanje ćemo zasad ostaviti po strani.

[43] Al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, str. 317. Značajno je da ono što ovaj i prethodni argument sugeriraju ukazuje na to da je al-Māturīdī smatrao da se određena vrsta stjecanja (*kasb*) primjenjuje i na Boga, čak i ako to nije izričito naveo niti joj dao posebno ime, jer samo na taj način Bog može biti dostojan pohvale i zahvalnosti.

[44] *Ibid.* str. 317.

[45] *Ibid.* str. 317.

[46] Jedan ilustrativni primjer ovog shvatanja nalazi se u Abū Manṣūru al-Māturīdiju, *Taʿwīlāt al-Qurʿān*, tom 8, ur. Hilal İbrahim Kaçar i Bekir Topaloğlu (Istanbul: Dār al-Mīzān, 2007), str. 84-85. Vrijedi napomenuti, kao teorijski značajno, da je Aristotel vjerovatni predak ovog stava. Iako njegova *Fizika* ne podržava stvaranje *ex nihilo*, ona sugerira da bi uvođenje kretanja iz prethodnog stanja mirovanja predstavljalo apsolutno stvaranje ili generaciju (Physics, 252b; vidi također Knjiga VIII, Poglavlje 6). Isto je vidljivo, na primjer, u komentaru Simpliciusa (*Simplicius: On Aristotle Physics* 8.1-5), trans. István Bodnár, Michael Chase, Michael Share (London: Bloomsbury, 2014), str. 87-94).

[47] Al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, str. 317.

odgovoran za stvaranje svog djela kao takvog (već za poslušnost ili neposlušnost) — no *Muʾtezili*, prema al-Māturīdiju, upravo ovu definiciju stvaranja primjenjuju na čin roba.

U desetom argumentu, al-Māturīdī primjećuje da nijedan čin u svim svojim aspektima ne može biti smatran poslušnošću ili neposlušnošću. Ovdje on navodi proporcije visine i širine, snage i slabosti, te ljepote i ružnoće. To su relativna svojstva koja je stvorio Bog i koja se ne mogu opisati kao dobra ili loša.[48] Implikacija je da je muʾtezilsko negiranje ovih svojstava, koja su inherentna djelima ljudskih bića, kreativnoj moći Boga zasnovano na pogrešnim premisama; pokušavajući odvojiti zlo ljudskih djela od Boga, oni potpuno uklanjaju Njegovu kreativnu moć nad njima, čak i nad onim aspektima koji nemaju moralno značenje.[49] Al-Māturīdī ovdje uvodi teističku distinkciju između činjenice i vrijednosti; temeljni izvor vrijednosti je poslušnost i neposlušnost Božijim zapovijedima, dok je ono što Bog stvara „činjenica" ili fizičnost djela, a ne neposlušnost ili poslušnost sama po sebi.[50] Prema al-Māturīdiju, Muʾtezili ne razlikuju dva glavna aspekta djela, od kojih se jedan pripisuje Bogu, a drugi čovjeku. To su kreativni aspekt i aspekt poslušnosti (ili neposlušnosti), u tom redosljedu.[51] Ključno je da se ti aspekti ne miješaju niti preklapaju; različiti aspekti moraju biti pripisani svom pravom agentu, a ne oboma.[52] Konkretno, može se reći da se pravi distinktivni odnos između činjenice i vrijednosti uvodi tako da kreativni aspekt nije „vrijednosno određen" u smislu poslušnosti, iako je aspekt pripisan ljudima.[53] U korisnom primjeru, al-Māturīdī primjećuje da, iako Bog stvara izgovorene riječi ljudskog agenta, ne smijemo Ga nazivati govornikom tih riječi.[54]

Naš cilj nije kritički procijeniti ove argumente, koliko god oni bili diskutabilni i domišljati, već izložiti razloge koje al-Māturīdī navodi za odbacivanje glavnih alternativa, te također ilustrirati ključne distinkcije i pojmove koje koristi. Ovo posljednje je posebno važno za koncept stvaranja, koji se, kako smo utvrdili, vrti oko binarnog odnosa kretanja i mirovanja i uključuje kritičku distinkciju između vrijednosno određenih i faktualnih aspekata djela. Očigledno, najosnovniji argument protiv Muʾtezila je njihova nesposobnost da pravilno identificiraju i tretiraju ove različite aspekte.

---

[48] *Ibid.* str. 319.

[49] U ovom kontekstu, al-Māturīdī primjećuje da rob čak ni ne zna metafizičke detalje svojih djela, te stoga ne može biti odgovoran za njihovo ostvarenje.

[50] *Ibid.* str. 325.

[51] *Ibid.* str. 320, 322 i, protiv al-Kaʾbija, 323 i 325. Poenta ovdje je direktno povezana s različitim shvatanjima odnosa između dovođenja nečega u postojanje (*takvīn*) i onoga što je dovedeno u postojanje (*mukavvan*), što je centralna tema debate u *kelāmu*.

[52] *Ibid.* str. 323. Vidjeti također, *Ibid.* str. 314-315 i 344.

[53] *Ibid.* str. 325 i 330.

[54] *Ibid.* str. 324-325.



Pravi agenti

U ovom odjeljku premještamo našu raspravu s al-Māturīdījevih pobijanja na njegove tačke afirmacije. Konkretno, predstavićemo dokaze koje on koristi da bi neposredno podržao svoje gledište. Ovo je usko povezano s gore navedenim polemikama, budući da pobijanje jednog argumenta u dijalektici ponekad (ali ne uvijek) odmah ukazuje na suprotno gledište koje treba prihvatiti. Povremeno ćemo sami ukazati na ta preklapanja kada se pojave. Ipak, njegove različite reductiones često ne određuju koja se alternativa treba usvojiti – i upravo su tu njegove pozitivne izjave od ključne važnosti.

Postoje dva glavna cilja u ovom odjeljku. Prvi je da se predstave dokazi koje al-Māturīdī koristi kako bi direktno podržao vlastiti stav; a drugi, da se ti dokazi upotrijebe za izgradnju koherentnog prikaza njegove ukupne teorije. U tu svrhu, započećemo ispitivanjem njegovih izjava koje pripisuju moć (kudra) čovjeku kao Božijem slugi, a zatim ćemo identifikovati one koje pokazuju da ta moć podrazumijeva i slobodu djelovanja i neposrednu uzročnu djelotvornost. Iako je al-Māturīdījev libertarijanski stav već jasno naznačen kroz njegove argumente protiv *Jabriyya* i *Muʾtazila*, dodatno pojašnjenje i razrada njegovog stava biće ovdje pruženi s ciljem da se iznesu njegovi složeniji detalji i, nadamo se, konačno razgraniči njegova koncepcija *kasba* od kompatibilističke verzije koju je razvio njegov savremenik al-Ešʾarī (*al-Ašʾarī*).

Al-Māturīdījeve afirmacije

Nakon rasprave o *džabriyyima* i *muʾtazilima* (kao i *qadariyyima*), al-Māturīdī razmatra stav treće grupe muslimanskih teologa. Ovaj stav je, zapravo, njegov vlastiti. Njegovo predstavljanje ovog stava kao pripadajućeg određenoj grupi može biti prikrivena aluzija na Dirāra i druge koji dijele isto mišljenje, ili jednostavno prikriven način da se indirektno pozove na samoga sebe. U svakom slučaju, ovi teolozi pripisuju slobodne radnje (djela) slugi u istinskom smislu i stoga tvrde da je on zaista poslušan ili neposlušan, dok istovremeno pripisuju stvaranje samog djela Bogu. On kaže da se, na taj način, djelo u stvarnosti pripisuje i Bogu i sluzi.[55]

Ovo obuhvata djela kako zablude, tako i upute, blagoslova i napuštanja, te drugih sličnih dvostrukih stanja (*aḥwāl*). Al-Māturīdī piše: "Djelo pripada čovjeku putem sticanja (*kasb*), dok pripada Bogu putem stvaranja (*khalk*)." („*thabata anna ḥaqīqa dhalika al-fiʾl huwa li alʾibād min ṭarīq al-kasb [wa] allah min ṭarīq al-khalq*").[56] Ova formula veoma blisko podsjeća na onu koju je ranije iznio nakon drugog argumenta protiv *Džebriyye,* gdje al-Māturīdī navodi da pripisivanje djela Bogu ne poništava njegovu moralnu vrijednost u odnosu na ljudskog činioca.

Konkretno, djelo pripada Bogu u smislu Njegovog stvaranja tog djela prema njegovim svojstvima (*khalakahā ʾalā mā hiya ʾalaihi*) i njegovog dovođenja u postojanje nakon što ranije nije postojalo (*awdžadahā baʾda an lam takun*).[57] Kasnije se isti izraz ponavlja uz dodatno pojašnjenje da se *kasb* (sticanje) odvija uz slobodan izbor ili volju (*ikhtijāran*).[58] Ista izjava nalazi se i u al-Māturīdījevom tefsiru, *Taʿwīlāt al-Kurʿān*: "[Djelo] pripada čovjeku putem izvršenja (*fiʾlan*), a Bogu putem ostvarenja (*taqdīran*)." Na to al-Māturīdī odmah dodaje:

> Pokret ka dobru ili zlu dolazi od samog čovjeka, dok od Boga dolazi stvaranje [djela]. Ovo je ono što se razumski shvata putem pravde i istine *(al-ʾadl wa al-ḥaqq*); ono se nalazi između pretjeranosti i manjkavosti.[59]

Kontekst ovog odlomka jeste odbacivanje *Qadariyya* i *Murdži'a*,[60] pri čemu se prve kritikuje zbog negiranja Božijeg upravljanja ili uređenja (*tadbīr*) ljudskih djela. Dvije su tačke ovdje vrijedne pažnje.

---

[55] *Ibid.* str. 309-310.

[56] *Ibid.* str. 309. Također, uporedite sa *Ibid.* str. 311.

[57] *Ibid.* str. 306.

[58] *Ibid.* str. 321 i također vidi: *Ibid.* str. 326 I 482-483.

[59] Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Taʿwīlāt al-Qurʿān*, tom 1, ur. Ahmet Vanlıoğlu i Bekir Topaloğlu (Istanbul: Dār al-Mīzān, 2005), 82. Uporedi s al-Džuvejnijem: ljudsko djelo se pripisuje Bogu putem određenja i stvaranja (*muḍāf ilā Allāh tabāraka wa taʾālā taqdīran wa khalkan), al-Niẓāmiyya*, 46–47).

[60] Ovi potonji su zapravo niko drugi do džebrija, iako ih al-Māturīdī miješa (ili izjednačava). Vidi također, na primjer, Al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, str. 310.

Prva je moralna nužnost koju al-Māturīdī povezuje sa svojim stanovištem — osobina jasno prisutna u njegovim argumentima protiv džebrijja, a ponovo i ovdje u njegovoj izjavi o pravdi i istini. Druga je njegovo pominjanje *tadbīra*. Bog se ovdje ne treba razumjeti kao puki izvršilac ljudskih odluka koji samo manifestuje ono što ljudi odluče da učine. Naprotiv, On djeluje kako hoće i u skladu sa Svojim planom. Tako, božansko upravljanje postaje garancija sudbine i predodređenja.[61]

Jedan od glavnih razloga zbog kojih al-Māturīdī insistira da se čin može pripisati Bogu samo u smislu njegovog stvaranja jeste to što svi svjetovni događaji pokazuju binarna svojstva koja ukazuju na promjenu, a time i na njihovu vremensku prirodu. To uključuje poslušnost i neposlušnost, dobro i zlo, kao i fizičke osobine poput velikog i malog, lakog i teškog. Al-Māturīdī piše da postojanje takvih svojstava nužno implicira postojanje njihovih suprotnosti.[62] Bogu, međutim, ne može biti pripisano nijedno takvo binarno svojstvo koje je karakteristično za stvorenja podložna vremenu.[63]

Ono što se može pripisati Bogu jeste samo božansko djelovanje, za koje al-Māturīdī sugerira da je u konačnici Njegov stvaralački čin (*fī al-taḥqīq khalquhū*).[64] Ovo predstavlja implicitno odbacivanje muʾtazilijskog stava prema kojem se određeni fizički događaji Bogu pripisuju samo u prenesenom, metaforičkom smislu. Nasuprot tome, time što Bogu pripisuje istinsko djelovanje u svijetu, kur'anske izjave da On ima moć nad svim stvarima i da je Stvoritelj svega bivaju potvrđene, čime se Bogu dopušta da bude hvaljen na način koji Mu priliči.

Kao dokaz, al-Māturīdī ističe da svako ljudsko djelovanje ima aspekte koje agent može zamisliti, predvidjeti i shvatiti, ali i aspekte o kojima nema znanja niti ih može predvidjeti. Njegovo zapažanje je jednostavno: čovjek može biti odgovoran za prvi aspekt, ali ne i za drugi. Čini se da ova razlika počiva na podjeli između bezbrojnih fizičkih i mikrofizičkih detalja čina, s jedne strane, i osnovne namjere – uključujući i volju da se posluša ili ne posluša božanska zapovijed, te površno znanje o samom činu — s druge strane. Dok ljudi poznaju ovo drugo, nemaju znanja o gotovo svim drugim aspektima.[65] Ideja je da stvaranje zahtijeva upravljanje svim fizičkim elementima, a to, prema al-Māturīdīju, podrazumijeva njihovo potpuno poznavanje do najsitnijeg detalja. Samo kroz djela koja su istinski ostvarena osoba može biti vrijedna nagrade ili kazne, pohvale ili prijekora — i upravo to čini agenta vrijednim moralne prosudbe.[66]

---

[61] Ovo je također naznačeno u al-Māturīdījevom argumentu protiv Muʾtazila, vidi fusnotu 34. Ipak, pitanje sudbine i predodređenja, ukoliko se proteže dalje od ovih općih napomena na pojedinačne ljudske živote, zaslužuje detaljnu studiju u okviru al-Māturīdījeve misli, što ovdje nije moguće izložiti.

[62] Al-Māturīdī. *Kitāb al-Tawḥīd*. str. 319 i 325.

[63] *Ibid.* str. 309.

[64] *Ibid.* str. 310. Al-Māturīdī koristi, čini se, raznolik skup pojmova kako bi označio Božiji stvaralački čin, uključujući ***īdžād***, što se često prevodi kao „dovođenje u postojanje", i ***inšāʾ***, u značenju „uspostaviti" ili „sastaviti".

[65] *Ibid.* str. 310 -311, 341. Ista tačka se često postavlja protiv Muʾteziliyya. Vidi, *Ibid.* str. 325, 339, 351.str.

[66] *Ibid.* str. 316 -317.

Drugi dokaz tiče se činjenice da, iako se ljudskim djelima pripisuje status dobrog i lošeg, ona se ne mogu svesti ni na jedno od ovih u apsolutnom smislu. Ipak, da njihova sudbina u potpunosti zavisi od agenata, njihovi bi postupci uvijek bili dobri i lijepi. Stoga, al-Māturīdī zaključuje da djela ne ispadaju onako kako su predviđena zato što agentima nedostaje znanje o njihovim kvalitetima — jer Božije djelovanje nije podložno ljudskom znanju, dok On stvara te kvalitete u skladu sa Svojom voljom. Ukratko, čin nije u potpunosti slugina svojina.[67] Slično tome, opažamo da ljudska djela nerijetko donose štetu, napor i bol. Al-Māturīdī tvrdi da ne može biti štete bez uzroka, a isto vrijedi i za druge stanja. Ipak, agenti teže zadovoljstvu i koristi, a ne bilo kojoj od navedenih pojava; stoga on zaključuje da oni ne mogu biti izvor tih svojstava.[68]

Na prvi pogled, ova dva argumenta izgledaju relativno slabo, jer jedan sigurno može uzrokovati nešto što se ne razumije u potpunosti. Ipak, osnova ovakvog načina razmišljanja može se prepoznati i u grčkoj filozofiji. Prema Aristotelu, stvaranje nekog bića u svojoj je biti manifestacija specijaliziranog znanja. On koristi primjer zanatlije koji izrađuje bronzanu skulpturu i navodi da je najistaknutija odlika djelatnog uzroka upravo znanje koje zanatlija primjenjuje, a ne njegov fizički rad.[69] Izrada statue putem rada zanatlije predstavlja ostvarenje modela ili forme koja je krajnje objašnjenje same konstrukcije. Ako bismo al-Māturīdījeve izjave tumačili u ovom svjetlu, djelatni uzrok – u obliku božanskog znanja – povezuje se s formalnim uzrokom ljudskog čina, koji obuhvata sve pojedinosti koje je Bog unaprijed zamislio da taj događaj posjeduje.[70]

Sljedeći dokaz koji al-Māturīdī iznosi polazi od osnovnog učenja da nema drugog stvoritelja osim Boga; kada bi postanak vremenskih događaja bio djelo nekoga drugog osim Boga, morali bismo prihvatiti postojanje dodatnog stvoritelja.[71] Kao što smo ranije primijetili, al-Māturīdī drži da su djela stvorena *ex nihilo* — ni iz čega — te se moramo prisjetiti njegove definicije djela kao vrsta pokreta koji dolaze u i izlaze iz postojanja. Ipak, unatoč toj apsolutnoj božanskoj moći, al-Māturīdī također ističe da je moć data ljudskom agentu. Doista, jedino Bog može osposobiti druga bića.[72] Kada bi Bog morao odreći se svoje moći ili suverenosti kako bi osposobio ljudsko biće, morali bismo prihvatiti da neko drugi ima vlast nad Njim — što je, prema al-Māturīdīju, nemoguće.[73] Suprotno tome, podsjeća nas da se pokret i mirovanje ne mogu razdvojiti; stoga,

---

[67] *Ibid.* str. 311.

[68] *Ibid.* str. 312.Vidi također *Ibid.* str. 322, 380.

[69] Aristotel, *Fizika*, 195a6-8, 195b21-25, *O nastanku i propadanju*, 324a24-b13. Usporedi s njegovom *Metafizikom*, 1013b6-9.

[70] Također je vrijedno primijetiti središnje mjesto koje pojam svrhe ima za al-Māturīdīja. Bog nikada ne djeluje bez svrhe i često će imati različite namjere za neko djelo od onih koje ima ljudski agent. U konačnici, svako Božansko djelo mora, uz savršeno znanje, biti povezano sa svrhom, čak i ako nam ta svrha nije poznata. *Ibid.* str. 167.

[71] *Ibid.* str. 312.Vidi također *Ibid.* str. str.321.

[72] *Ibid.* str. 320.

[73] *Ibid.* str. 365-366.

onaj koji stvara jedno, stvara i drugo. Kada bi se, dakle, ljudima pripisalo bilo koje od njih, time bi im bila pripisana moć koja pripada samo Bogu.[74]

Jedan posebno značajan odlomak koji razotkriva odnos između božanskog i ljudskog djelovanja glasi: „Božije djelo u stvarnosti nije djelo sluge; sluginsko djelo je učinak koji je Bog prouzročio, a ne Njegovo djelo."[75] Al-Māturīdī smatra da se primjeri koji pokazuju ovu razliku lako mogu pronaći u fizičkom svijetu, te navodi primjer dvojice ljudi koji zajedno nose neki predmet s jednog mjesta na drugo. Iako je djelovanje svake osobe fizički različito, učinak – premještanjem predmeta – uzrokovan je obojicom.[76] Ova ilustracija jasno pokazuje kako se ljudsko i božansko djelovanje mogu dosljedno razlikovati: i čovjek i Bog su istovremeno djelatni uzroci, ali na prvom nivou Božije djelo je ono koje omogućava fizičko djelovanje čovjeka; ljudsko djelo je učinak Božijeg, dok je učinak koji proizlazi iz ljudskog djelovanja ponovo učinak koji uzrokuje Bog. Na taj način uspostavlja se asimetrična hijerarhija između ljudskog i božanskog djelovanja, u kojoj je sve što se pripisuje čovjeku stvoreno, iako na konačnom nivou ljudski i božanski djelatnik zajedno proizvode jedan učinak. No, odmah se mora naglasiti da svaki od njih uzrokuje taj učinak na različit način – Bog kao Stvoritelj, a čovjek kao sticalac (*muktasib*). U nastavku ćemo nastojati detaljnije razjasniti ovaj odnos objašnjenjem prirode moći koja je data ljudskom biću.

(*Nastavit će se*)

---

[74] *Ibid.* str. 312.

[75] *Ibid.* str. 319. Istaknuto.

[76] *Ibid.* str. 319-320.

reference / references

AKBULUT, AHMET. 2015. "Allah'ın Takdîri-Kulun Tedbiri". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992), 129-159.

AL-ASHʾARĪ, ABŪ HASAN. *Makalāt al-Islāmiyyīn*. Ed. Naim Zarzur. 2 vols. Beirut: Maktab al-ʾAṣriyya, 2005.

AL-BĀQILLĀNĪ, ABŪ BAKR. *Tamhīd al-awāʿil wa talkhīṣ al-dalāʿil*. Ed. Imad al-dīn Ahmad Haydar. Beirut: Muassasat al-Kutub al-Thaqafiyya, 1986/1407.

ÇELEBI, İLYAS, ed. *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Matüridilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2012.

CERIĆ, MUSTAFA. *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur Al-Maturidi (u. 333/944)*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.

ÇELIK, İMAM RABBANI. *XV. YY. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar*. Ph.D. Dissertation. Istanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

DHANANI, ALNOOR. 2015. "Al-Māturīdī and al-Nasafī on Atomism and the Tabāʿi ʾ". In İlyas Çelebi (ed.), *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 65–76. Istanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakultesi Vakfı Yayınları, 2012.

FRANK, RICHARD M. "Notes and Remarks on the Ṭabāʿi ʾ in the Teaching of al-Māturīdī". In P. Salmon (ed.), *Mélanges d'Islamologie,* Leiden: Brill, 1974.

GÖLCÜK, ŞERAFEDDIN. *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri: Bakıllani'de İnsanın Fiilleri Anlayışı*. Istanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979.

GÜLDÜ, ŞULE. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*. Ph.D. Dissertation. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

HARVEY, RAMON. *Transcendent God, Rational World: A Māturīdī Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

IŞIK, HARUN. *Maturidi'de İnsan Özgürlüğü*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

AL-DŽUWAYNĪ, IMĀMU AL-ḤARAMAYN ʾABD AL-MALIK. *al-ʾAkīda al-niẓamiyya*. Ed. Muhammad Zahid al-Kawtharī. Cairo: al-Maktabat al-Azhariyya li'l-Turāth, 1992.

KÖKSAL, ASIM CÜNEYD. 2015. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi: Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 1-44.

MACDONALD, DUNCAN BLACK. "Māturīdī". In M.Th. Houtsma, A.J. Wensinck, E. Lévi-Provençal, H.A.R. Gibb, W. Heffening (eds.), *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam: 1913-1937*, 5/414-415. Leiden: Brill, Reprint 1987.

MACKIE, JOHN L. *Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford: Oxford University Press, 1974.

AL-MĀTURĪDĪ, ABŪ MANṢŪR. *Taʿwīlāt al-qurʿān*. Eds. Bekir Topaloğlu, Ahmet Vanlıoğlu, Mehmet Boynukalın, Ertuğrul Boynukalın et al., 18 vols. Istanbul: Dār al-Mīzān, 2005-2010.

AL-MĀTURĪDĪ, ABŪ MANṢŪR. *Kitāb al-tawḥīd*. Eds. Bekir Topaloğlu and Muḥammad Aruci, 2nd ed. Istanbul: Maktabat al-Irshād, 2010.

MENN, STEPHEN. "Aristotle's Theology". In Christopher Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, 342-348. Oxford: Oxford University Press.

MUHTAROĞLU, NAZIF. "Al-Māturīdī's View of Causality." In Nazif Muhtaroğlu (ed.), *Occasionalism Revisited: New Essays from the Islamic and Western Philosophical Traditions*, 3–21. Abu Dhabi: Kalam Research & Media, 2017.

AL-NASAFĪ, ABŪ AL-MUʾĪN. *Tabṣirat al-adilla*. Ed. Claude Salamé. Damascus: Institut Français de Damas, 1990.

PESSAGNO, J. MERIC. "Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb: The View of Abū Manṣūr al-Māturīdī." *Journal of the American Oriental Society* 104:1 (1984a), 177-191.

PESSAGNO, J. MERIC. "The Uses of Evil in Maturidian Thought." *Studia Islamica* 60 (1984b), 59-82.

AL-RĀZĪ, FAKHR AL-DĪN. *al-Muḥaṣṣal afkāri al-mutakaddimīn wa l-mutaʿakhirīn min al-ḥukamāʿi wa l-mutakallimīn*. Ed. Hüseyin Atay. Cairo: Maktabat al-Dar al-Turath, 1991.

RUDOLPH, ULRICH. *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarkand*. Trans. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.

SABRI, MUSTAFA. *Mawkif al-bashar taḥta sulṭan al-qadar*. Cairo: Matbaat al-Salafiyye, 1352[/1933].

SCHÖCK, CORNELIA. "Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the 'Jahmiyya' and Ḍirār b. ʾAmr (d. 200/815)". In Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, 55-80. Oxford: Oxford University Press.

SIMPLICIUS. *Simplicius: On Aristotle Physics 8.1-5*. Trans. István Bodnár, Michael Chase, Michael Share. London: Bloomsbury, 2014.

SINANOĞLU, ABDÜLHAMIT. 2016. "İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 249-267.

ŞEYHZADE, ABDÜRRAHIM B. ALI AMASI. *İzahü'l-akaid: Nazmü'l-feraid Tercümesi*. Trans. Hacı Ali Efendizade Mehmed Emin. Dersaâdet: Müşterekü'l-Menfaa Osmanlı Matbaası, 1338[/1919].

AL-TAFTĀZĀNĪ, SAʾD AL-DĪN. *Sharh al-Akāʿid al-Nasafī*. Cairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyya, 1987.

WALZER, RICHARD. *Al-Farabi o Savršenom Stanju: Abu Naṣr al-Fārābī's Mabādiʾ Ārā Ahl al-Madīna al-Fāḍila*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

WATT, W. MONTGOMERY. *Slobodna volja i predodređenost u ranom islamu*. London: Luzac and Company, 1948.

YAZICIOĞLU, MUSTAFA SAID. *Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: OTTO, 2017.

YEPREM, SAIM. *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1984.

