

ULUĞ BİR ÇINAR  
**İmâm Mâturîdî**  
*Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Hazırlayan  
**Prof. Dr. Ahmet Kartal**



ULUĞ BİR ÇINAR  
**İmâm Mâturîdî**

*Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

**Yayına Hazırlayan**  
Ahmet Kartal

**Koordinatör**  
Derya Aydın

**Grafik Uygulama**  
Sercan Arslan

**Mizampaj**  
Çelebi Şenel

1. Baskı, 2014 İstanbul

**Baskı Cilt**

Ofis Yayın Matbaacılık, Güven Sanayi Sitesi, B Blok  
No: 386 Tel: (0212) 576 47 15  
Topkapı/İSTANBUL

Sertifika No: 19492



**DOĞU ARAŞTIRMALARI MERKEZİ**  
Bab-ı Ali Yokuşu, Cemal Nadir Sk. B.Milas Han  
No: 24/114 Sirkeci/İstanbul Tel: (0212) 520 27 19



**Dr. Angelika BRODERSEN**

*Ruhr Üniversitesi/Bochum, Filoloji Fakültesi, İslami Bilimler ve Doğu Çalışmaları Kürsüsü*

**Kariyer:** 03/2013 Raza Kütüphanesi'nde-Rampur/Uttar Pradesh/Hindistan; 08/2010-Araştırmacı -İslami Bilimler ve Doğu Çalışmaları Kürsüsü, Filoloji Fakültesi, Ruhr Üniversitesi/Bochum; Arapça ve Almanca Okutmanı; 06/2009 Ehliyet: Almanyada'ki Türk Popülasyonu Odağında Kültürlerarası Edinimler; 04-06/2009 Ehliyet: "Yabancı dil Olarak Almanca'nın Öğretimi", Akademie Klausenhof, Hamminkeln-Dingden; 08/2007-07/2010 Serbest Okutmanlık: Arapça, İş İngilizcesi ve Yabancı Dil Olarak Almanca; 02-07/2007 Araştırmacı: "Orient-Institut in der Stiftung DGLA", Beirut; Ünitil 01/2007 Serbest Okutmanlık: İş İngilizcesi, Yabancı Dil Olarak Almanca; 04/1999-03/2003 Araştırmacı: "Seminar für Arabistik" / Georg-August Üniversitesi Göttingen, Araştırma projesi: "Kaynak-kritik Yayını ve Analizi Arapça Dini Metin Talhîş al-adilla li-qawâ'id at-tauhîd of Abû Ishâq İbrâhîm b. İsmâ'il aş-Şaffâr al-Buĥârî"; 1999/2000 Okutman: "Orientalisches Seminar" / Zürih Üniversitesi; 1998-09/1999 Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca öğretmenliği; 1992-1997 Yetişkinler Kolejinde Okutmanlık (Volkshochschule) / Göttingen

**Eğitim:** 03. 12. 1996 Doktora Yeterlilik; 03/1993 -06/1996 Doktora Çalışmaları "Seminar für Arabistik" / Georg-August-Universität Göttingen; Danışman: Prof. Dr. T. Nagel; Ph. D. Thesis: Göttliche Vollkommenheit und die Stellung des Menschen. Die Sichtweise 'Abd al-Karîm al-Gîlis auf der Grundlage des Şarĥ Muşkilât al-Futûĥât al-makkîya; 10/1988-02/1993 Studies in Germanistics and Arabistics/İslam Çalışmaları Georg-August- Universität Göttingen; 14. 07. 1984 Lisans Yeterlilik (veya mezuniyet) /Teoloji; 10/1978 -07/1984 Protestan Teolojisi/ Georg-August-Universität Göttingen.

# Mâturîdî Kelâmında İlâhî ve İnsanî Fiil

Çeviren  
Merve İNCİ

İslam'da dinî ihtilafların başlamasından bu yana, ilahi hükme karşı kişinin eylemlerindeki özgürlüğüne dair söylemler, gelenek ve akıl kavramları arasında gerçekleşmiştir. Eşâ'ri, bilgi edinme aracı olarak vahye odaklanarak, sonuç olarak ilahi kanunu gereksiz kılacak şekilde, her insani eylemin ilahi bir önceden tayin edilmeye belirlendiğini varsayar. Buna karşın Mu'tezile, insanın özgür muhakemesi ilkesini takip ederek, insanın istek ve eylemlerinde mutlak özgür olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu görüş eninde sonunda, bir ve kadiri mutlak olan yaratıcı Allah'a duyulan temel inancın terk edilmesine yol açar. Bu iki öğretide Kur'an'a atıfta bulunsa da kendi görüşlerini yalanlayan âyetleri görmezden gelirler. Bu yöntem, ne Kur'an tefsirinin yeni metotlarına cevap vermekte ne de ilahî kudret ve ahlaki söylem olarak kişinin kendi sorumluluğu arasında bağ kurabilmektedir.<sup>1</sup>

1993-2012 yılları arasında Bosna Hersek müftülüğü yapan, Dünya Boşnak Kongresi Başkanı Mustafa Cerriâ, tezinin<sup>2</sup> son bölümünde şu sonuca ulaşır;



“Çağımızdan bin yıldan fazla bir mesafe uzakta olmasına rağmen, Mâturîdî’nin teolojik yaklaşımı aslında kendi problemlerimize de gayet uygulanabilir ve kendisinin sunduğu çözümler bizim için gerçek bir akıl ve gelenek sentezi anlayışı sağlayabilir. Dahası, onun doğal, tarafsız ve halis düşünme biçimi, dürüst ve seçkin bir Müslüman âlimin öğretici bir örneği olarak durmaktadır; onun tahlil anlayışı ve eleştirel ilmi bakışı çağımızın en önemli âlimlerinin dikkatini çekebilir. Mâturîdî ne övmek ne (inançları) dönüştürmek ne de okuyucusunu etkilemek ya da hayran bırakmak için yazmıştır; bundan ziyade o, Allah kendisine düşünmek için akıl verdiği ve dünyada düşünülecek çok şey olduğu için yazmıştır.”

Ceric tarafından ifade edilen, İmâm Mâturîdî’ye ve onun kelâmına olan belirgin ilgisinin, kendisinin din ya da politikaya dair kararlarını etkileyip etkilemediği ya da nasıl etkilediği sorusunun izini sürmek için ilgi çekici olabilir. Yine de -bu makalenin seyrinde- bu sorunu takip edemeyeceğim. Daha çok Mâturîdî’nin öğretileri ve metodlarını analiz etmek -örneğin; belirli tarihsel ve durumsal bağlam kadar akıl vasıtasını da hesaba katan bir Kur’an tefsiri- ve özgürlük ve belirlenmeyi birbirine karşıt değil, birbiriyle zaruri bağı olan iki unsur olarak düşünme şansını sunmak istiyorum.

### Giriş

Gelenek ve akıl, İslam’da din ilimleri alanında ihtilafın başladığı özellikle 2. / 8. yüzyıllardan beri, aralarında kişinin eylemlerindeki özgürlüğü ve ilahî belirlenmeye dair söylemlerin şekillendiği iki karşıt uçtur. Bugün politik çatışmalar -Kutsal Kitabın doğru tefsiri ile ilgili tartışmalardan bile daha fazla olarak- bu tartışmaların aslı tetikleyicisi olarak görülmektedir.<sup>3</sup> Daha en başından itibaren iki tavır da gözlemlenebilir. Cebriyye, insanın ne olursa olsun teknik olarak aktif bir rol oynamadığı, her bir davranışın önceden belirlenmiş ilahî bir takdir olduğu görüşüne dayanmaktadır. Bu daha çok, kötü şöhretli Emevi hükümdarlarının yaptıklarını meşrulaştırmakta kullandıkları argümandı. Daha sonraları, Ebu’l Hasan el-Eş’arî ve taraftarları da bu öğretiye dayanan bir insan eylemleri kuramını kabul etmişlerdi.<sup>4</sup>

Aksine, Kaderiyye ve onun silsilesinde olan Mu’tezile insanın arzu ve eylemlerinde mutlak özgürlüğü talep ediyorlardı. Bunu yaparken de kendilerini Emevi devletinin düşmanı olarak bulmuşlardı.<sup>5</sup> Daha sonra, bazı Mu’tezile kelâm bilimcileri (en azından bir bölümü) bu öğreti vasıtasıyla Allah’a isnad edilen güçsüzlük

mmeselesi üzerinde değişikliklere gitmişlerdi. Sonuç olarak, eylemin hem tanrısal hem insani cihetini kabul eden bir tür sinerjizme evrilmiştir.<sup>6</sup> Bu iki uç grup da temelde Kur’an’a atıfta bulunmuşlardır. Bu bağlamda Kaderiyye/ Mu’tezile, akılcı değerlendirmeyi en belirleyici otorite kabul etmişlerdir. Sonuç olarak, kişi yaptıklarından sorumlu olabilir, çünkü asıl eylemin öncesinde bir eyleme kapasitesini işler. Bu fikirden doğan sorular oldukça belirgindir; kişinin yaptıklarındaki mutlak mesuliyeti, yalnızca Kur’an’da Allah’ın bir tek yaratıcı olarak önemini vurgulayan ayetlere karşı çıkmakla kalmaz, aynı zamanda son, ahiretteki yargılamanın da önemini azaltır.<sup>7</sup> Ne de olsa, öbür dünyadaki kaderini belirlemek kişiye kalmıştır. İşte bu yüzden, bu ilke yaratıcı olarak Allah görüşünden uzaklaşmaya yol açar.

Diğer bir yandan, yaratıcı olarak Allah’ın kadiri mutlak olması, Cebriyye ve Eş’arî söylemlerinin çıkış noktasıdır<sup>8</sup>. Bu prensipten hareketle, ilahî kanuna saygı duymayı gereksiz kılacak şekilde, insanların kendi işledikleri aracılığıyla öbür dünyadaki kaderlerine etki edebilme yetileri inkâr edilir. Eş’ârî, en fazla, kişinin Allah tarafından başlatılan eylemleri edinmesinde bir sorumluluğu olduğunu kabul eder. Ancak bu edinme/ iktisab/ kesb Allah tarafından bahşedilmiş bir eyleme yetisiyle, tam olarak eylemin meydana geldiği anda gerçekleştiğinden, nihayetinde kişinin eyleme bir katkısı kalmamış olur.

Bu iki öğreti de-yalnızca insan kaynaklı ya da sadece ilâhî kaynaklı eylem- Kur’an’da onların fikirlerini destekleyen ayetleri kullanma ve aksini iddia eden ayetlere karşı kör olma konusunda ise mutabıktırlar. Bu yöntem ne Kur’an tefsirinin modern metodlarına bir cevap verir, ne de genel bilimsel yaklaşımları karşılayabilir. Metinlerin akılcı yorumlamasına izin vermeyen gelenekçi duruşun, uzun vadede kabul görmesi beklenemez. Bu yüzden, ilahî kudret ve etik söylemlerin temelinde bulunan kişinin öz-sorumluluğunun nasıl bağdaştırılabileceği sorusu, olduğu gibi durmaktadır.

### İmâm Mâturîdî’nin Akılcı Yaklaşımı

Bu noktada, Mâturîdiyye’nin fikirleri ikinci büyük sünî ekölü başlatır. İmâm Mâturîdî, Allah’ı bilme aracı ve kelâm tartışmalarının temel prensibi olarak hem akıl hem de geleneği hesaba katacak bir cevap arıyordu. Bu temelde, Mâturîdî, kişinin sorumluluğunun ön şartı olarak, eylemlerinde özgürlüğünü belirtir, bu ilahî kudrete karşıt bir beyan değildir. Nitekim Allah ve kul birlikte hareket eder.



Bu yüzden, İmâm Mâturîdî'nin öğretisi bir taviz olarak düşünülemez. Ve de İmâm Mâturîdî ve takipçilerinin bağlandığı ılımlı bir tavır, bir çeşit orta yol değildir. Bu daha çok, eylemin Allah tarafından yaratılmasının yanında kişinin de kendi yaptıklarından sorumlu olduğunun fikrinin iki boyutunun sentezi meselesidir.<sup>9</sup> Mâturîdî'ye göre kişi gerçek anlamda eylemde bulunur. Aynı zamanda onun yaptıkları Allah tarafından yaratılır.<sup>10</sup>

Mâturîdî bu sözde çelişkiyi, eyleme kapasitesi kavramını genişleterek çözer. Onun yorumunda, yalnızca tek bir eyleme kapasitesi yoktur, iki güç söz konusudur.<sup>11</sup> Bu güçlerden biri eylemin gerçekleştiği andan evvel yaratılmış olması gereken araç ve gereçlerle ilgilidir. Bu araçlar, Mâturîdî tarafından rahmetin hediyeleri (nimet) olarak anılır, bunlar amellere göre yaratılmaz. Lakin onların yokluğunda, eylem gerçekleştirilemez.<sup>12</sup> Burada Mâturîdî'nin ifade ettiği, bir yanda fiile etki eden dış etmenler (yeterli maddi araçlar gibi) ve diğer yanda insan eyleminin kişisel yaratılışıdır (bedensel ve ruhsal sağlık gibi).<sup>13</sup>

İkinci tür güç, eylemin gerçekleştiği anda etki eder.<sup>14</sup> Mâturîdî'nin açıkladığına göre, bu güç mahşerde ödüllendirilecek ya da cezalandırılacak, kişinin bir işi gerçekleştirirkenki özgür seçimi/ihiyarı ile aynıdır.<sup>15</sup>

Eylemde ikili güç görüşüyle, İmâm Mâturîdî iki uç tavrı- yalnızca Allah ya da yalnızca insanın fail olduğu - iddia ettikleri sonuçları gereksiz kılarak birleştirebilmiştir. Mâturîdî, Cebriyye'nin, Allah'ın bütün varlıkların, sonuç olarak da bütün insan eylemlerinin biricik kudretli yaratıcısı olduğu kanısını paylaşıyordu. Ama, yine onun karşı çıktığı gibi, bu kanı insanın öbür dünyadaki kaderine etki edemeyeceği anlamına gelmek zorunda değildi. Bu, Kur'an'da emir ve hükümler taşıyan ayetleri<sup>16</sup> ve hatta korkutma ve vaat içerikli ayetleri inkâr anlamına gelecekti.<sup>17</sup>

Mâturîdî'ye göre bu ayetler eylemlerin Allah tarafından yaratıldığını yalanlamaz. Allah bütün eylemleri yaratmış, onları yokluk aleminden varlığa ulaştırmıştır. Ama bu aynı zamanda, bu eylemleri kesb eden<sup>18</sup> ve gerçekleştiren kulun eylemidir.<sup>19</sup>

Bu geçerlidir, çünkü akıl itaat ya da itaatsizlik eylemlerini ya da nahoş olan eylemleri Allah'a isnat etmeye izin vermez. Ama bunlar gibi varlığında şüphe olmayan eylemlerin kaynağının yalnızca Allah olduğu söylenemez.<sup>20</sup> Sonuçta bunu, her bir insan eylemlerini kendisinin seçtiğini ve gerçekleştirdiğini kendi deneyiminden bilir.<sup>21</sup>

Ve böylece bilgiyi elde etmede üç yol buluruz; vahiy, akıl ve duysal izlenim. Bu üç unsur da, Cebriyye'nin çizdiği, yaratmada Tanrı'nın yegâne gücü öğretisini reddeder. İmâm Mâturîdî, bu kelimcilerin, duysal izlenimleri bilgiye ulaşma aracı olarak kabul etmeleri sebebiyle, onlarla bu hususta tartışmanın bir anlam ifade etmediğini ekler.<sup>22</sup>

Böylelikle, İmâm Mâturîdî Cebriyye'nin aksine insanı işleyişte gerçek bir aktör olarak tanımlar. Bu Mu'tezile'nin genel olarak dediği gibi kişinin, yaptığı her işin yegâne yaratıcısı olduğu anlamına gelmez.<sup>23</sup> Bütün bu söylenenlere rağmen, bütün eylemlerin, işleyişin yaratıcısı yine Allah'tır.<sup>24</sup> İmâm Mâturîdî bunu kanıtlamak için, aşağıda belirteceğim şekilde, oldukça detaylandırılmış deliller kullanır.

-İnsan aklı ve algısının idrak edemeyeceği insani eylemler vardır.<sup>25</sup>

-İnsanın iyi ya da kötü sayamayacağı eylemler vardır.<sup>26</sup>

-Gerçekleştirirken insanı incitebilecek, ona zarar verecek eylemler vardır.<sup>27</sup>

-İnsanlar "Allah'tan başka yaratıcı ve O'ndan başka Rab yoktur." der.<sup>28</sup>

-Eğer kişi eylemlerinin yegâne yaratıcı olsaydı, Allah sonsuz ve bitimsiz bir kudret sahibi olmazdı. Bu yüzden kişi kuldur, Rab değil.<sup>29</sup>

-Yaratılmış varlıklar bir diğeriyle birleşir ya da bir diğeriyle ayrılır; bu varlıklar hareket halinde ya da hareketsizdir. Bu durumlarını onlara yalnızca Allah verir.<sup>30</sup>

-Yalnızca tek bir Yaratıcı'nın olduğu<sup>31</sup>, Mü'minûn Sûresinin 91. âyetinde kesin bir şekilde ifade edilmiştir.<sup>32</sup>

-Her şeyin Yaratıcısı O ise, yalnızca Allah her şeyin hükümdarı olabilir.<sup>33</sup>

-Kişi, Allah izin vermedikçe hiçbir şey yapamaz. Onun için insan, bir yaratıcı olamaz.<sup>34</sup>

-Eğer Allah eylemleri yaratmamış olsaydı, elçilerine verdiği deliller (hüccet) geçersiz olurdu.<sup>35</sup>

Yukarıda belirtilenler ve insan aklı ve vahiyden çıkan diğer deliller sayesinde İmâm Mâturîdî, birbirine karşıt eylem teorilerinin hiçbirinin, bildirim başından belirttiğim ikilemi -Allah'ın yaratıcı olarak herşeye kâdir oluşu ve kişinin tüm yaptıklarından sorumlu oluşu arasındaki ilişki - çözmek için uygun olmadığını gösterir. Diğer bir taraftan bu iki görüş Kutsal Kitap tarafından da tasdik ediliyor. Kur'an'da yalnızca insan eylemindeki ilahi hükmü kanıtlayan



âyetler bulmayız<sup>36</sup>, aynı zamanda kişinin öz sorumluluğunu vurgulayan âyetler<sup>37</sup> de buluruz. Daha önce, tek bir görüşü destekleyenlerin kendi bakış açlarına ters düşen âyetleri dikkate almadığına işaret etmiştim. İmâm Mâturîdî ise iki duruşu da dikkate almayı dener. Bunun için asıl soru, kendi akılcı bakış açısını vahiy aracılığıyla kanıtlamak için İmâm Mâturîdî'nin Kur'an âyetlerini nasıl yorumladığıdır. Ne de olsa, burada, ilk bakışta birbiriyle çelişir görünen âyetler sebebiyle tutarlılığı tehlikede olan şey, bizzat Allah'ın sözü, Kur'an'ın kendisidir.

### Kur'an Âyetlerinin Yorumu

#### Yaratımda Allah'ın Gücü

Öncelikle, Mu'tezile'nin eylemde salt insan gücünü savunan görüşüne karşı, İmâm Mâturîdî'nin bir kanıt olarak kullandığı bazı âyet tefsirlerine bakmak ilgi çekici olabilir.

a) Yûnûs Sûresi(10): 22. Âyet: *"Karada ve denizde sizi gezdiren O'dur."*<sup>38</sup>

Bu âyet ile ilgili olarak, İmâm Mâturîdî, Te'vilât isimli eserinde şerhin çeşitli ihtimallerini belirtir:

- "Gezdirmek, seyrettirmek," (yusayyirukum) "sınırlamak" ya da "maruz bırakmak" anlamında olabilir; bu bağlamda Allah kişiyi korkunç ve tehlikeli olabilecek bu iki alandan, denizden ve karadan men' ediyor. İnsanlar ortaya çıkan tehlikelere karşı kendilerini koruyamaz.<sup>39</sup> Ama Allah kişiyi, görevlerini yerine getirebilmesi için koruyor. Mâturîdî bu bağlamda, Nahl sûresinin 14. Âyetine başvurur: *"Denizi de sizin emrinize veren O'dur."* Bu yorumun devamında Yûnûs Sûresi'nin 22. Âyeti ile ilgili olarak, Allah'ın af ve merhametinden ve kulun görevinin şükür olduğundan bahsedilir.

-Bu âyeti okumak için ikinci ihtimal de Allah'ın yaratma gücünü hedef alır. Bir kez daha, Mâturîdî Kur'an'ı dayanak olarak başka bir âyetten alıntı yapar. Sebe Sûresi, 18. Âyette *"Ve biz onlarla o bereket verdiğimiz şehirler arasında kolayca görünen nice kasabalar vâr ettik ve bunlar arasında seyahati takdir ettik. Onlara "bunlar arasında gece veya gündüz güven içinde gezin" dedik."* Mâturîdî, insanın yaptıklarının Allah tarafından yaratıldığını (örneğin, seyahat Allah'ın kendisiyle ilişkilendirdiği bir insan eylemidir) kanıtlayan bu gibi âyette, takdiri (ilahi belirlemeyi) yaratılışın eş anlamlısı olarak görür. Bu Allah'ın insanın hareketlerini inşa' eden olduğunu gösterir.<sup>40</sup>

-İmâm Mâturîdî üçüncü olası yoruma bir bakıma daha az ikna olmuş görünür. Burada deniz ve kara, varlıkların Allah'a şükretmesini mecbur kılan, zamanın içindeki her durumu (hal) ve her bir zamanı (vakt) sembolize eder. Başka bir örnek olarak, İmâm Mâturîdî Rûm Sûresi'nin 41. Âyetini alıntılar: *"Denizde ve karada fesad ortaya çıktı."* Bu bağlamda, fesad, yozlaşmanın her yerde gerçekleşebileceği ifade edilir. Nitekim, Yûnûs Sûresi 22.âyet de insanlara ilâhi yardımlara karşı müteşekkîr olmalarını hatırlatma anlamını taşır.<sup>41</sup>

İmâm Mâturîdî Kitâb et-tevhîd eserinde, Mu'tezile'ye karşı delil olarak Yûnûs Suresi 22. Âyete başvurur. Ama kendisinin Te'vilât'taki şerhi biraz yetersiz görünür. Kendisinin akılcı yaklaşımını destekleyen açıkça bir yorum yapmaz; aslında hiçbir şekilde akılcı bir argüman önermez. Mâturîdî sadece, üç farklı ihtimal dahilinde yorumlayıp açıkladığı Kur'an'ın diğer âyetlerini alıntılar. Onun için, İmâm Mâturîdî'nin tefsiri "geleneysel tefsir" sınıfına dahil edilebilir.

b) Eğer İmâm Mâturîdî'nin, Kitâb et-Tevhîd eserinde Mu'tezile'ye karşı koyduğu ikinci bir âyet yorumuna bakarsak, başka bir görüş elde ederiz. Nahl Sûresi'nin 80. âyeti şöyledir: *"ve sizin için hayvanların derilerinden çadırlar yaptı."*<sup>42</sup> Mâturîdî'nin Te'vilât'ındaki yorumunun geniş içeriğini göz önüne almak faydalı olacak. Bir önceki âyet: *"Onlar, göğün boşluğunda emre amâde uçan kuşları görmüyorlar mı? Onları Allah'tan başkası tutmuyor."* Mâturîdî'nin kastettiği gibi, kuşlar da diğer cisimler gibidir. Kendi başlarına havada duramazlar. Buradan hareketle, Allah onların havasına etki edebiliyorsa, bütün mahlukatı vâretme ve yok etmeye de gücü yetmelidir.<sup>43</sup>

Bu âyette, İmâm Mâturîdî Mu'tezile öğretisine net bir ret görür. Uçmak, apaçık kuşların eylemidir. Ama bu bağlamda, Allah bu eylemi kendine isnat ediyor. Bu, Allah'ın kuşların uçuşunda bir yaratım eylemine sahip olduğunun kanıtıdır.<sup>44</sup> Sonuç olarak, Mâturîdî kendisini Ebu Hanîfe'nin yolundan giden biri olarak ortaya koyarak, fiiliyâtın iki kaynaktan çıktığını açıklar.<sup>45</sup> Eğer şimdi Mâturîdî'nin Nahl Sûresi'nin 80. Âyeti hakkında yorumuna bakarsak, Mu'tezile'ye karşı başka bir inkar bulacağız. Âyetin başında Allah şöyle buyurur: *"Sizin için evlerinizi bir dinlenme yeri yaptı."* Dinlenmek bir insan eylemidir. Ama bu metinde, Allah bu yaratım ve fiille ilgili hususu kendine isnâd eder.<sup>46</sup>

İmâm Mâturîdî'nin, Cebriyye/ Mu'tezile'nin yalnızca akılcı kanıtlarla değil, aynı zamanda kutsal Kitap'tan



yapılan alıntıyla insanın kendi eylemlerini yaratmadaki yegâne yaratıcı olduğu görüşünü reddede- bildiğini görebiliriz. Bu bağlamda şunu da aklımızda tutmalıyız ki, Mâturîdî eylemdeki insana ait rolü reddetmez, aksine kişinin yegâne rolü kısmını reddeder. Kur'an'ın bu tefsirinde, İmâm Mâturîdî kişisel deneyimleri, etrafımızda olup biteni gözlemleyerek elde ettiğimiz deneyimlerimiz ile, kendisinin âyetlerde bulduğu, Allah'ın yaratıcı olarak tasdikini birleştirir. Eseri Kitâb et- Tevhîd'de, Mu'tezile'nin dayandığı görüşleri reddetmediğini açıkça bildirir. "Cebriyye'nin fikirlerini çürütürken, bizim detaylandırdığımız görüşlerin ayınlarına dayanırlar."<sup>47</sup> Tev'ilât'da kendi bakış açısını detaylı bir biçimde desteklemek üzere alıntılardığı âyetlerin nasıl üstesinden geldiği sorusu hala devam ediyor.

### Kişinin Sorumluluğu

İmâm Mâturîdî, Cebriyye'yi ve bu akımın insanın eylem ve iradesindeki mutlak güçsüzlüğünü vurgulayan öğretisini reddettikten sonra, aksini açıkladığını düşündüğü birçok âyeti alıntılar. İki örnek:

a) Fussilet Sûresi(41) :40. âyet: "*Dilediğinizi yapın, muhakkak O yaptıklarınızı görüyor.*"<sup>48</sup> Bu âyet, Allah'ın cehennem ateşi ile tehdidinin, Allah'ın yaratılıştaki izlerini görmeyenlerin ya da görseler dahi ona uygun hareket etmeyenlerin üstüne olacağını ispat ediyor. İmâm Mâturîdî bu âyeti, Fussilet Sûresi'nin bu âyetle çok yakın anlamlı olan 27.<sup>49</sup> ve 34.<sup>50</sup> âyetlerine bağlar. Bu temele göre, Mâturîdî 40. âyetin yalnızca insanların öbür dünyada kaderinin farklı olabileceğini (cennet ya da cehennem) değil, aynı zamanda insanların ameline göre birbirinden ayrılacağına etki ettiğini açıklar.<sup>51</sup>

Böylelikle, Mâturîdî "dilediğini yap" sözünü iki açıdan inceler. İlki, kişinin Allah'ın rızasına uygun olan ya da rızaya karşıt olan iki yoldan birini seçebilme potansiyelini bildirir. Allah bu iki yolu detaylıca tarif eder ve bunları izlemenin sonuçlarını örneklerle açıklar. İkinci husus, hiçbir insan eyleminin Allah'ın gözleyen gözünden kaçmayacağını belirtmesiyle ilâhi bir tehdidin varlığına dairdir.<sup>52</sup> İmâm Mâturîdî'ye göre bu âyet, kişinin bu dünyada dilediğini yapabileceğini ama sonrasında sonuçlarıyla yüzleşmek zorunda kalacağını net bir şekilde açıklar.

b) Aslında, kişi kendini cehennemde bulduğunda çok geç olmuş olacaktır. Mâturîdî'nin Bakara Sûresi'nin 167. âyetinden aldığı gibi, kişi kötü amellerini reddetse bile bunlar için yargılanacak: "Ve o Allah'tan

başkasına tâbî olanlar dediler ki: ' Keşke bizim için dünyaya bir kere daha dönüş olsaydı, o zaman bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşırдық.' Böylece Allah onlara amellerinin hüsrana düştüğünü gösterecek."<sup>53</sup> Bu bağlamda, kişinin yaptıkları için tövbeye başvurmasının ya da hak ettiğini hissetmesine rağmen cennete giremediğinde bu tövbeyi gerçekleştirmesinin bir önemi yoktur.<sup>54</sup> Mâturîdî'nin gözünde, bu âyet kişinin bu dünyada kendi eylemlerini belirleyerek, diğer dünyadaki kaderinden sorumlu olacağını da kanıtlar.

### Birinci Güç

Mâturîdî tarafından tefsir edilen birinci âyet, savaşa çıkmakla ilgilidir: "*Ve onlar 'eğer gücümüz yetseydi, mutlaka sizinle beraber çıkardık' diyerek Allah adına yemin ettiler. Allah onların elbette yalancı olduklarını bilir.*" Tevbe Sûresi:42. âyet. Önceki metin, bunun "Allah yolunda" savaşa meselesi olduğunu gösterir.<sup>55</sup> Mâturîdî'nin açıkladığı gibi, inkârcılar silah ya da başka araç gereç yokluğunu zikrederek kendilerini mazur gösterirler. Buna rağmen, Allah onların bu savaşta yer alabilecek güçlerinin aslında bulunduğunu, ama bunun aksini iddia eden yalanlar söylediklerini bilir.<sup>56</sup>

Âyetin yorumunda, Mâturîdî bir kez daha, bu âyeti, (asıl eylemi önceleyen güç) öğretilerini desteklemek için bir kanıt olarak kullanan Mu'tezile'ye karşı çıkar. Sonuçta savaşa gitmeyi reddedenlerin iddiasının yalan olduğu beyan edilmektedir. Bu onların gidip savaşmak için yeterli araç gerece sahip oldukları, savaşmaya güçlerinin yettiği ama bu eylemi gerçekleştirmedikleri anlamına gelir.<sup>57</sup>

Bu âyet yorumunun içeriğinde, Mâturîdî kendisinin ikili güç kavramını kısaca açıklar. "Sebepler ve hallerin gücü"nü eylemin öncesi olarak açıklar. Söz konusu Kur'an âyetinde bu güç kastediliyor olmalıdır, çünkü bu sadece kısacık bir andan daha uzun sürer. İkinci gücü, eylemin gücü olarak adlandırır. Bu güç, eylemin yapılıyor olduğu sırada ortaya çıkar.<sup>58</sup> Burada, İmâm Mâturîdî'nin ardından Akılcı Te'vil ve Kelâm'ın aslında birbirini tamamladığı ve aynı sonuca vardığı görülebilir.

Buna karşılık, Mucâdele Sûresi'nin 4. âyetinin "*Kimin gücü yetmezse, altmış yoksulu doyursun*" şerhi, eylem teorisine bir atıfta bulunmaz. İmâm Mâturîdî, Kitâbü'l Tevhîd'de bu âyetin bir kısmını delil olarak alıntılar.<sup>59</sup> Ama Tev'ilât'ta eylemde güç meselesine değinmeden, boşanma, barışma, mehrin ölçüleri gibi



unsurların da bulunduğu daha geniş bir içerik ele alır.<sup>60</sup> İlk bakışta bu yöntem şaşırtıcı olabilir. Yine de ben bunun sadece, İmâm Mâturîdî'nin, Kur'an tefsirinde kendi akılcı yöntemini açıklamak için önüne gelen her fırsatı değerlendirme çabasına girmediğini gösterdiğine inanıyorum. Bilakis, Mâturîdî Kur'an'ı kendi durumsal bağlamında ciddiye almakta ve bu ciddiyet içinde değerlendirmektedir.

### İkinci Güç

Böylece Mâturîdî, eylemin öncesinde onu oldurtan bir güç olduğunu onayladığı kadarıyla Mu'tezile'ye katılmış olur. Ama yine de bu gücün tek etkin olan güç olmadığını beyan eder. Bunu açıklamak için, delil olarak Kur'an âyetlerini kullanır. Hûd Sûresi'nin 20. âyeti buna bir örnektir: "*Onlar ne görebilir ne de işitebilirdi.*"<sup>61</sup> Burada, bir kez daha cehennem azabının korkusu anlatılır. Mu'tezile bu âyeti açıklarken bazı sorunlarla karşılaşır, çünkü onların eylemden önceki güç kavramı, konuyla ilgisiz görünmektedir. Mâturîdî'nin açıkladığı gibi, Mu'tezile iki farklı görüş öne sürer;

-Onlar (günahkârlar) görebilir ve duyabilir. Ama bu âyet Allah'ın yaratımında, O'nun vahiy olan delillerini görmezden geldiklerini ifade eder. Bundan dolayı, biz bu dünyada da "onu göremiyorum, dediklerini duyuyorum." deriz.<sup>62</sup>

-İkinci görüş, günahkârların vahyi maddi bir anlamda duyabileceklerini söyler. Ama onlar hakikate kör ve sağırdır. Onların göremiyor ya da duyamıyor gibi davranmasının nedeni budur.<sup>63</sup>

Mâturîdî'ye gelince o da bu görüşlere katılır. Yalnızca o, rahmet ve kabul yönünden aşikar olan işaretleri görmeyen<sup>64</sup> ya da Hac Sûresinin 46. âyetinde<sup>65</sup> açıkladığı gibi, kalpleriyle göremeyen ve işitemeyen günahkârları yazarken farklı bir üslup kullanır. Ama Mu'tezile'nin aksine, o eylemin gerçekleştiği andan önce bir güç görmez. O, bu âyette daha çok, eylemle aynı anda meydana gelen "eyleme gücünün" kastedildiğini öne sürer. "Durum ve araçların gücü" bu günahkârlarla bağlantılı olarak mevcuttur, çünkü onların aşırılıkları tamamlanmıştır ve sağlam durumdadır (en azından aksini iddia eden bir şey belirtilmez).<sup>66</sup> İmâm Mâturîdî sonuç olarak, duyma ve görmenin "edinilmiş" olduğunu söyler; çünkü Allah tarafından yaratılmıştır.<sup>67</sup> Bununla, insanın eylemlerinin yaratıcısı olmadığını, bu düşüncenin tevhid inancıyla, mesela Allah'ın yegâne yaratıcı olduğu inancıyla çelişebileceğini vurgular.<sup>68</sup>

Kitâbü'l Tevhid'inde, İmâm Mâturîdî delil olarak Kehf Sûresi'nin 67. âyetine başvurur: "Dedi ki: 'Gerçekten sen, benimle olma sabrını göstermeye güç yetiremezsin.' Bu âyette, Kitâbü'l Tevhid'de açıkladığı gibi ikinci güç belirtilir.<sup>69</sup> Ama Tev'ilât'taki yorumuna bakacak olursak, Mâturîdî'nin gayet farklı bir meseleyi ortaya koyduğunu görürüz. Bu âyet güçten bahsetmesine rağmen, Mâturîdî formülü 'inşallah' olan 'istita'a' meselesini ele alır. İmâm Mâturîdî bunun en azından itikatta kullanılmasını reddeder.<sup>70</sup> Dolayısıyla et-Tevhid kitabındaki alıntı, Mâturîdî'nin, bu ayetin, kendi kavramıyla olan alakasının çok bariz olduğunu düşünmesi sebebiyle, Mu'tezile üzerine detaylı bir tartışma ya da reddiyeye gerek görmediğine işaret edebilir.

### İmâm Mâturîdî'nin Takipçileri

İmâm Mâturîdî'nin müritleri, temelde ikili otorite fikrini kabullenir ve bunu ilahi yaratıma karşı kişinin kendi yaptıklarından sorumlu olması bağlamında tanımlar. Ancak yöntemlerinde farklılık gösterip öğretilerden farklı derecelerde bahsederek.

İlk örnek olarak, hocası Ebu Ahmed el-İyâdî<sup>71</sup> vasıtasıyla İmâm Mâturîdî'nin talebesi olan Ebû Seleme el-Semerkandî (4./10. asrın ikinci yarısı)<sup>72</sup>, eylemde iki otoritenin bulunduğundan yalnızca iki kısa cümlede bahseder. Bunun aksine, bir asır sonra yaşayan Ebu Sakûr el-Salimî, İmâm Mâturîdî'nin öğretisinin bir özeti sunar. Öncelikle Kaderiyye (Mu'tezile, Jahmite, Rawafid, Karramite) ve Cebriyye'nin öğretilerini yeniden yapılandırır ve sonra kendi eylemlerini gerçekleştirmedeki yeteneği kula isnâd eder. Ama kul bunu kendi başına gerçekleştirme gücüne sahip değildir, ancak Allah'ın onun içinde eylemin icra edildiği anda yaratacağı kuvvet, güç sayesinde gerçekleşebilir.<sup>73</sup> Görünürde el-Salimî, iki otorite değil de üç otorite fikriyle, İmâm Mâturîdî'yi sayıca geçer. Ama yakından baktığımızda, bu niceliğin yalnızca el-Salimî'nin, İmâm Mâturîdî'nin hatırlayacağımız gibi, bir eylemi gerçekleştirebilmek için gerekli olan iç ve dış etmenleri içine alan birinci otorite fikrini ayırmasından kaynaklandığını görürüz.<sup>74</sup> Diğer bir taraftan Ebu'l Yusr el-Bazdawî (ya da Pazdawî, ölüm 493/1099) yalnız bir eylem gücünden bahsederek Mâturîdî'den ziyade Eş'ârî'ye yakın görünür.<sup>75</sup> Ama Tevbe Sûresi'nin 42. âyetinin tefsirini yaparken, bu yazar aynı zamanda kötülük olarak insan eylemlerinin hallerinden bahseder ve böylece biz de aynı zamanda ikili bir güç var sayabiliriz.<sup>76</sup> Ebû'l Mu'in en-Ne-sefî'nin (ölüm 508/1114) metninde, din bilimcilerin



kendisinin yazılarından doğrudan çıkarabildikleri üzere<sup>77</sup>, bu öğretiyi daha kesin bir yolla ifade edilir.<sup>78</sup> Yenilikçi bir din bilimci olan El- Saffer el-Buhârî (ölüm 354/1139) bile, İmâm Mâturîdî'nin öğretisini olduğu gibi yansıtır.<sup>79</sup>

Müslüman din biliminin gelişimine bakacak olursak, İmâm Mâturîdî'den -sadece Osmanlı dönemiyle kısıtlı olmamak üzere- etkilenildiğini açıkça görürüz.<sup>80</sup> Örneğin, nüfuzlu bir âlim olan Mısırlı Muhammed Abdüh (ölüm 1323/1905)<sup>81</sup>, onun insan eylemleri kuramını içeren din biliminden hiç şüphesiz etkilenmiştir.<sup>82</sup> İmâm Mâturîdî'nin fikirlerinin yayılmasında en büyük etkinin ise Ebu Hâfi Ömer en-Neseî (ölüm 537/1142) ve akâidine ait olduğunu söyleyebiliriz. Bu inanç söylemi sadece yakın tarihte<sup>83</sup> bir kaç açıklamalı çeviride basılıp yayınlanmakla kalmamış, aynı zamanda sayısız kopyasına da internette ulaşılabilir. Bu muazzam ünün, İmâm Mâturîdî kelâmının günümüz tartışmalarıyla ilişkili olduğunu göstermek için yeterli bir kanıt olduğuna inanıyorum.

### Sonuç

Özet olarak, İmâm Mâturîdî'nin eylemde ikili güç kuramının, üç farklı seviyede temellendiği söylenebilir.

- Sistematik düzeyde, akıl ve gelenek arasındaki ilişki yerinde bir fikirdir. İmâm Mâturîdî'nin eserlerine karşılaştırmacı bir gözle bakış, ilk bakışta ihtilaflı anlamları bulunan Kur'an âyetlerini, tutarlı bir sistemde birleştirme imkânı sunar. Bu suretle ne Kutsal Kitap'ın otoritesi sorgulanır, ne de insan kendi muhakemesinden vazgeçmeye zorlanır.

- İçeriğe ilişkin olarak, kişinin eylem ve kararlarındaki özgürlüğü ilâhî tesir ile bağlantılı olabileceğini göstermiş bulunuyorum. Bu ilk 'istita'a'yı, bedensel, ruhsal sağlık ve uygun dış şartları kullanılır kılmak için, kişi Allah'ın eylem anında kendisine bahsettiği, ikinci bir güce ihtiyaç duyar. Bu olmadan, kişi öbür dünyadaki kaderini kendisinin belirlemesi imkânını sağlayan varsayımını ifade eden, öz-sorumluluğu içinde karar vermek konusunda acze düşer.

- Son olarak, birbirine karşıt dini yaklaşımların nasıl bağdaşabileceğini, en azından bu karşıtlığın değiştirilebilir olduğunu açıkladım. Öyle ki, İmâm Mâturîdî ve takipçilerinin geliştirdiği kelâm, ilk bakışta aşılmaz sanılan uç görüşleri uzlaştırma imkânı olarak görülebilir. Modern söylemin, bu şansını ne ölçüde kullanacağını ise zamanla göreceğiz.

### Dipnotlar

- 1 Makalenin Almanca versiyonu da basılmıştır: Brodersen, A., (2013), *Göttliches und menschliches Handeln im mâturîdischen kalâm*, Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik 2, p. 117-139.
- 2 Ceric, M. (1995), *Roots of Synthetic Theology in Islâm. A Study of the Theology of Abû Mansûr Al-Mâturîdî* (d. 333/944), Kuala Lumpur, p. 234-235.
- 3 Berger, L., (2010), *İslamische Theologie*, Wien, p. 60.
- 4 Gimaret, D., (1990), *La doctrine d'al-Ash'ârî*, Paris, p. 131-136-145,148; Schöck C., (2004), *Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns. 'Dynamis' in der islamischen Theologie*. Traditio 59, p. 118-120-121,
- 5 Berger, L., (2010), p. 62-63
- 6 Berger, L., (2010), p. 6 ; Nagel, T., (1994), *Geschichte der islamischen Theologie*, München, p. 112-113; Ess, J., (1991), *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hindschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islâm*, vol.I, Berlin, New York, p. 247-248; also, vol, IV, Berlin, New York, p. 480-489
- 7 E.g. Q 4:79, cf. Schmidtke, P., (in print), *Rationale Theologie*, In Brunner, R. (ed.), *Einführung in dem Islâm*, Stuttgart; Rudolph, U. (1997), *Al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden, New York, Köln, p.337.
- 8 Schmidtke, S., (in print)
- 9 Gimaret, D., (1980), *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, p. 179.
- 10 Cf. Abû Mansûr al-Mâturîdî (ed.2003), Kitâb al-Tevhîd.
- 11 Alâ qismain, cf. Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed.2003), p. 410.
- 12 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 410; Cf. Schöck, C., (2004), p.125.
- 13 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 411-414; Schöck, C., (2004), p. 122-123.
- 14 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 411; Rudolph, U., (1997), p. 338.
- 15 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 415.
- 16 Q 41:40 ; 22/77
- 17 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p.358.
- 18 Cf. Gimaret, D., (1980), p. 185-186
- 19 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 358-359
- 20 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 359.
- 21 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 360.
- 22 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 360. ; cf. Ceric, M. (1995), p. 211.



- 23 cf. Rudolph, U., (1997), p. 211.
- 24 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 364.
- 25 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 365-366.
- 26 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 366-367.
- 27 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 367.
- 28 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 367.
- 29 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 368.
- 30 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 368-369.
- 31 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 369.
- 32 "Allah evlat edinmemiştir ve O'nunla beraber hiçbir tanrı yoktur."
- 33 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 360.
- 34 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 361.
- 35 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 372.
- 36 E. g. Q 10:22; 16:80; 34:18.
- 37 E. g. Q 9:42; 58: 4.
- 38 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 407.
- 39 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), *Te'wîlât ah las-sunna*, VI, Beirut, p. 27.
- 40 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 27.
- 41 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 27.
- 42 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 408.
- 43 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 545.
- 44 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 546.
- 45 Cf. Rudolph, U., (1997), p. 337-338
- 46 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 547.
- 47 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 361; cf. Gimaret, D., (1980), p. 179-180.
- 48 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 358.
- 49 "Biz mutlaka inkâr edenlere şiddetli bir azab tattıracağız ve onlara yaptıkları amellerin en kötüsünün cezasını vereceğiz."
- 50 "Hem iyilik de bir değildir, kötülük de. Kötülüğü en güzel biçimde sav." Cf. Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), IX, p.86.
- 51 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), IX, p. 86.
- 52 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), IX, p. 86.
- 53 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), IX, p. 86; Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), I, p. 616-617.
- 54 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), I, p. 617.
- 55 Cf. Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), I, p. 412-413.
- 56 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), V, p. 378; cf. Schöck, C., (2004), p. 122-123.
- 57 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), V, p. 378.
- 58 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), V, p. 378.
- 59 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 411.
- 60 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), IX, p. 560-564.
- 61 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 414.
- 62 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 114.
- 63 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 114.
- 64 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 114.
- 65 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 114.
- 66 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 114.
- 67 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 115.
- 68 Rudolph, U., (1997), p. 151, note 92.
- 69 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 414.
- 70 Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 624-630.
- 71 Cf. Rudolph, U., (1997), p. 151, note 92.
- 72 Cf. Rudolph, U., (1997), p. 151, note 91.
- 73 Abû Salama al-Samarqandî, (ed. 1989), *Jumal usûl al-dîn, İstanbul*, p. 25.
- 74 Abû Şekûr al-Sâlimî, *Al-Tahmîd fî bayan al tauhîd*, Berlin, fol. 122b-123a
- 75 Abû Şekûr al-Sâlimî, fol. 123a.
- 76 Abû Şekûr al-Sâlimî, fol.
- 77 Cf. Gimaret, D., (1980), p. 190-192.; Abû-l Yusr Muhammed al-Bazdawî, *Kitâb Usûl al-Dîn*, Kairo, p. 100.
- 78 Rudolph, U., (1997), p. 372; Abû l-Mu'in al-Nasafî, (ed. 1990-1993), *Kitâb tabsirat al-adilla fî usûl al-dîn*, (Damaskus), p. 541.



- 79 Cf. Abû Hafs Umar al-Nasafi, (ed. 1843), *Al-Aqâ'id*, (London), p. 2; Nûr al-Dîn al-Sâbûnî, (ed. 1969), *Kitâb al-Bidâya min al-kifâya fi l-hidâya*, Kairo, p. 107-110; Abû l-Barakât al-Nasafi, (ed. 2003), *Kitâb al-I'timâd fi l-i'tiqâd*, Frankfurt/Main, p. 19. 138; Gimaret, D., (1980), 208-213.
- 80 Abû l-Mu'in al-Nasafi, (ed.1997), *Kitâb Bahr al-kalâm*, Kairo, p. 163-166; *Al-Tahmîd li-qawâ'id al-tauhîd*, Kairo, p. 257-278; (ed. 1990-1993), p. 541; Gimaret, D., (1980), 208-213.
- 81 Abû Ishâq al Saffâr al-Bukhârî, (ed. 2011), *Talkhîs al-adilla li-qawâ'id al-tauhîd*, Beirut, p. 177-179. 669-674.
- 82 Cf. Badeen E., (2008), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg 2008, especially p. 24. 57. 60.; Kamâl al-Dîn al-Bâyâdî, (ed. 1949), *Ishârât al-marâm min 'ibârât al-imâm*, Kairo, p. 256-264.
- 83 Berger, L., (2010), p. 127-130

## Kaynakça

### 1. Birincil

- Abû l-Barakât an-Nasafi, (ed. Abdallâh Muḥammad Ismail 2003), *Kitâb al-I'timâd fi l-i'tiqâd*, Frankfurt.
- Abû Hafs Umar an-Nasafi, (ed. William Cureton 1843), *Al-Aqâ'id*, in: *Pillar of the Creed of the Sunnites*, London.
- Abû Ishâq aş-Şaffâr al-Buhârî, (ed. Angelika Brodersen 2011), *Talhîs al-adilla li-qawâ'id at-tauhîd*, in: Brodersen, Angelika: *Das Kompendium der Beweise für die Grundlagen des Ein-Gott-Glaubens oder Talhîs al-adilla li-qawâ'id at-tauhîd von Abû Ishâq Ibrâhîm b. Ismâ'il aş-Şaffâr al-Buhârî*, Beirut (Bibliotheca Islamica 49).
- Abû Mansûr al-Mâturîdî, (ed. Bekir Topaloğlu/Muhammed Aruci 2003), *Kitâb at-Tauhîd*, Ankara.
- (ed. Mağdî Bâssalûm 2005), *Ta'wîlât ahl as-sunna I-X*, Beirut.
- Abû l-Mu'in an-Nasafi, (ed. Waliuddin Muḥammad Şâlih Al-Farfûr 1997), *Kitâb Bahr al-kalâm*, Kairo.
- (ed. Ğîb Allâh Hasan Aḥmad 1986), *Al-Tahmîd li-qawâ'id at-tauhîd*, Kairo.
- (ed. Claude Salamé 1990-1993), *Kitâb Tabşirat al-adilla fi uşûl ad-dîn*, Damaskus.
- Abû Salama as-Samarqandî, (ed. Ahmet Saim Kılavuz 1989), *Ğumal uşûl ad-dîn*, Istanbul.
- Abû Şakûr as-Sâlimî, *At-Tahmîd fi bayân at-tauhîd*. Ms Berlin 2456, foll. 1-170b.
- Abû l-Yusr Muḥammad al-Bazdawî, (ed. Hans Peter Linss 1963), *Kitâb Uşûl ad-dîn*, Kairo.
- Nûr ad-Dîn aş-Şâbûnî (ed. Fathallâh Kholeif 1969), *Kitâb al-Bidâya min al-kifâya fi l-hidâya*, Kairo.

### 2. İkincil

- Badeen, Edward, (2008), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg (Istanbuler Texte und Studien 16).
- Berger, Lutz, (2010), *Islamische Theologie*, Wien.
- Ceria, Mustafa, (1995), *Roots of Synthetic Theology in Islâm. A study of the theology of Abû Mansûr al-Mâturîdî (d. 333/944)*, Kuala Lumpur.
- Gimaret, Daniel, (1980), *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris.
- (1990), *La doctrine d'al-Ash'arî*, Paris.
- Nagel, Tilman, (1994), *Geschichte der islamischen Theologie*, München.
- Pessagno, Jerome Meric, (1984), *Irâda, ikhtiyâr, qudra, kasb: the view of Abû Mansûr al-Mâturîdî*, In: JAOS 104, p. 177-191.
- Rudoiph, Ulrich (1997), *Al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden, New York, Köln.
- Schmidtke, Sabine (in print), *Rationale Theologie*, in: Brunner, Rainer (ed.), *Einführung in den Islam*, Stuttgart.
- Schöck, Cornelia (2004): *Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns. „Dynamis“ (qûwa/qudra/istiṭâ'a in der islamischen Theologie*, in: *Traditio* 59, p. 79-128.
- Van Ess, Joseph, (1991-1997), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, Berlin/New York.





**Dr. Angelika BRODERSEN**

*Ruhr Üniversitesi/Bochum, Filoloji Fakültesi, İslami Bilimler ve Doğu Çalışmaları Kürsüsü*

**Kariyer:** 03/2013 Raza Kütüphanesi'nde-Rampur/Uttar Pradesh/Hindistan; 08/2010-Araştırmacı -İslami Bilimler ve Doğu Çalışmaları Kürsüsü, Filoloji Fakültesi, Ruhr Üniversitesi/Bochum; Arapça ve Almanca Okutmanı; 06/2009 Ehliyet: Almanyada'ki Türk Popülasyonu Odağında Kültürlerarası Edinimler ; 04-06/2009 Ehliyet: "Yabancı dil Olarak Almancanın Öğretimi", Akademie Klausenhof, Hamminkeln-Dingden; 08/2007-07/2010 Serbest Okutmanlık: Arapça, İş İngilizcesi ve Yabancı Dil Olarak Almanca; 02-07/2007 Araştırmacı: "Orient-Institut in der Stiftung DGIA", Beyrut; Un-  
**ti:** 01/2007 Serbest Okutmanlık: İş İngilizcesi, Yabancı Dil Olarak Almanca; 04/1999-03/2003 Araştırmacı: "Seminar für Arabistik" / Georg-August Üniversitesi Göttingen, Araştırma projesi: "Kaynak-kritik Yayını ve Analizi Arapça Dini Metin Talhîş al-adilla li-qawâ'id at-tauhîd of Abû Ishâq İbrâhîm b. İsmâ'il aş-Şaffâr al-Buhârî"; 1999/2000 Okutman: "Orientalisches Seminar" / Zürih Üniversitesi; 1998-09/1999 Arapça, İngilizce, Fransızca ve Almanca öğretmenliği; 1992-1997 Yetişkinler Kolejinde Okutmanlık (Volkshochschule) / Göttingen

**Eğitim:** 03. 12. 1996 Doktora Yeterlilik; 03/1993 -06/1996 Doktora Çalışmaları "Seminar für Arabistik" / Georg-August-Universität Göttingen; Danışman: Prof. Dr. T. Nagel; Ph. D. Thesis: *Göttliche Vollkommenheit und die Stellung des Menschen. Die Sichtweise 'Abd al-Karîm al-Gîlîs auf der Grundlage des Şarh Muşkilât al-Futûhât al-makkîya*; 10/1988-02/1993 Studies in Germanistics and Arabistics/İslam Çalışmaları Georg-August-Universität Göttingen; 14. 07. 1984 Lisans Yeterlilik (veya mezuniyet) /Teoloji; 10/1978 -07/1984 Protestan Teolojisi/ Georg-August-Universität Göttingen.

# Divine and Human Acts in Mâturîdî *Kalâm*<sup>1</sup>

Since the beginning of theological disputes in Islam, the discourse about freedom of human acts versus Divine determination has occurred in between tradition and reason. The Jabriyya/Aş'ariyya, concentrating on revelation as means of acquiring knowledge, postulates the Divine predestination of each human act, an aspect which consequently leads to the irrelevance of Divine law. In contrast the Qadariyya/Mu'tazila, following their principle of independent human ratio, insists on the absolute freedom of human will and action. This view eventually leads to the abandonment of the fundamental faith in God as the one and almighty creator. Both doctrines refer to the Qur'an, but neglect those verses that contradict their own views. This proceeding does not answer to modern methods of Qur'an exegesis, nor is it able to reconcile Divine almightiness and human self-responsibility as the basis of ethical discourses.

The concepts of the Mâturîdiyya as the second great Sunnite school of *kalâm* can be read as a solution that



accounts for both reason and tradition as means of knowing God, and as basic principles for theological discussions. Human freedom of action as a precondition of man's responsibility is not conceived as a contradiction to God's almightiness. On the contrary, al-Mâturîdî's doctrines and methods present chances to consider freedom and determination not as opposites but as essential correlates.

In the final chapter of his dissertation,<sup>2</sup> Mustafa Cerić, President of the World Bosniak Congress and from 1993 to 2012 Grand Mufti of Bosnia and Herzegovina, draws the conclusion that

*"Although more than a millennium distant from our times, al-Mâturîdî's theological approach may be well applied to our own problems and his solutions may well give us a true sense of the synthesis of Tradition with Reason. Moreover, his natural, unbiased, and sincere way of thinking is an edifying example of an honest and serious Muslim scholar; his sense of analysis and his critical scholarly eye may attract even the most serious scholars of our times. Al-Mâturîdî writes not to flatter or convert, nor to immediately impress or attract his reader, but rather he writes because God gave him the mind to think and because there are many things in this world to reflect upon."*

It would be quite interesting to pursue the question whether – or how – this evident enthusiasm for Imâm al-Mâturîdî and his theology expressed by Cerić has influenced his religious and/or political decisions. However – in the course of this paper – I will not be able to follow up on this issue. Rather, I want to analyze al-Mâturîdî's doctrines and methods – e.g. a Qur'ân exegesis that takes into account means of reason as well as the particular historical and situational context – and present chances to consider freedom and determination not as opposites but as essential correlates.

## I. Introduction

Tradition and reason – these are the poles between which the discourse about freedom of human action and determination has been occurring since the beginning of theological disputes in Islam, specifically since the 2<sup>nd</sup> /8<sup>th</sup> century. Today – even more than discussions concerning the correct exegesis of the Holy Scripture – political conflicts are considered to be the actual triggers of these debates.<sup>3</sup> From the very beginning, both positions can be observed. The so-called Jabriyya holds the view of Divine predestination of each human act, such that humans do not technically

play any active role whatsoever. This was the argument with which the rather unpopular Ummayyad rulers legitimated their actions. Later on, Abū l-Ḥasan al-Ash'arī and his adherents favored a theory of human action based on these doctrines.<sup>4</sup>

By contrast, the Qadariyya, and, in their succession, the Mu'tazila, demanded absolute freedom of human will and action. In doing this, they found themselves as opponents of the Ummayyad government.<sup>5</sup> Subsequently, some Mu'tazilite theologians (at least in part) modified the powerlessness ascribed to God by means of this doctrine. As a result, a kind of synergism that conceded to both Godly and human aspects of action evolved.<sup>6</sup> Both these extreme groups fundamentally referenced to the Qur'ân. In this context, the Qadariyya/ Mu'tazila considered rational assessment to be the most decisive authority. Consequently, man would be responsible for his actions because he disposes of a capacity to act preceding the actual act. The questions resulting from this concept are quite evident: man's absolute responsibility for his own actions not only contradicts phrases of the Qur'ân that stress the significance of God as the one and only almighty creator,<sup>7</sup> the Mu'tazilite position also weakens the significance of the Final Judgment. After all, it is up to man to determine his fate in the other world. Hence, this principle leads the abandonment of the doctrine of God as the creator.

On the other hand, God's almightiness as the creator is the initial point of Jabrite and Ash'arite discourse.<sup>8</sup> Following this principle, humans are denied the ability to influence their fate in the other world by means of their actions, such that respecting Divine law after all becomes irrelevant. At best, the Ash'ariyya concedes a certain responsibility to man by means of his "acquisition" (*kasb, iktisāb*) of those acts initiated by God. However, as this acquisition occurs by a faculty to act granted by God in the very moment of acting, no contribution of man is ultimately left.

Both doctrines – merely human or exclusively Divine origin of action – are in agreement in using only those verses of the Qur'ân which support their desired outcome, and in turning a blind eye to those proving the contrary. This proceeding does not answer to modern methods of Qur'ân exegesis, nor does it match general scientific approaches. The traditionalist position that does not allow any rational interpretation of the texts cannot be expected to gain acceptance over the long term. Thus the question remains as to



how Divine almightiness and human self-responsibility, that is the basis of ethical discourses as well, can be reconciled.

## II. Al-Mâturîdî's Rational Approach

It is at this point, that the conceptions of the Mâturîdiyya as the second great Sunnite school begin. Al-Mâturîdî himself was looking for an answer that accounted for both reason and tradition as means of knowing God and as basic principles for theological discussions. On this basis, he explains that human freedom of action, as a precondition of man's responsibility, is not opposed to Divine almightiness. In fact, God and man act together.

Hence, al-Mâturîdî's doctrine cannot be considered a compromise. Nor is it a kind of middle ground in which al-Mâturîdî and his followers adhere to a moderate position. It is, rather, a question of a synthesis which takes both sides into consideration - the act's createdness by God as well as man's responsibility for his own acts.<sup>9</sup> According to al-Mâturîdî, man is acting in the real sense. At the same time, his acts are created by God.<sup>10</sup>

Al-Mâturîdî solves this pretended contradiction by broadening his concept of the capacity to act. In his interpretation, there is not merely one capacity, but two.<sup>11</sup> The first of these powers relates to the means and the tools whose existence has to precede acts in time. These means, referred to as "gifts of grace" (*ni'am*) by al-Mâturîdî, are not created explicitly with regard to the acts. However, if they are lacking, the acts cannot be performed.<sup>12</sup> What he means here is, on the one hand, external conditions for the act (such as sufficient financial means), and, on the other hand, individual dispositions of the acting human, such as his physical and mental health.<sup>13</sup>

The second kind of capacity takes effect at the very moment the act occurs.<sup>14</sup> As al-Mâturîdî explains, this power is identical with the act of free choice (*ihtiyâr*) to perform an act, by which reward or punishment (during the Final Judgment) will be determined.<sup>15</sup>

By means of his concept of the twofold power to act, al-Mâturîdî is able to combine both extreme positions - only God or merely the human acting - by declaring their alleged consequences irrelevant. He shares the Jabriyya conviction that God is the one almighty creator of all that exists - consequently of all human acts. But, as he objects, this conviction must not necessarily imply that man has no ability to effect his fate

in the other world. This would contradict those verses of the Qur'an that transmit orders and verdicts,<sup>16</sup> as well as those verses that contradict verses that express threats and promises.<sup>17</sup>

According to al-Mâturîdî, these verses do not contradict the acts' createdness by God. God did create the acts the way they were, He brought them into existence out of non-existence. But at the same time, they are the acts of the human who acquires<sup>18</sup> and performs them.<sup>19</sup>

This is also valid because reason does not allow the attribution of obedience or disobedience, or declineable or objectionable acts to God. But, as such acts undoubtedly exist, one cannot characterize God as the sole originator of all acts.<sup>20</sup> And, finally, each human being knows from experience that he himself chooses and carries out his own actions.<sup>21</sup>

And so we find three ways of acquiring knowledge: revelation, reason and sensual impressions. Each of these deny the consequences the Jabriyya draws of their doctrine of God's sole power to create. But, as al-Mâturîdî adds, these theologians do not accept personal sensual impressions as a means of acquiring knowledge, so a dispute with them would not make any sense anyway.<sup>22</sup>

Thus al-Mâturîdî describes man as truly acting, in contrast to the Jabrite doctrine. This does not, however, mean that man is the sole creator of his acts, as the Mu'tazila maintains in general.<sup>23</sup> For all that, it is still God who is the creator of the act.<sup>24</sup> To prove this, al-Mâturîdî uses very detailed yet diffuse arguments, which I can only as follows:

- There are human acts that human imagination (*auhâm*) and reason (*'uqûl*) are not able to comprehend.<sup>25</sup>

- There are acts that man is not able to rate as good or evil.<sup>26</sup>

- There are acts that harm or hurt the human performing them.<sup>27</sup>

- People say "*lâ hâliqa ghairu llâh wa-lâ rabba siwâhu*" (there is no creator but God and no Lord other than him).<sup>28</sup>

- If man were the sole creator of his acts, God would not possess eternal and everlasting omnipotence. Hence, He would be a servant (*'abd*), not the Lord.<sup>29</sup>

- Created objects (*a'yân*) are composed of or separated from one another; they are in movement or at rest. Only God can assign these states to them.<sup>30</sup>



- It is definitely expressed in Q 23:91<sup>31</sup> that there is only one creator.<sup>32</sup>

- God can only be the sovereign of everything if He is the creator of everything.<sup>33</sup>

- Man is not capable of anything unless God empowers him. Therefore he cannot be a creator.<sup>34</sup>

- If God did not create the acts, the arguments (*hujaj*) He assigned to His messengers would be void.<sup>35</sup>

By means of these and other arguments taken from the revelation and human reason al-Mâturîdî demonstrates that none of these opposing theories of action is suitable to solve the dilemma I outlined at the beginning of my presentation, i.e. the relation between the almighty God as the creator and the human being as responsible for his acts. On the other hand, both of these views can be substantiated by the Holy Scripture. In the Qur'an we find not only verses that prove the Divine determination of human acts,<sup>36</sup> but ones that support human self-responsibility as well.<sup>37</sup> I have already pointed out that the supporters of one position take no notice of verses contradictory to their attitude. As for al-Mâturîdî, he tries to consider both positions. Thus the question is how he interprets the Qur'anic verses in order to prove his rational attitude by means of the revelation. After all, it is the Qur'an itself as the word of God whose coherency is put at stake by verses that at first sight contradict each other.

### III. Interpretation of the Qur'anic Verses

#### 1. God's Power to Create

Firstly, it would be interesting to look at al-Mâturîdî's interpretation of some of the verses he uses as an argument against the Mu'tazilite doctrine of the exclusively human capacity to act.

a) Q 10:22: "It is He who enables you to travel on land and sea."<sup>38</sup>

Concerning this verse, al-Mâturîdî in his *Ta'wilât ahl as-sunna* specifies various possibilities of exegesis:

- "Enable to travel" (*yusayyirukum*) can mean "constrain" or "subject" (*saḥḥara*), in the sense that God constrains man from the continent and the sea, as both of these places can be fearsome and dangerous. But God protects man, so that he can fulfill his duties. People are not able to defend inhabitants of the mainland or sailors against the dangers to which they are exposed.<sup>39</sup> In this context, al-Mâturîdî refers to Q 16:14: "And it is He who subjected the sea for you." Following this interpretation, Q 10:22 deals with God's

mercy and kindness towards man, and man's obligation to be thankful.

- The second possibility to read this verse aims at God's power to create. Once again, al-Mâturîdî quotes another verse of the Qur'an as a reference. In Q 34:18: "And We placed between them and the cities which We had blessed [many] visible cities. And We determined (*wa-qaddarnâ*) between them the [distances of] journey, [saying], 'Travel between them by night or day in safety'" al-Mâturîdî sees "determination" (*taqdîr*) as a synonym of "creation" (*taḥlîq*), such that this verse proves the creation of human acts by God (for travelling is a human action that God attributes to himself). This demonstrates that he is the creator (this time: *munshi*) of human acts.<sup>40</sup>

- Al-Mâturîdî seems somewhat less convinced of the third possible interpretation. Here, the mainland and the sea symbolize each situation (*ḥâl*) and each moment in time (*waqt*) for which the creatures are obliged to thank God. As another example, al-Mâturîdî quotes Q 30:41: "Corruption has appeared throughout the land and sea." In this context, it is merely expressed that corruption can appear everywhere. Thus Q 10:22, too, is meant to remind people to be grateful for divine benefits.<sup>41</sup>

In his *Kitâb at-Tauḥîd*, al-Mâturîdî refers to Q 10:22 as an argument against the Mu'tazila. But his exegesis in the *Ta'wilât* seems somewhat lacking. He does not explicitly commit to the one interpretation that supports his rational argument; in fact, he does not offer any rational argument at all. Al-Mâturîdî only quotes other verses of the Qur'an that explain the three possibilities of interpretation he presents. Therefore his exegesis can more accurately be classified into the traditional *Tafsîr*.

b) We get another view if we look at al-Mâturîdî's interpretation of a second verse with which he counters the Mu'tazila in his *Kitâb at-Tauḥîd*. Q 16:80 reads "and made for you from the hides of the animals tents."<sup>42</sup> It is worthwhile regarding the broader context of al-Mâturîdî interpretation in the *Ta'wilât*. The preceding verse is: "Do they not see the birds controlled in the atmosphere of the sky? None holds them up except Allah." As al-Mâturîdî alludes, birds are matters like all others. They are unable to stay in the air by themselves. Thus, if God is capable of influencing their flying, he must also be capable of existentializing and annihilating all of creation.<sup>43</sup>



In this verse, al-Mâturîdî sees a clear refutation of the Mu'tazilite doctrine. Flying, obviously, is an act of the birds. But in this context, God ascribes it to himself. That is proof that God holds an act of creation in the flying of the birds.<sup>44</sup> Consequently, al-Mâturîdî explains one act generated by two originators, a fact that proves him to be an adherent of Abû Ḥanîfa.<sup>45</sup> If we now look at al-Mâturîdî's interpretation of Q 16:80, we will find another refutation of the Mu'tazila. At the beginning of this verse God declares that he "made for you from your homes a place of rest." This rest is an act of man. But in this context, God ascribes the act and the creation concerning it to himself.<sup>46</sup>

We can see that al-Mâturîdî is able to reject the Jabrite/Mu'tazilite view of the human as sole originator of his actions not only by means of rational argumentation, but by citing the Holy Scripture as well. In this context we have to keep in mind that he does not deny the acting part of the human as such, but rather man's sole acting part. In his exegesis of the Qur'an, al-Mâturîdî combines the personal experience we gain from observing our surroundings (birds flying, humans resting) with the confirmation of God as the creator he finds in the qur'anic verses. In his *Kitâb at-Tauḥîd* al-Mâturîdî explicitly expresses that he does not disallow the arguments on which the Mu'tazila relies as such. He writes: "Refuting the ideas of the Jabriyya, they rely on the same arguments we elaborated."<sup>47</sup> So the question remains how al-Mâturîdî deals with the qur'anic verses he quotes to support this attitude in detail in the *Ta'wîlât ahl as-sunna*.

## 2. Man's Responsibility

Rejecting the Jabriyya and their doctrine concerning man's absolute powerlessness regarding his will and his actions, al-Mâturîdî quotes numerous verses of the Qur'an he regards as expressing the contrary. Two examples:

a) Q 41:40: "Do whatever you will; indeed, He is seeing of what you do."<sup>48</sup> This verse demonstrates God's threat of hell-fire onto those who deny God's signs in creation or -as one might conclude-see them, but do not act accordingly. Al-Mâturîdî links this verse with others in its closer context, such as Q 41:27<sup>49</sup> and Q 41/34.<sup>50</sup> On this basis, he explains verse 40 to the effect that not only man's destiny in the other world can differ (heaven or hell), but that humans themselves also differ from one another with regard to their acts.<sup>51</sup>

Thus al-Mâturîdî examines the phrase "Do whatever you will" with regard to two aspects. First, he states man's potential to choose one of both ways -the one agreeable to God, or the opposite one. God describes both of these ways in detail and illustrates the consequences of following each one. The second aspect concerns the Divine threat (*wa'id*), for it is shown as well that none of man's acts escape God's watchful eye.<sup>52</sup> According to al-Mâturîdî, the verse in question explicitly expresses that - in this world - man is free to choose his actions, but in the hereafter must face the consequences.

b) In fact, when man finds himself in hell, it will already be too late. Even if he regrets his evil deeds, he will be judged for them, as al-Mâturîdî gathers from Q 2:167: "Those who followed will say, 'If only we had another turn (at worldly life) so we could disassociate ourselves from them as they have disassociated themselves from us.' Thus will Allah show them their deeds as regrets upon them. And they are never to emerge from the fire."<sup>53</sup> In this context, it does not seem to matter if repentance applies to the acts as such, or if it occurs when man does not enter paradise, although he feels entitled to do so.<sup>54</sup> In al-Mâturîdî's eyes, this verse also demonstrates that man will be responsible for his fate in the other world by determining his own actions.

### a) The First Capacity

The first verse whose interpretation by al-Mâturîdî is examined concerns leaving for battle: "And they will swear by Allah, 'If we were able, we would have gone forth with you,' destroying themselves (through false oaths), and Allah knows that indeed they are liars." (Q 9:42) The preceding passage shows that it is the question of struggling "in the cause of God".<sup>55</sup> As al-Mâturîdî explains, the deniers excuse themselves by mentioning their lack of weapons or other equipment (even of provisions and the means to acquire them). God knows, however, that they actually do have the capacity (*istiṭā'a*) to take part in the fight, but that they lie claiming the contrary.<sup>56</sup>

In his interpretation of the verse, al-Mâturîdî argues once more against the Mu'tazila, for they use this verse as an argument to support their own doctrine of a capacity preceding the actual act. Finally, the claim of those who refuse to go to battle is declared a lie. This means they do have the means, i. e. the capacity, to go out and fight, but do not actually perform this act.<sup>57</sup>



In the context of this verse, al-Mâturîdî very briefly explains his concept of the twofold *istiṭāʿa*. He explains the “capacity of means (*asbāb*) and states (*aḥwāl*)” as preceding the act. This capacity must be meant in the Qurʾānic verse in question, because it lasts longer than merely a short moment. He refers to the second capacity as the “capacity of act” (*fiʿl*). This capacity occurs at the very moment the act is being committed.<sup>58</sup> – Here we can see that, following al-Mâturîdî, rational *kalām* and *taʿwîl* actually complement each other and lead to the same conclusion.

In contrast, the exegesis of Q 58:4: “*And he who is unable, then the feeding of sixty poor persons*” does not offer any reference to a theory of act. In his *Kitāb al-Tauḥîd*, al-Mâturîdî quotes a part of this verse as an argument.<sup>59</sup> But in the *Taʿwîlāt ahl as-sunna* he addresses the greater context, i.e. is divorce, reconciliation, and measures of compensation, without touching on the question of a capacity to act.<sup>60</sup> At the first sight, this procedure may be astonishing. However, I believe it merely illustrates that al-Mâturîdî does not seize each opportunity to explain his rational doctrines in his exegesis of the Qurʾān. Rather he takes the Qurʾān seriously in its situational context and appreciates it as well.

#### b) The Second Capacity

Thus al-Mâturîdî joins the Muʿtazila inasmuch as he confirms a capacity to act that has to precede the actual action. But he declares that this capacity is not the only effective one. To explain this, he also uses Qurʾānic verses as arguments. One example is Q 11:20: “*They were not able to hear, nor did they see.*”<sup>61</sup> Here, once again, the context addresses the threat of the hell-fire. The Muʿtazila face some problems interpreting this verse, because their concept of a capacity preceding the act seems inapplicable. As al-Mâturîdî explains, the Muʿtazila advance two different views:

- They (the evildoers) are able to see and hear. But the verse expresses that they disregard the signs of God in his creation that is the revelation. For -in this world too, we say “I cannot see him/her and listen to his/her speech.”<sup>62</sup>

- The second view says that the evildoers are able to hear the revelation in a physical sense. But they are deaf and blind towards the truth. That is why they behave as though they cannot see or hear.<sup>63</sup>

As for al-Mâturîdî, he holds these views as well. He merely uses different wording when he writes that the

evildoers ignore the revealed signs from the aspects of benevolence (*raḥma*) and acceptance (*qabūl*)<sup>64</sup> -or they were not able to hear and see with their hearts, as expressed in Q 22:46.<sup>65</sup> But, in contrast to the Muʿtazila, he does not see a capacity that precedes the actual act. Rather, he declares, what is meant in this verse is the “capacity for action” that occurs at the same time. The “capacity of means and states” has been existent concerning these evildoers, because their extremities were complete and in sound condition (or at least nothing converse is noted).<sup>66</sup> Al-Mâturîdî subsequently calls the hearing and seeing “acquired” (*muktasab*), because it is created by God.<sup>67</sup> By this he emphasizes that man is not the creator of his actions, as that would contradict the *tauḥîd*, i.e. the belief in God as the only creator.<sup>68</sup>

In his *Kitāb al-Tauḥîd*, al-Mâturîdî also refers to Q 18:67 as an argument: “*He said, ‘Indeed, with me you will never be able to have patience.’*” In this verse, as he explains in his *Kitāb al-Tauḥîd*, the second kind of capacity is expressed.<sup>69</sup> But, looking at his interpretation in the *Taʿwîlāt*, we find once again that al-Mâturîdî poses quite a different question. Though the verse mentions capacity (*tastafʿa*), al-Mâturîdî addresses the problem of the *istiṭnāʿ*, that is the formula *in shāʾa llāh*. Al-Mâturîdî rejects its use, at least if it follows the creed.<sup>70</sup> So the quotation in the *Kitāb al-Tauḥîd* could demonstrate that al-Mâturîdî regards the relevance of this verse for his concept as being so obvious that he does not consider a detailed discussion or a refutation of the Muʿtazila necessary (as his reference to the present and the future is made clear by the whole context).

#### IV. Al-Mâturîdî’s Followers

Al-Mâturîdî’s followers basically adopt the concept of the twofold capacity and describe it in the context of man’s responsibility for his acts - despite their divine creation. But they differ in their manner, and they address this theory to different degrees.

As a first example, Abū Salama al-Samarqandî (2. half of the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> century),<sup>71</sup> who was a “grand-student” of al-Mâturîdî’s via his teacher Abū Aḥmad al-Īyāḍî,<sup>72</sup> merely mentions the existence of two capacities to act in two short sentences.<sup>73</sup> In contrast, Abū Ṣakūr al-Salimî, who lived a hundred years later, presents a summary of al-Mâturîdî’s doctrine. He first reproduces the Qadarite (Muʿtazilite, Jahmite, Rawāfiḍ, Karrāmīte) and Jabrite theories,<sup>74</sup> and then ascribes the ability to perform his own acts to man. But man is not able to perform them on his own, but by means



of a *quwwa* God creates in him at the very moment of action.<sup>75</sup> And al-Sālimī seemingly outnumbers al-Māturīdī, assuming not only two, but three capacities. But looking more closely, we see that this quantity is merely due to the fact that al-Sālimī differentiates al-Māturīdī's first capacity which, as we remember, embraces both the external and the internal conditions necessary to perform an act.<sup>76</sup> On the other hand, Abū l-Yusr al-Bazdawī (or al-Pazdawī, died 493/1099) mentions just one capacity to act and thus seems to be closer to al-Aṣ'arī than to al-Māturīdī.<sup>77</sup> But in his interpretation of Q 9: 42, this author also deals with the conditions of human actions, as they are intact extremities, so that we must assume a twofold capacity as well.<sup>78</sup> Abū l-Muṭīn an-Nasafī (died 508/1114) on his part expresses this theory in a more precise way,<sup>79</sup> as do the theologians who directly took from his writings.<sup>80</sup> Even al-Ṣaffār al-Bukhārī (died 354/1139), who is a rather inventive theologian, represents the exact doctrine of al-Māturīdī.<sup>81</sup>

If we take a look at the further development of Muslim theology, we find that it is clearly influenced by al-Māturīdī - and not merely in the Ottoman era.<sup>82</sup> For example, the influential Egyptian scholar Muḥammad ḲAbduh (died 1323/1905)<sup>83</sup> was without a doubt influenced by his theology, including the theory of human acts.<sup>84</sup> We can ascribe the greatest impact on the spread of al-Māturīdī's ideas to Abū Ḥafṣ ḲUmar al-Nasafī (died 537/1142) and his ḲAqā'id. This confession of faith has not only been printed and published in a number of annotated translations in recent history,<sup>85</sup> but is meanwhile available on the internet in innumerable versions.

I believe this enormous popularity is proof enough to show the relevance of al-Māturīdī's theology to contemporary discourse.

## V. Conclusion

In summary, al-Māturīdī's concept of the twofold capacity to act can be explained on the basis of three different kinds of tension.

- On a systematic level, the relation between tradition and reason is the relevant concept. The comparative regard to al-Māturīdī's writings offers an opportunity to integrate Qur'anic verses that at first sight render controversial contents into a coherent system - without explaining away differences in wording. Thereby neither the authority of the Holy Scripture is questioned, nor is man forced to give up his ratio.

- With regard to content, I have now illustrated that human freedom of decision and of action can be connected to Divine influence. To make use of the first *istiṭā'a*, that is corporal sanity and suitable external circumstances, man needs the second capacity to act, which God grants him at the very moment of the action. Without it, he is incapable of deciding in self-responsibility, an assumption which allows him to determine his destiny in the other world.

- Finally, I have demonstrated how opposing theological attitudes can be combined, so that this opposition can at least be modified. Insofar, the theology developed by al-Māturīdī and his followers can be seen as a possibility to reconcile extreme views which - at first glance - are insurmountable. It remains to be seen to what extent modern discourse will make use of this chance.

## Dipnotlar

- 1 A German version of this article has been published: Brodersen, A., (2013), *Göttliches und menschliches Handeln im māturīditischen kalām*, Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik 2, p. 117-139.
- 2 Cerić, M. (1995), *Roots of Synthetic Theology in Islām. A Study of the Theology of Abū Manṣūr Al-Māturīdī (d. 333/944)*, Kuala Lumpur, p. 234-235.
- 3 Berger, L., (2010), *Islamische Theologie*, Wien, p. 60.
- 4 In this context, three basic principles can be observed: a) The humans act by means of a power (*istiṭā'a*) granted by God. Thus, performing an act is acquisition (*kasb, iktisāb*) of an act created by God (Gimaret, D., (1990), *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, p. 131; concerning al-Aṣ'arī's argumentation against the Mu'tazila p. 132-136). b) This capacity is awarded to the human in the very moment of acting (Gimaret, D., (1990), p. 136-145; Schöck, C., (2004), *Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns, Dynamis' (qūwa/qudra/istiṭā'a) in der islamischen Theologie*. Traditio 59, p. 118-121). Yet this capacity does not effect the act as such, but merely its acquisition (Schöck, C., (2004), p. 120). c) The power is valid for just one act, that is the act performed, and not for its opposite (Gimaret, D., (1990), p. 145-148).
- 5 Although this statement cannot be generalized, see Berger, L., (2010), p. 62-63.
- 6 The most prominent supporter of this doctrine was Ḍirār b. 'Amr (died 200/816), who - in this point - clearly differs from the view held by the Mu'tazila in general (and by the Murji'a, see Berger, L., (2010), p. 6). Following Ḍirār, the human act is generated by two originators, which is God who creates it, and man who acquires it. He is able to perform the act by



- means of a capacity he possesses in advance, in contrast to the Aš'arite doctrine, that precedes the actual act (cf. Nagel, T., (1994), *Geschichte der islamischen Theologie*, München, p. 112-113; regarding the Imāmīte Hišām b. al. Ḥakam's (died 179/765) similar doctrine see van Ess, J., (1991), *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Vol. I, Berlin, New York, p. 247-248; see also the summary in Ess, J., (1997), *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Vol. IV, Berlin, New York, p. 480-489).
- 7 E. g. Q 4:79, cf. Schmidtke, P., (in print), *Rationale Theologie*, in Brunner, R. (ed.), *Einführung in den Islam*, Stuttgart; Rudolph, U., (1997), *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden, New York, Köln, p. 337.
  - 8 With reference to Q 14:4 and other verses, see Schmidtke, S., (in print).
  - 9 See Gimaret, D., (1980), *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, p. 179.
  - 10 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), *Kitāb al-Tauḥīd*, p. 365.
  - 11 *alā qismain*, cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 410.
  - 12 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 410. Al-Māturīdī escapes the criticism of supporting the mu'tazilite doctrine of the anteriority of man's capacity to act by accentuating the conditional against the temporal relation between capacity and act. Cf. Schöck, C., (2004), p. 125.
  - 13 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 411-414; Schöck, C., (2004), p. 122-123.
  - 14 But, as al-Māturīdī remarks, this point was controversial (see Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 411. The view of a capacity preceding the act was also being held. A reason for this discordance could be that Abū Ḥanīfa, whose authority the Māturīdites lean on, did not formulate a clear position, see Rudolph, U., (1997), p. 338.
  - 15 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 411.
  - 16 Al-Māturīdī quotes Q 41:40 "Do whatever you will; indeed, He is seeing of what you do" and Q 22/77 "O you who have believed, bow and prostrate and worship your Lord and do good".
  - 17 Examples: Q 2:167 "Those who followed will say, "If only we had another turn so we could disassociate ourselves from them as they have disassociated themselves from up." Thus will Allāh show them their deeds as regrets upon them. And they are never to emerge from the fire" and Q 56:24 "As reward for what they used to do"; see Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 358.
  - 18 Though al-Māturīdī never declares the meaning of the terminus "acquisition" (*kasb, iktisāb*), cf. Gimaret, D., (1980), p. 185-186.
  - 19 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 358-359.
  - 20 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 359.
  - 21 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 360.
  - 22 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 360; cf. Cerić, M. (1995), p. 211.
  - 23 In contrast to his Ḥanafī predecessors, in this point al-Māturīdī had to face a concrete challenge occurred by the doctrine of his contemporary al-Ka'bī (died 319/931), cf. Rudolph, U., (1997), p. 339.
  - 24 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 364.
  - 25 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 365-366.
  - 26 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 366-367.
  - 27 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 367.
  - 28 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 367.
  - 29 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 368.
  - 30 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 368-369.
  - 31 "God has not taken any son, nor has there ever been with Him any deity."
  - 32 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 369. The mutual hindrance of two or more creators as explained in the following parts of the verse led to a popular argument for God's oneness, used as well by al-Māturīdī (cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 38-39); relating to its origin cf. Rudolph, U., (1997), p. 370.
  - 33 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 370.
  - 34 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 371.
  - 35 Cf. Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 372.
  - 36 E. g. Q 10:22; 16:80; 34:18.
  - 37 E. g. Q 9:42; 58:4.
  - 38 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 407.
  - 39 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2005), *Ta'wīlāt ah las-sunna*, VI, Beirut, p. 27.
  - 40 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2005), VI, p. 27.
  - 41 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2005), VI, p. 27.
  - 42 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2003), p. 408.
  - 43 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2005), VI, s 545.
  - 44 Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. 2005), VI, p. 546.
  - 45 Concerning this concept in the doctrines of Abū Ḥanīfa and his followers, cf. Rudolph, U., (1997), p. 337-338.



- 46 Cf. Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 547. Al-Mâturîdî considers making the homes and living in them as acts which merely at first sight are different, as he explains p. 546.
- 47 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 361; cf. Gimaret, D., (1980), p. 179-180.
- 48 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 358.
- 49 "But We will surely cause those who disbelieve to taste a severe punishment, and We will surely recompense them for the worst of what they had been doing."
- 50 "And not equal are the good deed and the bad. Repel [evil] by that [deed] which is better." Cf. Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), IX, p. 86.
- 51 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), IX, p. 86.
- 52 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), IX, p. 86.
- 53 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 358; Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), I, p. 616-617.
- 54 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), I, p. 617, with reference to Q 2:111 and Q 19:79-80.
- 55 Cf. Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2003), I, p. 412-413.
- 56 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), V, p. 378; cf. Schöck, C., (2004), p. 122-123.
- 57 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), V, p. 378.
- 58 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), V, p. 378.
- 59 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 411.
- 60 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), IX, p. 560-564.
- 61 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 414.
- 62 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 114.
- 63 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 114.
- 64 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 114.
- 65 "So have they not traveled through the earth and have hearts by which to reason and ears by which to hear? For indeed, it is not eyes that are blinded, but blinded are the hearts which are within the breasts"; cf. Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 114.
- 66 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 114.
- 67 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2005), VI, p. 115.
- 68 Rudolph, U., (1997), p. 342.
- 69 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 414.
- 70 Abū Manşūr al-Mâturîdî, (ed. 2003), p. 624-630.
- 71 To this temporal classification cf. Rudolph, U., (1997), p. 151, note 91.
- 72 Cf. Rudolph, U., (1997), p. 151, note 92.
- 73 Abū Salama al-Samarqandî, (ed. 1989), *Jumal uşûl al-dîn*, Istanbul, p. 25.
- 74 Abū Şakūr al-Sâlimî, (Ms), *Al-Tamhîd fî bayân al-tauhîd*, Berlin, fol. 122b-123a.
- 75 Abū Şakūr al-Sâlimî, (Ms), fol. 123a.
- 76 Abū Şakūr al-Sâlimî, (Ms), fol. 123a. The obvious confusion of the terms *istiṭā'a al-fīl* and *istiṭā'a al-aḥwāl* is presumably due to the process of text tradition, not the author's error.
- 77 Although, unlike al-Aṣ'arî, he does not identify man's act with God's, cf. Gimaret, D., (1980), p. 190-192. On the other hand, al-Bazdawî only mentions the term *kasb* as relating to the doctrine of al-Aṣ'arî; see Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawî (ed. 1963), *Kitāb Uşûl al-Dîn*, Kairo, p. 100.
- 78 Rudolph, U., (1997), p. 372 assumes for al-Bazdawî a return to the former tradition and points out that the author does not use the term *istiṭā'a*, but rather *quwwa* to designate the capacity to act. But his younger contemporary Abū l-Muṭīn al-Nasafî already refers to the synonymy of these and other expressions, such as *qudra* and *tāqa*, and their use as equivalents by the *mutakallimūn* (Abū l-Muṭīn al-Nasafî, (ed. 1990-1993), *Kitāb tabṣirat al-adilla fî uşûl al-dîn*, (Damaskus), p. 541.
- 79 Abū l-Muṭīn al-Nasafî, (ed. 1997), *Kitāb Baḥr al-kalām*, Kairo, p. 163-166; (ed. 1986), *Al-Tamhîd li-qawā'id al-tauhîd*, Kairo, p. 257. 278; (ed. 1990-1993), p. 541; Gimaret, D., (1980), p. 195-200.
- 80 Cf. Abū Ḥafṣ 'Umar al-Nasafî (died 573/1142), (ed. 1843), *Al-Aqā'id*, (London), p. 2; Nūr al-Dīn al-Şābūnî (died 580/1184), (ed. 1969), *Kitāb al-Bidāya min al-kifāya fî l-hidāya*, Kairo, p. 107-110; Abū l-Barakāt al-Nasafî (died 710/1310), (ed. 2003), *Kitāb al-Ftimād fî l-ṭiqād*, Frankfurt/Main, p. 19. 138; Gimaret, D., (1980), 208-213.
- 81 Abū Ishāq al-Şaffār al-Bukhārî, (ed. 2011), *Talkhiṣ al-adilla li-qawā'id al-tauhîd*, Beirut, p. 177-179. 669-674.
- 82 Cf. Badeen E., (2008), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg 2008, especially p. 24. 57. 60; Kamāl al-Dīn al-Bayāḍî, (ed. 1949), *Ishārāt al-marām min 'ibārāt al-imām*, Kairo, p. 256-264.
- 83 Berger, L., (2010), p. 127-130.
- 84 Rudolph, U., (1997), p. 340.
- 85 Example: *Introduction to the Islamic Creed*, transl. Musharraf Hussain al-Azhari, Invitation Publishing House UK, 2005, on the internet with the following recommendation: "Imam Abu Hafs (D573 AH) wrote a short, succinct (*sic*) and accurate summary of the authentic Muslim beliefs in his popular work, 'Aqaa'id an-Nasafi. This short tract has been highly



praised by all the scholars for its brevity, accuracy and completeness. Some 25 commentaries have been written on it. One of the most popular was the commentary written by Sa'd ud-Din Taftazaani (d. 793 AH). Since then, it has been taught in Islamic schools and seminaries throughout the world, particularly in Central and South Asia." – Important here is the description as "summary of the authentic Muslim (not "Maturidi" or at least "Hanafi") beliefs".

## Bibliography

### 1. Primary

- Abū l-Barakāt an-Nasafī, (ed. Abdallāh Muḥammad Ismail 2003), *Kitāb al-ʿItimād fī l-ʿitiqād*, Frankfurt.
- Abū Ḥafṣ ʿUmar an-Nasafī, (ed. William Cureton 1843), *Al-ʿAqāʿid*, in: *Pillar of the Creed of the Sunnites*, London.
- Abū Ishāq aṣ-Ṣaffār al-Buḥārī, (ed. Angelika Brodersen 2011), *Talḥiṣ al-adilla li-qawāʿid at-tauḥīd*, in: Brodersen, Angelika: *Das Kompendium der Beweise für die Grundlagen des Ein-Gott-Glaubens oder Talḥiṣ al-adilla li-qawāʿid at-tauḥīd von Abū Ishāq Ibrāhīm b. Ismāʿīl aṣ-Ṣaffār al-Buḥārī*, Beirut (Bibliotheca Islamica 49).
- Abū Maṣṣūr al-Māturīdī, (ed. Bekir Topaloğlu/Muhammed Aruci 2003), *Kitāb at-Tauḥīd*, Ankara.
- (ed. Maḡdī Bāssalūm 2005), *Taʿwīlāt ahl as-sunna I-X*, Beirut.
- Abū l-Muʿīn an-Nasafī, (ed. Waliuddīn Muḥammad Ṣāliḥ Al-Farfūr 1997), *Kitāb Baḥr al-kalām*, Kairo.
- (ed. Ğīb Allāh Ḥasan Aḥmad 1986), *Al-Tamḥīd li-qawāʿid at-tauḥīd*, Kairo.
- (ed. Claude Salamé 1990-1993), *Kitāb Tabṣirat al-adilla fī uṣūl ad-dīn*, Damaskus.
- Abū Salama as-Samarqandī, (ed. Ahmet Saim Kılavuz 1989), *Ġumal uṣūl ad-dīn*, Istanbul.
- Abū Ṣakūr as-Sālimī, *At-Tamḥīd fī bayān at-tauḥīd*. Ms Berlin 2456, foll. 1-170b.
- Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī, (ed. Hans Peter Linss 1963), *Kitāb Uṣūl ad-dīn*, Kairo.
- Nūr ad-Dīn aṣ-Ṣabūnī (ed. Faḥallāh Kholeif 1969), *Kitāb al-Bidāya min al-kifāya fī l-hidāya*, Kairo.

### 2. Secondary

- Badeen, Edward, (2008), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Würzburg (Istanbuler Texte und Studien 16).
- Berger, Lutz, (2010), *Islamische Theologie*, Wien.
- Cerić, Mustafa, (1995), *Roots of Synthetic Theology in Islām. A study of the theology of Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (d. 333/944)*, Kuala Lumpur.
- Gimaret, Daniel, (1980), *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris.
- (1990), *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris.
- Nagel, Tilman, (1994), *Geschichte der islamischen Theologie*, München.
- Pessagno, Jerome Meric, (1984), *Irāda, ikhtiyār, qudra, kasb: the view of Abū Maṣṣūr al-Māturīdī*, In: JAOS 104, p. 177-191.
- Rudolph, Ulrich (1997), *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden, New York, Köln.
- Schmidtke, Sabine (in print), *Rationale Theologie*, in: Brunner, Rainer (ed.), *Einführung in den Islam*, Stuttgart.
- Schöck, Cornelia (2004): *Möglichkeit und Wirklichkeit menschlichen Handelns. „Dynamis“ (qūwa/qudra/istiṭāʿa in der islamischen Theologie*, in: *Traditio* 59, p. 79-128.
- Van Ess, Joseph, (1991-1997), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, Berlin/New York.