Kader **e-ISSN: 2602-2710**
Cilt: 17, **Sayı:** 1, 2019, **ss.** 207-227 **Volume:** 17, **Issue:** 1, 2019, **pp.** 207-227

مسألة حرية الإنسان في المدرسة الكلامية الماتريدية

Mustafa ÖZDEN
Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bartın
Assistant Professor, Bartın University, Faculty of Islamic Studies, Bartın
mozden@bartin.edu.tr
orcid.org/0000-0001-2345-6789

الملخص

إن إمتلاك العقل وحرية الإختيار هما الميزة الأهم في تمييز الإنسان عن بقية المخلوقات. وعلى إمتداد التاريخ الإنساني استمر الجدال حول حرية الإنسان وحدود هذه الحرية وماهيتها. بشكل عام هناك نهجين في طرح موضوع الحرية الإنسانية. أولهما النهج الذي جاء به الفلاسفة والآخر النهج الذي جاءت به الأديان. إن مصطلح الحرية ليس مصطلحا يمكن حصره بسهولة في حد أو قالب تعريفي. ولذلك لم تعرف تعريفا جامعا مانعا. حسب إصطلاح أهل المنطق. وعليه فقد سعى الفلاسفة والعلماء الى وضع أسس مفهوم الحرية وفق الثقافة السائدة والتراكمات الفكرية في عهدهم. كما أشير إليه أعلاه فإن حل مسألة الحرية موضوع صعب. ولهذا السبب فإننا في بحثنا هذا سوف نقوم بشرح المعنى اللغوي لمصطلح الحرية ومن ثم سوف نقوم بدراسة طريقة تعاطي علماء العقيدة الماتريدية لمسألة الحرية ومقترحاتهم لحلها وكيفية تعريفهم للحرية. وحينما نقول علماء العقيدة الماتريدية فإننا في الحقيقة نقصد به الإمام أبو المعين النسفي الذي لازم الإمام الماتريدي بقوة. حيث سنبحث أشكال الحل الذي قدمه الإمام النسفي عند بيان رأيه في مشكلة الحرية.

الكلمات المفتاحية: الإنسان, الحرية, الماتريدي, أبو المعين النسفي, الماتوريدية

MÂTÛRÎDÎ KELÂM OKULUNDA İNSAN HÜRRİYETİ PROBLEMİ

Öz

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği bilinç (akıl) sahibi ve seçme hürriyetine sahip olmasıdır. İnsanlık tarihi boyunca insanın hürriyeti, bu hürriyetin sınırları, mahiyeti sorgulana gelmiştir. İnsan özgürlüğü konusunda genellikle iki çeşit yaklaşım söz konusudur: Bunlardan birincisi filozofların getirmiş oldukları yaklaşım diğeri ise dinlerin getirmiş oldukları yaklaşımdır. Hürriyet kavramı katı bir tarif/tanımlama kalıbına kolayca sığabilen bir kavram değildir. Mantıkçıların "ağyârını mâni' efrâdını câmi'" diye nitelendirdikleri tam ve tümel bir tanım yapılamamıştır. Dolayısıyla filozoflar, bilginler kendi çağlarının düşünce ortamına, entelektüel birikime göre hürriyet kavramını temellendirmeye çalışmışlardır. Yukarıda da ifade edildiği gibi hürriyet meselesi çözümü zor bir konudur. Bu nedenden dolayı bu çalışmamızda öncelikle hürriyet kavramının etimolojik tahlilini, tanımını yaptıktan sonra Mâtürîdî kelâm düşünürlerinin hürriyet problemine yaklaşım tarzları, çözüm önerileri ve tanımlama biçimleri değerlendirilmeye çalışılacaktır. Mâtürîdî kelâm düşünürleri derken kastımız spesifik anlamda İmam Mâtürîdî ve onun en güçlü takipçisi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin çözüm şekilleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Hürriyet, Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdîlik.

Geliş Tarihi: 09.04.2019 **Kabul Tarihi:** 27.06.2019 **Doi:** 10.18317/kaderdergi.551248

THE PROBLEM OF HUMAN FREEDOM IN THE MÂTURÎDÎ KALÂM SCHOOL

Abstract

The most important feature that distinguishes human beings from other beings is that they have consciousness (intelligence) and freedom of choice. Throughout the history of mankind, human freedom, the limits and nature of this freedom have come to question.There are usually two approaches to human freedom: The first of these is the approach that the philosophers adopt, and the other is the approach that religions bring.The concept of freedom is not a concept that can easily fit into a fixed definition pattern. A complete and total definition could not be made, which the logicians described as "including what is necessary while excluding those that are unnecessary". Therefore, philosophers and scholars have tried to base their concept of freedom on the basis of intellectual accumulation and the environment of thought of their own age. As mentioned above, the issue of freedom is a difficult subject to solve. For this reason, in this study, we try to evaluate the approaches of Mâturîdite kalam thinkers to the freedom problem, their solution offers and definitions after first analyzing the concept of freedom from an etymological point of view and defining it. In this study, the types of solutions offered by Imam Mâturîdi and his most powerful follower Ebü'l-Muîn an-Nasafî, two of the Mâturîdite kalam thinkers, will be emphasized.

Keywords: Human, Freedom, Mâturîdi, Ebü'l-Muîn an-Nasafî, Mâturîdiyya.

Atıf / Cite as: Özden Mustafa. "Mes'eletü hürriyeti'l-insan fî medreseti'l-kelâmiyyeti'l-Mâtûrîdîyye". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 207-227.

Summary

The most important feature that distinguishes human beings from other beings is that they have intelligence and freedom of choice. Throughout the history of mankind, the freedom of human being, the limits and the nature of this freedom have been questioned. Many different solutions have been sought for this problem. There are generally two different approaches to human freedom. The first is the approach of the philosophers and the other is the approach of the religions.

We know that the preeminent scientists and intellectuals educated by humanity for centuries have focused on this issue. In spite of all efforts on this issue, a precise and universal definition of freedom that has been reached through the filtering of reason and experience and that has been agreed upon, also that is referred as "excluding what is unnecessary while including those that are necessary" by logicians has yet to be made. The question of what freedom is, therefore, remains up to date. What is the reason for this? There is no doubt that the reason for this is the fact that freedom is not a one-sided, but a many-sided concept. Freedom is like a prism that is exposed to the light and whose light is divided into colors. Everyone looks at it and imagines the color or colors they see. For some, freedom means independence above all. Or, it means one's self-determination of his fate without any kind of coercion, restriction and external pressure.

For some, the prominent aspect of freedom is that it expresses one's exclusiveness and privacy. Through this aspect one lives in his or her small world without the intervention of others (and government). For some, freedom is equality of opportunity or just equality alone. The reason for all these different views and understandings is that the concept of freedom belongs to the field of emotions. As

it is known, a full definition of the concepts within the field of emotions cannot be made as it is made about the concepts belonging the fields of senses. For things pertaining to the field of emotions are dynamic, variable, particular, that is to say, subjective. Therefore, a definition of freedom that can be accepted for everyone has not been made to this day. In this study, we will first try to examine the concept of freedom from the etymological point of view. We will then explain the framework of terminological connotations acquired by the concept of freedom in the historical process. Finally, we will focus on the understandings of philosophers and Maturidite theologians (specifically Imam Maturidi and Abu'l-Muin Nesefi) of human freedom and on their analyses methods as well as the question how they grounded the problem of human freedom.

Maturidite theologians have dealt with the issue of freedom in terms of human actions. Whether people are free in their actions or obligated is always discussed. If they are free, is this freedom infinite or limited? If they are not free, what or who is the force that keeps people under pressure? Or is it because of human psychological structure? Or is it a necessary result of the laws of nature? Is the man with God or by himself in fulfilling what he wants? Does the will and volition belong to the man and the act belongs to Allah? Does Allah have a role in human actions? If Allah has an influence on human actions, what kind of influence is this? Is the human being a prisoner in this world? If human's route is already set why does he still have the will and the mind? What processes do people go through until they perform their actions? Have Allah created a human being as a toy in His own hands or as a free and responsible being? If one is on a predetermined path, and if "everything that occurs in the universe is determined by Allah" there will be no need for God to intervene in the universe and for making a distinction between volitional and non-volitional acts in terms of human beings because "something that is determined by Allah cannot happen otherwise."

In this study, the analysis of the human actions will be carried out in the light of the above questions, and the role and effect of the human will on their actions will be determined. Accordingly, we will try to give an answer to the question what is understood from the human action? What we mean by action is any work, action, and behavior that a person wills to perform. In other words, everything that a person does using his will is included in the concept of action. Non-voluntary actions, that is, the shaking movement and similar actions that are not in the power of man, will be excluded from our study.

Even if it is accepted that Maturidite theologians' approach to human freedom and their explanations are in strict compliance with the fundamental views of Islam, it cannot be said that these explanations are completely convincing. In Islam, every kind of absoluteness belongs to Allah. The attributes of absolute power, absolute knowledge, absolute creation, and absolute will belong to Allah alone. Human beings have power, will, and knowledge. However, their power, will and knowledge are limited and vary from person to person. Allah's knowledge and power, however, are absolute.

Since all things belong to Allah, of course, one cannot imagine that people are absolutely free. As explained above, a partial freedom is given to man in Islamic thought. Human beings have limited freedom within a certain area assigned to them. God has given this freedom to man. The use of this power for good or evil is in human hands. Therefore, people are responsible for their management of this power.

In conclusion, philosophers and scholars tried to base the problem of freedom according to the political culture and the thought environment of their era. Each philosopher has defended the solution of his own understanding. Some have considered freedom a human experience and some have regarded it as the ability to perform certain acts as well as the ability to choose, while others have denied God to establish human freedom.

المدخل

إن إمتلاك العقل وحرية الإختيار هما الميزة الأهم في تمييز الإنسان عن بقية المخلوقات. وعلى إمتداد التاريخ الإنساني استمر الجدل حول حرية الإنسان وحدود هذه الحرية وماهيتها. وبشكل عام هناك منهجين في طرح موضوع الحرية الإنسانية. أولهما النهج الذي جاء به الفلاسفة والآخر النهج الذي جاءت به الأديان.

نحن نعلم بأن العديد من أبرز رجال العلم الذين أفرزتهم الإنسانية على امتداد مئات السنين قد سعوا طويلا جاهدين حول هذا الموضوع. لكن وعلى الرغم من كل هذه الجهود وكتابة العديد من المجلدات لم يظهر لنا تعريف متبلور للحرية مار من مصفاة العقل والتجربة متفق عليه.

لا يزال التساؤل مستمرا حول "ما هي الحرية؟" لحد اليوم. ما سبب ذلك يا ترى؟ لاشك أن السبب يكمن في كون الحرية مصلطحا ذات أوجه متعددة وليس ذات وجه واحد. إن الحرية تشبه موشورا موجه نحو ضوء ينتج عن إنعكاسه ألوان متعددة. وكل إنسان يرى اللون أو الألوان من جهته ويبني تصوره عليه أو عليها. فالحرية حسب بعضهم تعني الإستقلال قبل كل شئ. بمعنى أن يتمكن الإنسان من تحديد مصيره بمفرده بعيدا عن كل أنواع القوة التي قد تمارس عليه وبعيدا عن الإملاءات والضغوطات الخارجية.

ويفهم البعض الآخر من الحرية حسب وجهتها التي تعكس الخصوصية والسرية. بمعنى أن يتمكن الإنسان في "عالمه الصغير" العيش خارج تدخل الآخرين . بما فيها الدولة . في حياته. وحسب رأي البعض الآخر فإن الحرية هي المساواة في الإمكانيات قبل كل شئ أو المساواة فقط[1]. وسبب كل هذه الآراء والمفاهيم المختلفة نابع من كون مصطلح الحرية مصطلحا يخص الجانب العاطفي في الإنسان. فكل مصطلح يندرج تحت الجانب العاطفي لا يعرّف كما يعرّف المصطلح المندرج تحت الجانب الحسي. لأن الأمور المندرجة تحت العاطفة ديناميكية ومتغيرة وذاتية – أي خاصة –. وبسبب هذه الخواص لم يتم وضع تعريف للحرية لغاية اليوم يقبله أو يتفق عليه الجميع. سوف نحاول دراسة وإجراء مسح لمصطلح الحرية التي لم يحصل الإجماع على تعريفه والتي هي مدار نقاشات كثيرة.

[1] Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri* (Ankara, 1981), 4

I. تقييم مصطلح الحرية من الناحية اللغوية

وفق المعاجم القديمة فإن كلمة الحرية كمصدر تعني "الأصيل" و"التحرر والحصول على الإستقلال" جذرها "ح ر ر". و"الحُرُّ" بالضم: نقيض العبد، والجمع أَحْرَارٌ وحِرارٌ؛ الأَخيرة عن ابن جني. والحُرَّة: نقيض الأَمة، والجمع حَرائِرُ، شاذ؛ ومنه حديث عمر قال للنساء اللاتي كنَّ يخرجن إلى المسجد: لأَرُدَّنَّكُنَّ حَرائِرَ أَي لأُلزمنكنّ البيوت فلا تخرجن إلى المسجد لأَن الحجاب إنما ضرب على الحرائر دون الإماء[2]. وورد في القاموس العثماني – التركي أن الحرية تعني "العتق وإطلاق السراح"[3]. وجاء في المنجد أن الحُرّ هو نقيض العبد والأسير وجمعه أحرارٌ وحِرارٌ[4]. وعلى أساس هذه المعاني الواردة في قواميس اللغة يمكننا القول بأن الحر هو كل أصيل سخيّ يعيش بحرية وإستقلال. والحُرّيةُ تعني الإستقلال وعدم الإنقياد[5]. وتستعمل كلمة "الحُرُّ" (Hür) في اللغة التركية بمعنى "الشخص غير المأسور" أما "الحُرّية" (Hürriyet) فتعني أن تكون حرا غير مقيد[6]. وبنفس الشكل جاء في القاموس التركي لشمس الدين سامي أن "الحُر" هو مَن لم يكن عبدا أو أسيرا مالكا لإرادته ومخيرا في إجراء أي تصرف يشاؤه. أما "الحُرّية" فهي حالة عدم الخضوع للعبودية والأسر وإمتلاك الإرادة والإستقلال[7].

ننتقل الآن الى عرض بعض التعاريف لكلمة الحرية من الناحية الإصطلاحية.

عرفت الحرية على أنها " قدرة الإنسان على إتخاذ القرار بشأن ما يريد فعله أو لا يريد فعله على أن لا يواجه منعا أو تقييدا من قبل الآخرين أثناء تنفيذه لقراره وأن يمتلك الإنسان القوة الكافية للحصول على كل ما يريده"[8].

وحسب تعريف آخر فإن الحرية هي " قدرة كل فرد على إمتلاك إمكانية الإختيار على أن يتحمل نتيجة اختياره مدحا أو قدحا"[9]. والحرية من زاوية أخرى هي "الوصول الى الإدراك بكونك إنسانا"[10]. وقد تم تعريف الحرية في إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789 كالتالي: "لا حدَّ لحقوق الإنسان الواحد غير حقوق الإنسان الثاني"[11]. في حين يعرف مونتسكيو الحرية على أنها " القدرة على فعل أي شي في إطار القانون"[12].

وبناءا على هذه التعاريف يمكننا القول بأن "الحُر" هو صفة يتصف به إنسان قادر على التحرك مالكا القوة لإتخاذ أي قرار بكل حرية دون أن يواجه ضغطا أو تقييدا أو شرطا. أما "الحرية" فهي الحالة التي تتم فيها اتخاذ القرار استنادا على التفكير الذاتي دون الخضوع لأية قيود أو شروط لممارسة حركة معينة أو إبداء فكر ما.

---

2 محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت، 1955)، 4:181–183

3 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat* (Ankara, 1984), 466

4 لويس معلوف وآخرون، *المنجد في اللغة والأعلام*، (بيروت: دار المشرق، 1986)، 124

5 أنظر Ahmet Mumcu, *Atatürk'ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*, (Ankara 1991), 5

6 أنظر H. Kazım Kadri, *Türk Lugatı*, (İstanbul 1928), 2:507

7 Sami,Şemsed-din, *Kamüs-i Türki*,(İstanbul 1992), 542-546

8 Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (Ankara 1993), 283

9 A. Hayekl Fricdrich, *Özgürlük Yolu,Hayek'in Sosyal Teorisi*, çev. Atilla Yayla, (Ankara: İş Bankası Yayını, 1994), 54

10 İsmet Özel, *Taşları Yemek Yasak*,(İstanbul 1986), 19

11 Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 5

12 Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 5

تستخدم كلمة الحرية في حياتنا اليومية بمعنى "غياب الضغوطات". ما يعني حسب حرية المجتمع " عدم عيش الشعب تحت ضغوطات السلطة الحاكمة". كما تأتي الحرية بمعاني أخرى مثل " الإستقلال" و"حال شخص لا يخضع لسلطة أحد" و "ممارسة كل شي غير ممنوع" و" القدرة على إتخاذ القرار ذاتيا"[13].

نجد في الحياة العامة أن الحرية الفردية تطغى على حرية المجتمع. كما هو معلوم أن الإنسان هو كائن إجتماعي يعيش في تجمعات. ولا يمكن تصور عيش الإنسان بمفرده إلا في المدن الفاضلة. وانطلاقا من هذه النقطة فإنه يتم تعريف الحرية على أنها "البقاء بعيدا عن كل أشكال المنع والتقييد الذي قد تفرضه جماعات أو حكومات أو مجتمعات"[14].

بالإضافة الى ما ذكرناه أعلاه فإن كلمة "الحرية" تحمل معاني مختلفة في مجالات علوم متنوعة مثل القانون والتاريخ والاقتصاد والاجتماعيات. وعادة ما نجد أن مصطلحي الحق والحرية تحملان أحيانا معاني مترادفة أو مكمّلة بعضها بعضا خصوصا في المجال الإجتماعي والقانوني والاقتصادي. لذا يرى القانونيون بشكل عام أن "الحرية" هي "الحق"[15]. وعليه يمكننا القول بان هناك إجماعا بين القانونيين على تعريف الحرية الحق.

أما الحرية من وجهة نظر العلوم الإجتماعية كالفلسفة وعلم النفس، فإنها تعتبر مصطلحا معنويا وتعرف بتعاريف مختلفة. وبشكل عام فإن الحرية هي الوضع التي يتمكن فيه الشخص من ممارسة ما يريده بدون ضغوطات. فالحرية في علم النفس هي دراسة الميول والأفعال الإرادية وبحث المسؤوليات الأخلاقية والقضايا الجزائية. أما في علم الإجتماع فإن الحرية تعني بيان المواضيع المتعلقة بالحريات القانونية والسياسية والاقتصادية. وأما في مجالي الميتافيزيقيا . ما وراء الطبيعة . والدين فإن تعريف ودراسة الحرية مرتبط بالقدرية والحرية المطلقة[16]. في حين أن الحرية في الفلسفة الإسلامية وخصوصا في علم الكلام تدرس من ناحية نفسية على أساس "حرية الإرادة" و"حرية القرار الإرادي". ما يعني أنه تم فهم الحرية في علم الكلام على أنها الإعتقاد بعدم وجود أية عوامل جبرية . ضغوطات . في حركة وإرادة الإنسان. وعلى إمتداد تاريخ الفكر الإسلامي فقد سعت المدارس الكلامية والفلسفية الى دراسة مسألة الحرية من ناحية القضاء والقدر والإرادة وأفعال الإنسان[17]. علما ان لمدارس الفكر الإسلامي نظرات مختلفة عن بعضها البعض في نقطتين أو ثلاث كالجبر المطلق والتفويض المطلق. بينما تمتلك بعض المدارس نظرة إنتقائية خاصة بها[18].

ويرى الجبرية أن الله تعالى قد أحاط بعلمه كل شيء في الأزل وجعل لكل شيء قدرا وعليه ليس للإنسان سبيل لفعل أي شيء كونه مرتبطا بالقدر كالورقة المتدلية أمام الريح، وأنه ليس للإنسان . بأي صورة ما كانت . أدنى إرادة أو إختيار أو حرية[19].

---

13 Lorouses Meydan, (İstanbul: Sabah Gazatesi Yayını, trz.) 9:257-258

14 *Yeni Türk Ansiklopedisi* , (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985), 4:340

15 İlhan Akın, *Temel Hak ve Özgürlükler*, (İstanbul 1971), 3

16 Mumcu, *Atatürk'ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*, 8

17 *Yeni Türk Ansiklopedisi*, 4:340

18 انظر أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1964)، 122 – 125؛ وأبو المعين ميمون بن محمد النسفي، *بحر الكلام*، دراسة وتحقيق: محمد السيد البرسيجي، (الأردن: دار الفتح، 2014)، 60

19 انظر القاضي عبدالجبار بن أحمد، *شرح الأصول الخمسة*، تحقيق د. عبدالكريم عثمان، ط3، (القاهرة 1996)،323– 326، وانظر النسفي، *بحر الكلام*، 94–99

أما المعتزلة فإنهم على عكس الجبرية تماما. فهم يرون أن أفعال الإنسان صادرة عن قوته الذاتية ولهذا السبب فهو مسؤول عما يفعله وأن قادر على الإختيار بإرادته ولذلك فهو حر. ويرون أن حرية الإرادة مودعة في الإنسان حتما ولهذا السبب يمكن للإنسان أن يقرر مصيره ويخلق أفعاله. وعليه يتبنى المعتزلة "التفويض المطلق"[20].

في مقابل ما ذكرناه أعلاه ظهرت آراء ترى أن "الجبر المطلق" و"التفويض المطلق" أمرا مفرطان ولذلك سلكت مسلكا خاصا. ففي مواجهة المعتزلة القائلين بالتفويض المطلق ظهر رأي الماتردية القائلين بـ "التفويض المتوسط" وقد لاقى هذا الرأي قبولا في علم الكلام. بينما ظهر الرأي الخاص بالأشاعرة القائلين بـ "الجبر المتوسط" في مواجهة رأي الجبرية القائلين بالجبر المطلق. وعلى الرغم من محاولة الماتردية والاشعرية . اللذين يمثلان مدرسة أهل السنة والجماعة في علم الكلام . السعي الى سلوك الطريق الوسط لكننا نجد أن أحدها قد مال الى أقصى الجبر بينما مال الآخر الى اقصى التفويض[21].

وسواء من اشتغل في بيان الرأي حول مصطلح الحرية كان كلاميا أو فيلسوفا فإنه بلا شك قد أتى بشرح وطريقة معينة في هذا المجال. علما أن شروحهم قد يعجب البعض ولا يعجب البعض الآخر فاتحا الطريق أمام ظهور مشاكل جديدة في المسألة.

وكما أوضحنا في العنوان فإننا نسعى في بحثنا هذا بدراسة رأي علماء الكلام وبالأخص رأي الإمام الماتريدي . مؤسس مدرسة الكلام الماتريدية . ورأي النسفي . أبرز تلاميذ الماتريدي . حول مسألة حرية الإنسان وكيفية تعاطيهما الموضوع.

وكما أوضحنا في المدخل لا يعني وجود كل هذه التعاريف والإيضاحات الخاصة بحرية الإنسان أن المشكلة قد انتهت. وجل ما نقوم به في هذا البحث هو فقط تسليط الضوء على رأي عالمين من علماء علم الكلام في موضوع حرية الإنسان لنرى كيف شرحاها وعلى أية أسس قد وضعاها وحاولا حل إشكاليتها.

II. آراء علماء الكلام الماتريدية في موضوع الحرية

نظر علماء الكلام الماتريديين الى مسألة الحرية من ناحية أفعال الإنسان. إذ فكّروا دائما في إيجاد جواب فيما كان الناس أحرارا في أفعالهم أم هم مجبرون عليها؟ فإذا كانوا أحرارا فهل هذه الحرية مطلقة وغير متناهية؟ أم هي حرية مقيدة؟ أما إذا كانوا غير أحرار فما هي القوة التي يعيش الإنسان تحت جبرها وضغطها؟ من هو صاحب القوة؟ أم أن الوضع نابع من البنية النفسية للإنسان فحسب؟ أم هي النتيجة الطبيعية لقانون الطبيعة؟ هل أن الإنسان هو مع الله حينما يريد تحقيق ما يريده؟ هل هو . الإنسان . بمفرده؟ هل أن الإرادة والإختيار للإنسان والفعل لله؟ هل هناك دور/تأثير لله في أفعال الإنسان؟ فرضا لو كان هناك دور/ تأثير لله في أفعال الإنسان فما نسبة هذا التأثير؟ هل أن الإنسان في هذه الدنيا مخلوق مغلوب على أمره لا يمكنه فعل أي شيء؟ فإذا كان الله يفعل كل شيء فماذا يفعل الإنسان[22]؟ وفيما لو كان قد تم تخطيط مسار الإنسان فما الحاجة لوجود العقل والإرادة فيه؟ هل يطلب من الإنسان أن يتصرف أوتومياتيكيا وفق غاية خلقه كباقي المخلوقات غير المسؤولة عن تصرفاتها؟ في أي مرحلة من المراحل يمر الإنسان عندما يقدم على تنفيذ أفعاله؟ هل خلق الله الإنسان كلعبة بين يديه أم عبدا ذو عقل ووجدان أي معنى حر وذو

20 انظر أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، ط1، (القاهرة 2011)، 843-844؛ وانظر النسفي، *بحر الكلام*، 62، والقاضي عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، 324 وما بعدها؛ وأبو الحسن والأشعري، *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*، (بيروت 1953)، 52-53

21 M. Said Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi,* (İstanbul: MÜİFY. Yayınları, 1984), 151

22 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir 1990), 90

مسؤولية[23]؟ فلو كان الإنسان يسير في طريق قد تم خط مسبقا وأن كل ما يجري في العالم هو بإرادة الله، فلا حاجة عندئذ بالحديث عن الإرادي وغير الإرادي بالنسبة الى الإنسان. كما تنفى الحاجة الى تدخل الله في الكائنات.

بإختصار ستتم وفق هذه الأسئلة ومثيلاتها محاولة تحليل وتفسير أفعال الإنسان ومدى دور الإنسان في أفعاله وتأثيره عليها. والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما المقصود بفعل الإنسان؟ نحن نقصد من فعل الإنسان كل ما يصدر من الإنسان من فعل وعمل وتصرف بكامل إرادته الشخصية. معنى كل ما يقوم به الإنسان معتمدا على إرادته يدخل في مصطلح الفعل. وستبقى أفعال الإنسان اللاإرادية كالإرتجاف نتيجة مرض معين وما شابهه خارج دائرة بحثنا هذا.

مفهوم "الفعل الحر" عند الإمام الماتريدي

ربط الإمام الماتريدي (ت 333 هـ/944 م) حرية الإنسان بأفعاله. ولذلك فهو حينما ينظر الى حرية الإنسان أي الى افعاله ينظر إليها من باب كون الإنسان مخلوقا مالكا حقيقيا للأفعال، ويقول: "وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم (العباد/ الناس) بالسمع والعقل والضرورة التي يصيّر دافع ذلك مكابراً"[24]. إذن فما دام الإنسان قادر على القيام بفعل ما فهذا يعني أنه يمتلك حقيقة ذلك الفعل. لذلك يرى الإمام الماتريدي إمتلاك الإنسان لفعله بناءا على العقل والتجارب والنصوص الدينية. فالله تعالى أمر الإنسان بالقيام ببعض الأفعال كما منعه تعالى من فعل أفعال معينة. ووعد جل في علاه الإنسان بمكافئته كما أخبره بنيله العقوبة حسب إلتزامه بأوامره عز وجل. وعلى هذا الإساس فلو كانت الإفعال مخلوقة وليس للإنسان أي دور/تأثير فيها فكيف يمكن تفسير التقيّد بأوامر الله ونواهيه بالأفعال؟ وإلا سيكون الله جل جلاله آمرا وناهيا بذاته ومجازيا بذاته. ومن المحال عقلا أن يطيع الله جل جلاله ذاته الجليله أو يعصيه. والشيء الآخر، المحال هو أن يصف الله عز وجل الإنسان – الفاقد لإرادته وحريته – بالمطيع والعاصي والظالم[25]. إذ المبدأ الأساسي الذي تستند إليها الأوامر الإلهية هو إمكانية الإنسان من القيام بفعل ما أمر من عدمه. وعلى هذا الإساس أيضا يكون للإنسان دورا في تحقيق الفعل. ويا ترى ما هو تأثير ودور الإنسان في صدور الفعل؟ وما هي المراحل التي يمر منها الفعل كي يتحقق؟

وانطلاقا من هذه النقطة وضع الإمام الماتريدي مبدأ " تعدد أوجه الفعل" لبيان دور الإنسان في أفعاله. عندئذ سيتضح إن كان هناك إشتراكا في الفعل أم لا؟ وبهذا الأسلوب المختلف عن الجبرية والمعتزلة والأشعرية تم بيان فعل الإنسان.

يرى الإمام الماتريدي نفسه متوافقا مع إجماع أهل السنة والجماعة في مسألة كون " الله جل جلاله خالق كل شيء"[26]، وينظر الى أفعال الإنسان من هذا المنظور[27]. لكن الإنسان هو صانع أفعاله بنفسه. ولا تتعارض هذه النظرة مع قدرة الله جل جلاله على الخلق. بل بهذه النظرة نجا الإمام الماتريدي مما وقع فيه المعتزلة من حرج. كما نجا مما وقع فيه الجبرية الذين سلبوا الإنسان إرادته وحولوه الى "روبوت/ إنسان آلي". ونجا أيضا من الكسب الذي تقول به الأشعرية دون توضيح طريقة هذا الكسب. وكما قلنا فإن المسألة كلها متعلقة أو مرتبطة بالله عزوجل ودور الإنسان في الفعل. حاول المعتزلة حل مسألة فعل الإنسان بالمسؤولية/ بالحرية الإنسانية أما الجبرية والأشعرية فحاولوا حلها بالقدرة الإلهية. لكنهم

---

23 انظر Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *AÜİF Dergisi*. 33: 129 ; Mustafa Özden, *Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 97-113

24 أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، *كتاب التوحيد*، (إسطنبول: مكتبة الإرشاد)، 225

25 الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 225–227

26 سورة الأنعام، الآية 102

27 انظر الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 29

جميعا لم يقدموا ما يمكن الإطمئنان إليه من نتيجة. أما الإمام الماتريدي فقد اثبت قدرة الإنسان على صنع أفعاله بحرية تامة دون إشراك الإنسان مع الله في إرادة الخلق.

وعلى هذه الأساس وضع الإمام الماتريدي مبدأ "الأوجه في الفعل" وسار عليه في توضيح العلاقة بين خلق الله تعالى وإرادة الإنسان. حيث يرى الإمام الماتريدي إمكانية النظر الى أي فعل من الأفعال من زوايا متعددة. إن تنسيب الفعل الى الله والى الإنسان يعني قبول وجود طرفين مختلفين في الفعل. وهذا يعني أن الفعل متأثر من إتجاهين. وهذه هي النقطة الأهم التي صاغ عليها الإمام الماتريدي "أوجه الفعل" وسعى الى حل مسألة حرية الإنسان.

وكما هو معلوم فإن المعتزلة يلقون بمسؤولية الأفعال بالكامل على عاتق الإنسان بينما الجبرية يقولون أنها تعود لله تعالى. غير أن رؤية الطرفين لم تضع للمسألة حلا مقنعا. ما دفع بالإمام الماتريدي الى النظر الى مسألة فعل الإنسان من زاوية أخرى. حيث يرى أن الفعل مسند الى الله والى الإنسان. ما يعني الخروج من الإشكالية التي وقع فيها المعتزلة والجبرية. وفي هذا الصدد يقول الإمام الماتريدي: "ثبت أن فعلهم . فعل الناس . من الوجه الأول ليس لهم ومن الثاني لهم"[28]. وهذا الكلام يؤيد قبول الماتريدي وجود وجهين في الفعل. بحيث أحد الوجهين يتعلق بالإنسان والآخر لا يتعلق به، بل هو وجه متعلق بالله جل جلاله. أي تجلي إرادته تعالى في الفعل. ويستند الإمام الماتريدي في هذا الى أكثر من آية وردت في القرآن الكريم منها قوله تعالى "اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ"[29]. حيث يدخل فعل الإنسان تحت "كُلِّ شَيْءٍ" ما يعني وجود دور لله تعالى في خلق الأفعال أو حدوثها. لا سيما أن رأي أهل السنة والجماعة في هذه النقطة كشف الحرج الذي وقع فيه المعتزلة.

ولأن الله تعالى "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" فهو خالق لأفعال الإنسان كذلك. ما يعني بالتالي إن الله تعالى يؤثر في الفعل بإرادته من وجهة الخلق.

والفعل من وجه آخر يعود للإنسان. وهو ما يمكن أن نسميه "المسؤولية، الحرية". وبعد هذا البيان يمكن القول بأن الفعل من ناحية الخلق يعود لله تعالى ومن ناحية الحدوث يعود للإنسان. وقد فتحت مسألة تعلق الفعل بالإنسان بابا واسعا من المناظرات والمناقشات والجدال. وقد أوضح الإمام الماتريدي فعل الإنسان . حريته . بقوله: " ثبت أن حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب ولله من طريق الخلق"[30]. وهذا الكلام يكشف لنا المعنى المقصود من "أوجه الفعل" بشكل أوضح. حيث حدد الإمام الماتريدي عائدية الأوجه بما ذكره آنفا.

نفهم من هذا أن الفعل من أحد أوجهه متعلق بقدرة الله تعالى وهي "الخلق"، ومن وجه آخر يتعلق بالإنسان وهو ما يطلق عليه "الكسب". فلا يمكن أن يفهم كلام الماتريدي عن أوجه الفعل خارج هذا الإطار.

الحرية - الفعل - عند النسفي

عند النظر الى رؤية أبو المعين النسفي(ت 508 هـ/1115 م) – أحد أكبر علماء المدرسة الماتريدية – فإننا نجدها تتوافق مع رؤية الإمام الماتريدي. إذ يؤيد النسفي كون قدرة الخلق صفة خاصة بالله تعالى[31]. فمن هذا المنظور فإن فعل الإنسان من ناحية الخلق يعود لله. ويولي النسفي أهمية كبيرة على اقتصار قدرة الخلق على الله تعالى. لا سيما وأن مبدأ

28 الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 229

29 سورة الأنعام، الآية 102، سورة الرعد، الآية 16، سورة الزمر، الآية 62، سورة المؤمنون، الآية 62

30 الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 228

31 انظر النسفي، *تبصرة الأدلة*، الصفحات 844 و 850 – 854

"اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ"[32] يسري عليه أيضا. ويرى النسفي أن القبول بوجود خالق آخر يفتح باب عجز أو عاجزية الله تعالى. فإذا أضفي على الإنسان قدرة الخلق فإن ذلك يقتضي القبول بوجود قدرة خلقية مقابل قدرة الله تعالى[33]. كما يرى النسفي أن قبول قدرة الخلق في أي أحد سوى الله فإنه سيؤدي الى صعوبة إثبات الإنفراد بالخلق. أي سيصعب إثبات وحدانية الله تعالى. ولأن الإنسان مخلوق دائم الحركة، فإنه يخلق كل لحظة شيئا ما. فمن هذا المنظور فإن الخالق يتعدد[34]. غير أن المعتزلة لا يقبلون بهذا النقد. لا سيما وأن أحد الأسس الخمسة التي تشكل عقيدة "التوحيد"عند المعتزلة وأهمها هو إثبات وحدانية الله. والكل يعلم مدى حساسية المعتزلة في هذه النقطة[35].

وينتقد النسفي المعتزلة في هذه النقطة إنتقادا حادا بناءا على عما ورد بطرق متعددة عَنْ ابْنِ عُمَرَ (رضِي الله عنْهُما) عَنْ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ) وَسَلَّمَ قَالَ : " الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ ، إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ"[36]. وقد استشهد الإمام الماتريدي بنفس الحديث في الرد على المعتزلة[37]. وبما أن علماء الجرح والتعديل قد تحدثوا عن ضعف بعض رواة هذا الحديث[38] فلا يستبعد صدوره وأمثاله من الأحاديث من أجل توجيه الإتهام الى الخصوم أو المعارضين.

إستنادا الى رواية ابن عمر فإن النسفي يتهم المعتزلة بالوقوع في الشرك بقبولهم تعدد الخالق بتعدد الأفعال ولذلك يعدهم "مجوس هذه الأمة"[39].

ويرى سعدالدين التفتازاني (ت 799 هـ/ 1395 م) . شارح العقائد النسفية . أن علماء ما وراء النهر بشكل عام قد بالغوا في تضليل المعتزلة[40].

ونحن كذلك نرى أن الإنتقادات الموجهة الى المعتزلة فيها مبالغة واضحة. لا سيما وأن الجميع يعلم مدى حساسية المعتزلة في مسألة الشرك بالله.

نستنتج من رأي النسفي ما يلي: لا يقدر على الخلق سوى الله تعالى. وقبول غير هذا يحد من صفة الخلق التي يتصف بها الله تعالى. أي سيكون هناك كلام عن خلق آخر خارج ما يخلقه الله. ما يعني إلقاء الظل على وجود ووحدانية الله تعالى. ومن حيث المبدأ يرى النسفي أن الفعل ينجم عما لدى الإنسان من قدرة مشيرا الى دوره في صدور الفعل من ناحية قوة الفعل وليس من ناحية الخلق. حيث يرى النسفي إمكانية تعلق الفعل بالقدرة دون الأخذ وجهة الخلق بنظر الإعتبار[41]، فلذلك يقبل وجود قوة عند الإنسان متعلقة الفعل. غير أن هذه القوة ليست قوة خلق وإنما قوة إصدار الفعل. فالله جل جلاله أعطى الإنسان هكذا قوة. والنسفي بكلامه هذا لا يشير سوى الى "الكسب". فالله تعالى حينما يخلق

---

32 سورة الأنعام/ الآية: 102

33 النسفي، *تبصرة الأدلة*، 874– 880

34 انظر النسفي، *تبصرة الأدلة*، 874 – 883

35 انظر القاضي عبدالجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 128– 129

36 رواه أبو داود في "سننه" (4691) "كتاب السنة – باب : في القدر، وكذا رواه الحاكم (286) والبيهقي (21391) والطبراني في "المعجم الأوسط" (2494) والبغوي في "شرح السنة" (78/1) وابن عساكر في "تاريخ دمشق" (62/19) وابن أبي عاصم في "السنة" (268) وغيرهم

37 انظر الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 314

38 فقد رواه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (212/3)، والطبراني في المعجم الأوسط (65/3 رقم 2494)، وابن حبان في المجروحين (314/1)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (62/19)

39 انظر النسفي، *تبصرة الأدلة*، 274 – 284

40 مسعود بن عمر بن عبدالله سعدالدين التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، (القاهرة 1988)،56

41 انظر *النسفي، تبصرة الأدلة*، 899 – 901

الأشياء من العدم يكسب الإنسان قدرة القيام بما خلقه الله. وبمعنى آخر إن الله تعالى هو الذي يتولى إعطاء العبد قدرة الفعل وهو المقدر له. وهذا الإعطاء يسمى "الكسب أو الإكتساب". والقدرة حسب النسفي تؤثر في الشيء من ناحيتين. إحداها الخلق والآخر الإكتساب[42]. فالله تعالى نسب الخلق لذاته وأناط الكسب بالإنسان. ولذلك لا يتأثر الشيء بالقدرتين في آن واحد. فلا يؤثر قدرة الإنسان على وجهة الخلق[43]. وهذا شبيه قولنا: "يمكن معرفة شيء ما عن طريق علمين. بمعنى يمكن أن يتعلق ذلك الشيء علم الله وعلم الإنسان". بمعنى آخر إن معرفة الإنسان وعلمه بشيء لا يلحق ضررا بعلم الله تعالى. فقد يعلم الله بالشيء ويعلمه الإنسان كذلك. لا سيما وأنه يحال القول بأن معرفتنا وعلمنا هو خارج عن علم الله تعالى. وهو الحال نفسه مع القدرة. إذ قد يتعلق قدرة الإنسان بمقدور الله تعالى. ولا يعني هذا مطلقا الإخلال بقدرة الله. إذ تستمر قدرته تعالى على مقدوره. فلو سحب الله تعالى قدرته من مقدوره فإن ذلك الشيء سيزول. فلا يمكن تعلق قدرة الإنسان بـ"العدم". فمن قال بإمكانية تعلق قدرة الإنسان بالعدم وجب عليه قبول قدرة الإنسان على الخلق[44].

وعلى ما سبق من بيان النسفي نفهم أن للإنسان قوة أو قدرة تؤثر على الفعل. إلا أن هذه القوة أو القدرة مختلفة عن قدرة الخلق أو التخليق.

تأثير قدرتين على فعل واحد

رأينا أن من خلال عرض آرائهما أن الإمام الماتريدي والنسفي يقبلان بمبدأ وجود قدرتين يؤثران على فعل واحد. وبما أن الفعل من جهة الخلق متعلق بقدرة الله تعالى ومن جهة التحقيق متعلق بقدرة الإنسان فهذا يعني أن قدرتين يؤثران على فعل واحد. غير أن المعتزلة والجبرية يرون أن قدرة واحدة فقط يمكنها التأثير الفعل. حيث ينوط المعتزلة هذه القدرة الى الإنسان بينما ينوطها الجبرية الى الله تعالى.

تطرق النسفي في كتابه "تبصرة الأدلة" الى هذه النقطة وأشار الى إمكانية وقوع المقدور . الفعل . تحت قدرة قادرين، وإن إحدى القدرتين هي قدرة الخلق والأخرى هي قدرة الكسب[45]. وهذا لا يعني سوى قبول الإمام الماتريدي والنسفي بوجود جهتين مختلفتين في فعل واحد.

وبشكل عام فقد تبنى أهل السنة والجماعة هكذا طرز من البيان. وقد أشار التفتازاني في "شرح العقائد النسفية" الى هذا الموقف قائلا: " إن صرف العبد قدرته وإرادته الى الفعل : كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك: خلق. والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب[46]".

بعد هذا البيان نرى من المفيد أن نتطرق الى آراء علماء الكلام حول مصطلح "الخلق" . الذي يشكل نقطة أساسية في نشوء الفعل .

42 انظر *النسفي، تبصرة الأدلة*، 900

43 انظر *النسفي، تبصرة الأدلة*، 901

44 M. Sait Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 38

45 انظر النسفي، *تبصرة الأدلة*، 900– 901

46 سعدالدين التفتازاني، *شرح العقائد النسفية*، 58–59

الخلق عند علماء الكلام

سعى الإمام الماتريدي والنسفي الى توضيح مصطلح "الخلق" كُلاً حسب وجهة نظره. قال الإمام الماتريدي "إن معنى فعل الله هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود[47]". ثم عرّف الإمام الماتريدي الخلق في موضع آخر من كتاب "كتاب التوحيد" قائلا: " ليس معنى خلق الجسم إلا خروجه من العدم ووجوده بعد أن لم يكن [48]". وبالنتيجة فإن الخلق عند الإمام الماتريدي هو "إعطاء الشيء ذاته وماهيته وإخراجه من العدم الى الوجود". فالخلق بهذا المعنى صفة خاصة بالله تعالى. إلا أن المعتزلة يقولون أن للإنسان نفس قدرة الخلق التي عند الله تعالى[49]. وأن الإنسان قادر أيضا مثل الله تعالى على إيجاد العدم وإخراجه[50].

والسؤال الذي يطرح نفسه هو هل يمكن إستخدام كلمة الخلق للإنسان حسب زعم المعتزلة؟ وهل نسب القرآن الكريم كلمة الخلق الى غير الله تعالى؟ إذ أن القرآن إستخدم هذه الكلمة لما عدا الله تعالى[51]. فقد خاطب الله تعالى رسوله عيسى (عليه السلام) قائلا: " وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي"[52]، وقال تعالى في سورة العنكبوت: " إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا "[53]، وفي سورة المؤمنون قال تعالى: " فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"[54]، وقال تعالى في سورة الصافات: " أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ"[55].

أما الذين خالفوا المعتزلة فقد احتجوا بعدة آيات منها: قوله تعالى: " هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ"[56]، وقوله تعالى: " اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ "[57]، وقوله تعالى: " وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"[58]، وقوله تعالى: " أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ"[59]، وقوله تعالى: " مْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ"[60].

كل ما سبق ذكره من الآيات الكريمة من القرآن الكريم التي استدل بها طرفي نقاش مسألة الخلق لا يعطي لأي مسلم إطلاق مزاعم بوجود تعارض بين آيات القرآن الكريم. لا سيما وأنه ورد في أكثر من آية في القرآن الكريم إستحالة وجود تعارض بين آياته منها قوله تعالى: " أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"[61]. وقد قال القاضي عبدالجبار المعتزلي في كتابه "المغني في أبواب التوحيد والعدل" نقلا عن شيخه أبي الهذيل العلاف قوله: "

---

47 الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 235

48 الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 253

49 انظر الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 235

50 انظر الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 235؛ والنسفي، *تبصرة الأدلة*، 885؛ و Yazıcıoğlu,*Maturidi ve Nesefiye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 55

51 Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, (Ankara: Otto Yatınları. 2017), 3

52 سورة المائدة / الآية: 110

53 سورة العنكوت / الآية: 17

54 سورة المؤمنون / الآية: 14

55 سورة الصافات / الآية 125

56 سورة فاطر / الآية: 3

57 سورة زمر / الآية: 62

58 سورة الصافات / الآية: 96

59 سورة الأعراف / الآية: 54

60 سورة الرعد / الآية: 16

61 سورة النساء / الآية: 82

قد علمنا أن العرب كانت أعرف بالمتناقض من الكلام وكانت على إبطال أمر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أحرص"[62]. علما أن "القول بوجود تعارض بين آيات القرآن الكريم يخرج القرآن من كونه قرآنا ويفقده المصدرية"[63].

يمكن فهم كلمة "الخلق" الواردة في كل الآيات التي أستدل بها الطرفين فهما يشمل جميع المعاني التي قد تحتملها في موضعها. إذ أن المعنى اللغوي لكلمة "خلق" يسهل علينا هذا الفهم. وقد قال القاضي عبدالجبار: " الخلق ليس بأكثر من التقدير"[64]. وقد وردت كلمة" الخَلْقُ" في قواميس اللغة بمعنى الإيجاد من العدم[65]. "إن قدرة إيجاد الشيء من العدم دون أن يتوفر له مواد خامة خاصة بالله تعالى"[66].

إما الإيجاد من الموجود فيختلف عن الإيجاد من العدم. فالإيجاد من الموجود هو تصرف فيما هو موجود من العدم. وهذا ما ينبغي فهمه من "الخلق" المسند الى الإنسان. وفي هذا الإطار يمكن قبول قدرة الإنسان على التصرف. وبهذا المعنى "قال زهير: وَلَأَنْتَ تَفْري ما خَلَقْتَ وَبَعْضُ القومِ يَخْلُقُ ثم لا يَفْري

وقال الحجاج: ما خَلَقْتُ إلاّ فَرَيْتُ، ولا وعدتُ إلاّ وفيتُ"[67] . أي: إذا قدرتُ أمرا أمضيتُه وأنفذتُه ..

كما هو واضح حينما يتم تفسير آيات القرآن الكريم ككل متكامل يمكن الحصول على معاني مختلفة. ونفهم من الواردة أعلاه أن القرآن الكريم أسند الخلق الى الإنسان أيضا فيما عدا الله تعالى. وعليه نعتقد أنه لا حرج في إستعمال مصطلح "الخلق" الذي يعني الإيجاد من العدم والتصرف فيه للإنسان أيضا.

وإذا كان "الخلق" هو إخراج شيء من العدم الى الوجود، فهذا يعني وجود "الشيء" قبل ظهوره. ما يعني أن للأشياء حقائق حتى وإن كانت عدما. وهذه الحقائق تشكل ماهيته ولبّه. وما أطلق عليه الإمام الماتريدي مصطلح "الشيئية" ليس سوى هذه الماهية التي نتكلم عنها[68]. فإنتقال هذه الأشياء الى الوجود يتم من خلال إضفاء ميزة إضافية عليها. وعند أهل السنة والجماعة أن الله تعالى هو الوحيد القادر على إضفاء هذه الميزة الإضافية. وقد زعم علماء المعتزلة أن إيجاد الأشياء من الله لا إحداث شيئيتها، وكانت "الشيئية" لا به فيكون العالم عندهم في التحقيق حدثا عن أشياء لا أنه أحدث عن غير شيء[69]. بينما يرى الإمام الماتريدي أن الله تعالى خلق الأفعال "على ما هي عليه". وهو يقصد بـ "على ما هي عليه" تأكيده على خلقه تعالى الأفعال بماهياتها وميزاتها. لذلك يرى الإمام الماتريدي أن خلق الافعال مع ماهيتها ليست ميزة بيد الإنسان، وإنما هي خاصة بالله تعالى[70].

---

62 القاضي عبدالجبار، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، 387:16

63 Akbulut,*Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, 37

64 القاضي عبدالجبار، *شرح الأصول الخمسة*، 380– 381

65 ابن منظور، " خلق" ، *لسان العرب*، 10: 85؛ وانظر Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sinaya Göre Yaratma*, (Ankara 1974),136-141 وانظر Öner, *İnsan Hürriyeti*,.58; Nesefi, *Tabsıratü'l-Edille*, 2: 226, 229, 230

66 Öner,*İnsan Hürriyeti*, 55

67 القاضي عبدالجبار، *شرح الأصول الخمسة* ، 380؛ وانظر صنعة أبي العباس ثعلب، شرح شعر زهير ن أبي سلمي، 82؛ وأبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، "خَلَقَ" ، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين 1987)، 4: 1470– 1471

68 انظر الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 41، 86، 104، 124، 238، 242

69 انظر الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 242

70 انظر الماتريدي، *كتاب التوحيد*، 230

أما النسفي– الذي يعد ثاني أكبر عالم من علماء المدرسة الماتريدية – سعى الى بيان مصطلحي الخلق والكسب معا. ويبين النسفي مسبقا أن شرح معنى "الكسب" أمر صعب. لذلك عرّف النسفي الكسب والخلق بتعاريف مختلفة. نذكر منها هنا الآتي: "الكسب" مقدور وقع في محل قدرته، و"الخلق" لا في محل قدرته[71].

ونرى أن النسفي يقصد بهذا التعريف ما يلي: أن للإنسان مخلوق فيه قدرة محددة. وأن صاحب هذه القدرة هو الإنسان بعينه. والله تعالى قادر أيضا ومحل قدرته ذاته تعالى. ولأنه يستحيل على الله تعالى أن يكون محلا للحوادث لذلك فإن خلقه لا يتجلى في ذاته. وإنما يقع خارج ذاته تعالى. وهو ما يطلق عليه "الخلق". في حين يمكن للإنسان أن يكون محلا للحوادث. لذلك فإن العمل الذي يقوم به الإنسان الممتلك للقدرة المحددة في موضع فيه القدرة يسمى "كسبا". وكما هو واضح من التعريف فإن النسفي يعتمد على اختلاف المحل في تعريف مصطلحي الكسب والخلق.

وفي تعريف آخر للكسب والخلق قال النسفي: الكسب ما وقع بآلة، والخلق لا بآلة[72]. في الحقيقة أن هذا التعريف هو بيان للتعريف الأول من زاوية أخرى. لأن الله تعالى حينما يخلق الخلق لا يحتاج الى آلة. لا سيما وأن خلقه تعالى بآلة أو بواسطة يخالف مبدأ الخلق أصلا. أما فعل الإنسان فيقع بالآلة أو الواسطة، وهو ما يسمى الكسب.

يؤكد النسفي قبل كل شيء على ضرورة معرفة المؤثر في ظهور الفعل. إذ لابد من سبب يدفع الفاعل الى الحركة. وهذا السبب ليس سوى إرادة الإنسان. وحسب النسفي إن إرادة الإنسان هو سبب أو مصدر صدور الفعل. وإرادة الإنسان غير مستقرة. أي أن الإرادة تتغير. فالإنسان يتمنى أشياء مختلفة. فما يتمناه في لحظة قد لا يرغب فيه بعد مدة. إذ قد يتخلى فجأة عما تمناه ورغب فيه. غير أن هناك نقطة بحيث يكون فيها الإنسان قد اتخذ قراره وسار باتجاه ذلك القرار. في هذه النقطة تتحول إرادة الإنسان الى "العزم". فاللحظة التي يقرر فيها الإنسان بإرادته ويختار هي لحظة "العزم". فالإنسان اتخذ قراره النهائي واتجه لتنفيذه. ولا يمكن الرجوع عنه بتاتا. ويطلق ابن همام . أحد أبرز علماء الكلام الماتريدية المتأخرين . على هذه النقطة تسمية "العزم المصمم"[73]. في هذه اللحظة يصدر خلق الله، ولا يبقى أمام الإنسان خيار الرجوع سوى تنفيذ الفعل الذي خلقه الله.

إن القول بخلق الله للفعل الذي يرغب فيه الإنسان، يعني إمكانية تنفيذ الإنسان لذلك الفعل. وهكذا يكون الإنسان منفذا لفعل قد اختاره بنفسه.

حيث يوافق خلق الله للفعل رغبات الإنسان في اختيار ما يفعله. غير أن هكذا بيان يوحي أن خلق الله مرتبط بإرادة الإنسان. هل فعلا أن تجلي خلق الله للفعل مرتبط بإرادة الإنسان؟ بالتأكيد إن صفة الله "الخالق" كبقية صفاته تعالى لا تقبل الإرتباط بقيد أو شرط. فأهل السنة والجماعة يؤمنون بعدم مجبورية الله تعالى في أي شأن من شؤونه تعالى. قال النسفي حول هذه النقطة: " إن الله تعالى أجرى العادة أنه يخلق كل فعل قصد العبد اكتسابه "[74]. أراد النسفي هنا أن يقول أن الله تعالى ليس مضطر الى خلق الفعل بناءا على رغبة الإنسان، وإنما يخلق له الأفعال في حدود يقدر معها ممارسة حريته ليكون مسؤولا عن أفعاله. فمحال أن يخلق الله تعالى الفعل لمجرد رغبة الإنسان. وإنما يخلقه له ليتركه حرا في رغبته بتنفيذ أفعاله ثم يكافئه أو يعاقبه على حسب نتيجة تلك الأفعال.

71 النسفي، *تبصرة الأدلة*، 916

72 النسفي، *تبصرة الأدلة*، 916

73 كمال الدين محمد بن عبدالواحد ابن الهمام، ،*كتاب المسايرة في علم الكلام*، الطبعة الأولى (القاهرة)، 55– 56

74 النسفي، *تبصرة الأدلة*، 902

وإن بدا ظاهرا أن خلق الله مرتبط برغبة الإنسان، إلا أنه تعالى يخلق ما يشاء من الأفعال بإرادته تعالى دون أن يكون مضطرا وذلك كي يعطي الإنسان حرية الحركة. لا سيما وأن للإنسان دور فعال في تكوّن فعله.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما وضع إرادة الإنسان إذن؟ وكم هي حرة هذه الإرادة؟ وهل لله تعالى دور أو تأثير في توجيه إرادة الإنسان؟ أم أن إرادة الإنسان تتحرك بشكل مستقل عن الله تعالى؟

لقد رأينا ان الإمام الماتريدي والنسفي يريان أن إرادة الإنسان حرة ومستقلة. إذ أن الله تعالى كخالق قد أعطى الإنسان من إرادته الكلية "إرادة جزئية" تاركا توجيهها والتصرف بها للإنسان تماما. وفي هذا السياق يرى الإمام الماتريدي والنسفي أن الله تعالى لا يتدخل بتاتا في إرادة الإنسان. لأن وجود أي تدخل في هذه الإرادة يكون مانعا لحرية الإنسان. وبالتالي يصعب بيان مسؤولية الإنسان عن أفعاله. بل ويذهب الإمام الماتريدي الى أبعد من هذه النقطة ويدعي بعدم خلق الإرادة الجزئية الموجود عند الإنسان. وهو . الماتريدي . حينما قال هكذا الكلام أراد أن يلفت الانظار أن الإنسان قادر على إدارة وتوجيه إرادته الجزئية دون أن يكون لله تعالى أي تأثير عليها. وفي الحقيقة أن شكل بيان الإمام الماتريدي لمسألة الإرادة الجزئية عند الإنسان يتطابق مع الأسس التي وضعها الإمام أبو حنيفة حول هذه المسألة. وقال الإمام أبو حنيفة حول موضوع الإرادة الجزئية للإنسان: إن الله " خلق الخلق سليما من الكفر والإيمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم، فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحوده بخذلان الله تعالى إياه، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته له"[75].

ويمكن تفسير كلام الإمام أبو حنيفة القول أن الإنسان لا يولد مؤمنا أو كافرا. وإنما يولد منسلخا عن هاتين الميزتين. أي يولد محايدا. ومن ثم خاطب الله تعالى الإنسان بالقرآن الكريم آمرا إياه بفعل بعض الأمور وناهيه عن أمور أخرى.

لقد حدد الله تعالى للإنسان غاياته لكنه تعالى ترك الإنسان حرا لتحقيق هذه الغايات أو عدم تحقيقها. فهو حينما يستخدم إرادته باتجاه الكفر فإن الله تعالى . كما سبق وأن قلنا . يخلق لهذا الإنسان فعل الكفر. وبهذا الشكل يكون الإنسان آمرا لما أراده لنفسه. علما ان رضا الله تعالى ليس بهذا الإتجاه. خصوصا وأن القرآن الكريم قد أشار بوضوح الى هذا الوضع وبين أن نهاية هذا الإتجاه . الإتجاه نحو الكفر . هو الخسران المبين. لكن فيما لو أصر الإنسان على التوجه بهذا الإتجاه بكامل إرادته وحريته فإن الله تعالى يتركه وشأنه . وذلك هو الخذلان بعينه . فيصبح الإنسان متجها نحو ما رغب فيه.

أما إذا ما اختار الإنسان جهة الإيمان، ولأن رضا الله في هذا الإتجاه في الاصل فإن الإنسان يكتسب صفة المؤمن. ولا يحصل هذا إلا بتوفيق الله تعالى[76]. بمعنى أن الإنسان بإرادته الحرة يقرر مصيره بنفسه.

وفي نفس هذا الإطار قال الإمام أبو حنيفة: " ولم يجبر – أي الله تعالى – أحدا من خلقه على الكفر وعلى الإيمان ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم أشخاصا. والإيمان والكفر فعل العباد"[77]. وعلى هذا فإن الإمام أبو حنيفة يرى أن الإيمان والكفر هو فعل الإنسان. وبغض النظر عن كون رأي الإمام أبو حنيفة ملفتا للنظر فإنه يعتبر مهما جدا كذلك. فحينما يتم قبول الكفر والإيمان كأفعال فإن إيمان الإنسان أو كفره يعدان كسائر أفعاله.

---

75 النعمان بن ثابت أبو حنيفة، *الفقه الأكبر وشرحه للإمام ملا علي القاري*، (مصر: دار الكتب العربية الكبرى) 44

76 انظر أبو حنيفة، *الفقه الأكبر وشرحه للإمام ملا علي القاري*، 45 – 46

77 أبو حنيفة، *الفقه الأكبر وشرحه للإمام ملا علي القاري*، 47

إن الله تعالى لا يرضى أن يقع عبده في الكفر بتاتا. لكنه تعالى يسمح له بممارسة الفعل الذي يختاره لنفسه بناءا على حريته المحددة ومسؤوليته الذاتية.

ولأن رضا الله تعالى ليس في اتجاه كفر عبده، فإنه تعالى يتركه وشأنه ويقطع عنه عونه وعنايته، ويكون الإنسان قد حقق رغبته في فعل الكفر. وهكذا الحال لمن اختار فعل الإيمان. لا سيما وأن رضا الله في هذا الإتجاه. وبالمحصلة يكون الإنسان مسؤولا بنفسه شخصيا عما اختاره لنفسه بإرادته الحرة.

حينما يغيب تأثير جهة ما عن فعل من الافعال فإن مسؤولية ذلك الفعل تلق على عاتق ما قام به. ولهذا السبب فإن الحرية هي مصدر الخير والشر معا. ومن العبث الحديث عن فعل الخير في غياب قدرة فعل الشر. لأنه في هذا الحال يكون فعل الخير فعلا مجبرا عليه. فلا محل للإختيار ههنا. وفي غياب الإختيار لا يمكن الحديث عن الحرية.

الخاتمة

لا شك أن مسألة الحرية وحرية الإرادة تتصدر المسائل التي أشغلت العقل الإنسان على امتداد العصور. هل أن الناس أحرار فيما يفعلونه؟ أم هم مجبرون على الفعل؟ أسئلة أشغلت عقل الإنسان.

إذا كان الإنسان حرا، فهل هذه الحرية مطلقة؟ أم هي حرية مقيدة؟ وإذا لم يكن حرا، فما هو القوة المسيطرة على الإنسان؟ ولمن تعود؟ أم أن هذا الوضع ناشئ من البنية النفسية للإنسان نفسه؟ أم هو مطلب من مطالب قانون الكائنات؟ وهل أن الإنسان مع الله سواء في تحقيق الأفعال التي يرغب في تنفيذها؟ أم هو بمفرده من يقوم بذلك؟ هل أن الإرادة والإختيار وفعل الإنسان يعود لله تعالى؟ فعلى مدى الوجود الإنساني تم البحث على أجوبة لهذه الأسئلة ومثيلاتها. بل ولم البحث جاريا عنها. لقد ظن بعض الفلاسفة أنه تمكن من إيجاد الحل للمسألة بقدر من توصله إليه عقله من التفكير. وبعض العلماء حاول إيضاح الحرية مرجحا بقاءه في إطار النصوص الدين الذي يؤمن به. فالكل أشار حسب قناعته الى أن ما توصل إليه هو الحل لمسألة الحرية مؤكدا على على خطأ الآخرين وأنهم لم يروا الحقيقة.

ولذلك فإن مصطلح الحرية ليس مصطلحا يمكن تأطيره في قالب معين من التعريف. وعلى ما قال بارثينون فإن الحرية شئ حسي يشعر به فحسب. ولهذا السبب لم يصدر الى يومنا هذا تعريفا مانعا جامعا . حسب مفهوم المناطقة . لمفهوم الحرية. وبهذا يكون لينكون لا يزال محقا فيما قاله حول عدم توصل العالم في أي وقت من الأوقات الى تعريف جامع مانع للحرية.

ولا يمكن القول أن ما أوضحه الماتريدي وعلماء الكلام حول الحرية . وإن بدى منسجما مع الغايات الأساسية للإسلام . أنه إيضاح يطمئن النفس الإنسانية. فكل انواع "المطلق" في الدين الإسلامي يعود لله تعالى كالقدرة المطلقة والعلم المطلق والخلق المطلق والإرادة المطلقة. والإنسان مخلوق يمتلك قوة وقدرة وإرادة وعلما. غير أن قدرته وقوته وإرادته وعلمه إضافية محدودة. تختلف من إنسان الى آخر. بينما علم الله وقدرته مطلقة ويستحيل عليه وضع القيود أمامه. فهو تعالى فاعل مختار.

وبما أن مطلق كل شئ يعود لله تعالى، فلا يمكن البتة التفكير في كون الإنسان حرا مطلقا. إذ كما بينّا آنفا أن الإسلام قد أوضح أنه أعطي للإنسان حرية جزئية. فهو يمتلك حرية داخل ما تم تحديده له من حدود أو إطار. والله تعالى هو الذي أعطى هذه الحرية الجزئية للإنسان. وإن استعمال هذه الحرية في الخير أو الشر بيد الإنسان نفسه. ولهذا السبب فإن الإنسان مسؤول عن تصرفاته.

وأخيرا نقول إن الفلاسفة والعلماء حاولوا إيجاد حل لمشكلة الحرية وفق الأجواء الثقافية السياسية والفكرية التي كانت تسود عهودهم.

فدافع كل فيلسوف عن رؤيته وحله. فبعضهم نظر الى المشكلة من باب كون حرية واقعة يعيشها الإنسان. وبعضهم رآها من باب الإيمان فقال أن الحرية هو تمكن الإنسان في إختيار أفعاله، بينما ذهب آخرون الى إنكار الله تعالى في سبيل توضيح حرية الإنسان.

المصادر العربية والتركية

ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني. *كتاب السنة*. تحقيق: محمد ناصر الدين الالباني. بيروت: المكتب الإسلامي ، 1980.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد. *كتاب المسايرة في علم الكلام*. الطبعة الأولى. القاهرة.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد. *المجروحين من المحدثين*. تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي. الرياض: دار الصميعي، 2000.

ابن رشد، أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد. *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1964.

ابن عدي، أبو أحمد بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. *تاريخ مدينة دمشق*، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر، 1995.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت، 1955.

أبو العباس، ثعلب. *شرح ديوان ديوان زهير بن أبي سلمى*. ط3. تحقيق: د. فخرالدين قباوة. دمشق: مكتبة هارون الرشيد، 1428هـ.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت. *الفقه الأكبر وشرحه للإمام ملا علي القاري*. مصر: دار الكتب العربية الكبرى.

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. *سنن أبي داود*. دار الرسالة العالمية، 2009.

الأشعري، أبو الحسن. *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع*. بيروت: 1953.

البغوي، أبو أحمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء. *شرح السنة*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويس. بيروت: المكتب الإسلامي، 1983.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. *السنن الكبرى*، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري. *المستدرك على الصحيحين*. تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

سعدالدين التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبدالله. *شرح العقائد النسفية*، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا. القاهرة، 1988.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. *المعجم الأوسط*. تحقيق: طارق بن عوض الله ومحسن الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، 1995.

عجلوني، إسماعيل بن محمد. *كشف الخفاء* . حلب.

القاضي، أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد, *المغني في أبواب التوحيد والعدل*. تحقيق: الدكتور عبدالحليم محمود وغيره، القاهرة: الدار المصرية.

القاضي، أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد. *شرح الأصول الخمسة*. ط3. تحقيق د. عبدالكريم عثمان. القاهرة، 1996.

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. *كتاب التوحيد*. إسطنبول: مكتبة الإرشاد.

معلوف، لويس وآخرون. *المنجد في اللغة والأعلام*. بيروت: دار المشرق، 1986.

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. *بحر الكلام*، دراسة وتحقيق: محمد السيد البرسيجي. الأردن: دار الفتح، 2014.

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. *تبصرة الأدلة في أصول الدين*. ط1. تحقيق محمد الأنور حامد عيسى. القاهرة، 2011.

Akbulut, Ahmet. *Allah"ın Takdiri Kulun Tedbiri*. AÜİFD (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi),Sayı 33. Ankara, 1992.

Akın, İlhan. *Temel Hak ve Özgürlükler*. İstanbul, 1971.

Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sinaya Göre Yaratma*. Ankara, 1974.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir, 1990.

Demir, Ömer-Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara, 1993.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*. 1984.

Friecdric, A. Hayek. *Özgürlük Yolu Hayek'in Sosyal Teorisi*. Trc. Atilla Yayla. Ankara: İş Bankası Yayını, 1994.

Kadri, H. Kazım. *Türk Lügati*. İstanbul, 1928.

Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. Ankara, 1981.

Meydan Larousse. *Sabah Gazetesi*. İstanbul, trz.

Mumcu, Ahmet. *Atatürk"ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*. Ankara, 1991.

Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara, 1990.

Özden, Mustafa. *Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Özel, İsmet. *Taşları Yemek Yasak*. İstanbul, 1986.

Şemsed'din Sami. *Kamus-i Türki*. İstanbul, 1992.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Matüridi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: MEB Yayını, 1992.

Yeni Türk Ansiklopedisi. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985.

Yeprem, M. Said. *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*. İstanbul: MÜİF Yayını,1984.

Arapça Kaynakların Latinizesi

Aclunî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-ḫafa*. Halep Tarihsiz.

Akbulut, Ahmet. *Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri*. AÜİFD,Sayı 33. Ankara, 1992.

Akın, İlhan. *Temel Hak ve Özgürlükler*. İstanbul, 1971.

Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sinaya Göre Yaratma*. Ankara, 1974.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir, 1990.

Demir, Ömer-Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara, 1993.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*. 1984.

Ebu Dâvût, Süleyman b. el-Eş'as el- Ezdî el-Sicistanî. *Sünenü Ebi Davut*. Dârü'r-risaleti'l-alemiyye, 2009.

Ebu Hanife, en-Numan b. Sabit. *el- Fıḳhu'l- Ekbar ve Şerḥihi li'l-İmam Molla A'li el-Ḳarî*. Mısır: Dârü'l-kutubi'l-arabiyyeti'l-kubra.

Ebu'l Abbas, Saleb. *Şerḥu Divanu Zuheyir b. Ebi Selma*. 3. Baskı. Tahkik: dr. Fahrettin Kabave. Dimaşk: Mektebetu Haruni'r-reşit, H. 1428.

el-Bağavî, Ebu Ahmed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed b. el- Feraa. *Şerḥu's-Sünne*. Tahkik: Şuayip el- Ernaut ve Züheyir eş- Şavis. Beyrut: el- Mektebü'l-islami, 1983.

el-Beyhakî, Ahmed b. el- Hüseyin b. Ali b. Musa. *es-Sünenü'l-Kubra*. Tahkik: Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâr'ül-kutubi'l-ilmiyye, 2003

el-Cevherî, Ebu Naṣr İsmail b. Hammad. *es-Siḥaḥ Tacu'l- Luğati ve Siḥaḥu'l-A'rabiyyeti*. Tahkik: Ahmed Abdülüafur Attar. Beyrut: Dâr'ül-melayin, 1987.

el-Eş'arî, Ebu'l- Hasan. *el-Lum'a fi'r- Reddi a'la Ehli'z- Zeyğı ve'l- Bide'a*. Beyrut: 1953.

el-Hâkim, Ebu Abdilaah Muhammet b. Abdullah en- Nisaburî. *el-Müstedrak a'lel-Saḥiḥayin*. Tahkik: Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâr'ül-kutubi'l-ilmiyye, 2002.

el-Kadî, Ebu'l- Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el- Muğnî fi Ebvabi't-Tevḥid ve'l-A'dl*. Tahkik: Dr. Abdülhalim Mahmud ve Diğerleri. Kahire: ed- Dârü'l-mısriyye, Tarihsiz.

el-Kadî, Ebu'l- Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerḥu'l-Usuli'l-Ḫamse*. 3. Baskı. Tahkik: Dr. Abdülkerim Osman. Kahire, 1996.

el-Maturîdi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitabü't -Tevḥid*. İstabul: İrşat Yayıncılık Tarihsiz.

en-Nesefî, Ebu'l- Muin Meymun b. Muhammed. *Baḥru'l-Kelam*. İnceleme ve Tahkik: Muhammed es- Seyid el- Birsicî. Ürdün: Dârü'l-feth, 2014.

en-Nesefî, Ebu'l- Muin Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edilleti fi Usulü'd-Din*. 1. Baskı. Tahkik: Muhammed el- Enver Hâmid İsa. Kahire 2011.

et-Tabaranî, Ebu-l Kasım Süleyman b. Ahmet b. Eyyüp. *el- Mu'cem el- Evsat*. Tahkik: Tarık b. Avadullah ve Muhsin el- Hüseynî. Kahire: Dâr'ül-haremeyin, 1995.

Friecdric, A. Hayek. *Özgürlük Yolu Hayek'in Sosyal Teorisi*. Trc. Atilla Yayla. Ankara: İş Bankası Yayını, 1994.

İbn Adiy, Ebu Ahmed b. Adiy el- Cürcanî. *el- Kamil fi Ḍuafi'r-Rical*. Tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâr'ül-kutubi'l-ilmiyye, 1997.

İbn Asakir, Ebu Kasım Ali b. el- Hasan b. Hibetullah. *Tariḫ'u Medinet'i Dimaşḳ*. Tahkik: Amr b. Gurama el- Amrî. Beyrut: Dâr'ül-fikr, 1995.

İbn Ebi Âsım, Ahmed b. Amr b. ed- Dahhâk b. Muhlit eş- Şeybanî. *Kitabü's- Sünne*. Tahkik: Muhammed Nâsıruddin el- Elbanî. Beyrut: el- Mekteb'ül-islamî, 1980.

İbn Hibban, Muhammed b. Hebban b. Ahmed. *El- Mecruḥin mine'l- Muḥaddisin*. Tahkik: Hamdi b. Abdülmecid es- Selefî. Riyad: Dâr'ül-asmai, 2000.

İbn Manzur, Muhammed b. Mukrim. *Lisan'ul-A'rab*. Beyrut, 1955.

İbn Rüşd, Ebi'l- Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Keşfu a'n Menahici'l-Edilleti fi A'kaidi'l-Milleti*. Beyrut: Dâr'ül-kutubi'l-ilmiyye, 1964.

İbnu'l- Humam, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *el- Müsayeretu fi İlmi'l-Kelam*. 1. Baskı, Kahire

Kadri, H. Kazım. *Türk Lügati*. İstanbul, 1928.

Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. Ankara, 1981.

M'aluf, Lüvis ve diğerleri. *el- Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lam*. Beyrut: Dâr'ül-meşrik, 1986.

Meydan Larousse. *Sabah Gazetesi*. İstanbul, trz.

Mumcu, Ahmet. *Atatürk"ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*. Ankara, 1991.

Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara, 1990.

Özden, Mustafa. *Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Özel, İsmet. *Taşları Yemek Yasak*. İstanbul, 1986.

Sadeddin el- Teftazanî, Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerḥu'l-A'kaidi'n-Nesefiyye*. Tahkik: Dr. Ahmet Hicazî es- Sakka. Kahire, 1988.

Şemsed'din Sami. *Kamus-i Türki*. İstanbul, 1992.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Matüridi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: MEB Yayını, 1992.

Yeni Türk Ansiklopedisi. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985.

Yeprem, M. Said. *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*. İstanbul: MÜİF Yayını,1984.