

The Human Immortality in Abū Manṣūr Maturīdī's View

Sayed Lotfollah Jalali¹

Received: 08/04/2020

Accepted: 30/04/2020

Abstract

Maturidiyya is an Islamic theological school attributed to Abū Manṣūr Muḥammad Māturīdī Samarqandī (d. 333 AH/944). It is an old and widely advocated Sunni theological school, particularly supported by Hanafī Muslims. Just like other Islamic sects, Maturidiyya believe in human immortality and posthumous life, which is a fundamental theological problem. An issue concerning afterlife is the problem of immortality and its arguments. In this paper, I deploy a descriptive-analytic method and consult the theological and exegetical work of Abū Manṣūr al-Māturīdī, as the founder of the Maturidiyya school, to consider his picture of the human immortality and his arguments. Māturīdī believes in human immortality as a soul-body composite in the afterlife, and in addition to transmitted evidence, he presents rational arguments for his position, although in the theological system of Maturidiyya as a rationalist school evidence for the human immortality tends to be transmitted, rather than rational, and indeed, certain Maturidis have subsumed issues concerning afterlife under the category of “what is heard” (*sam‘iyyāt*). Notwithstanding this, Abū Manṣūr Māturīdī deploys a general rationalist approach in his explication and interpretation of the transmitted evidence, providing certain rational arguments or at least rationalist accounts of the transmitted evidence.

Keywords

Immortality of the soul, posthumous life, Maturidiyya, Abū Manṣūr Māturīdī, transmitted evidence, rational argument.

1. Assistant professor, Al-Mustafa International University, Qom, Iran: sl.jalali@yahoo.com.

بررسی جاودانگی انسان از دیدگاه ابومنصور ماتریدی

سید لطف‌الله جلالی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰

چکیده

ماتریدیه، مذهب کلامی منسوب به ابومنصور محمد ماتریدی سمرقندی (م ۳۳۳ق)، از مذاهب کلامی کهن و گسترده اهل سنت است که در میان مسلمانان حنفی مذهب رایج است. ماتریدیان نیز همانند دیگر فرقه‌های اسلامی به جاودانگی انسان و حیات پس از مرگ که از مسائل بنیادین کلامی است باور دارند. یکی از موضوعات مربوط به حیات پس از مرگ، مسئله جاودانگی و نیز نوع استدلال‌های اقامه‌شده در این زمینه است. در این مقاله، به روش توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به آثار کلامی و تفسیری ابومنصور ماتریدی، در مقام بنیانگذار مذهب ماتریدیه، به بررسی این مسئله می‌پردازیم که وی چه تصویری از جاودانگی انسان ارائه داده و از چه استدلال‌هایی بهره برده است. ماتریدی به جاودانگی انسان به صورت ترکیبی از روح و جسم در آخرت باور دارد و در مقام استدلال، در کنار استدلال‌های نقلی، بیشتر از استدلال‌های عقلی بهره می‌برد؛ هرچند در منظومه کلامی ماتریدیه که جزو فرقه‌های عقل‌گرا شمرده می‌شود، در بحث از جاودانگی انسان، به طور عمده به استدلال‌های نقلی تمسک می‌شود و اساساً برخی از ماتریدیان مسائل مربوط به حیات پس از مرگ را «سمعیات» عنوان داده‌اند. با این حال، ابومنصور ماتریدی در تبیین و تفسیر این استدلال‌های نقلی، با درپیش گرفتن رویکرد کلی عقل‌گرایانه خود، برخی استدلال‌های عقلی نیز ارائه کرده یا دست کم به تبیین عقلی استدلال‌های نقلی پرداخته است.

کلیدواژه‌ها

جاودانگی نفس، حیات پس از مرگ، ماتریدیه، ابومنصور ماتریدی، استدلال نقلی، استدلال عقلی.

sl.jalali@yahoo.com

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

■ جلالی، سیدلطف‌الله. (۱۳۹۹). بررسی جاودانگی انسان از دیدگاه ابومنصور ماتریدی. فصلنامه نقدونظر،

Doi: 10.22081/jpt.2020.57327.1719

۲۵ (۹۸)، صص ۵۶-۸۱



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

مقدمه

«ماتریدیه» از مهم‌ترین، کهن‌ترین و گسترده‌ترین مذاهب کلامی اسلامی است که به ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی^۱ (متوفای ۳۳۳ق) نسبت می‌برد. ماتریدیه مذهب کلامی و اعتقادی غالب حنفیان اهل سنت است که در جهان کنونی، اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند. حنفیان در فقه از ابوحنیفه، نعمان بن ثابت کوفی (متوفای ۱۵۰ق)، فقیه مشهور عامه پیروی می‌کنند. غالب حنفیان در کلام و عقاید، پیرو ابومنصور ماتریدی‌اند. بر همین اساس، در میان توده‌ها و غیردانشمندان، ماتریدیه بیشتر با نام «اهل سنت و جماعت حنفی» شناخته می‌شود. ابوحنیفه افزون بر تأسیس مکتب فقهی در کوفه که شاگردانش، به‌ویژه محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲-۱۸۹ق) و قاضی ابویوسف یعقوب بن ابراهیم انصاری (۱۱۳-۱۸۲ق) آن را بسط دادند (وفاریشی، ۱۴۲۶ق، صص ۲۲۸-۲۲۹، ۲۳۱، ۳۳۵ و ۳۴۳-۳۴۵)، دارای دیدگاه‌های اعتقادی نیز بود (وفاریشی، ۱۴۲۶ق، صص ۲۳۳-۲۳۹؛ پاکتچی، ۱۳۷۲، صص ۳۸۳-۳۹۲؛ ابوزهره، بی‌تا، ص ۳۳۱؛ ابلاغ، ۱۴۰۷ق، صص ۵-۲۰). دیدگاه‌های اعتقادی او در اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم هجری به دست ابومنصور ماتریدی سامان یافت و در چارچوب یک منظومه و مذهب کلامی در آمد و از همین رو به عنوان مؤسس مکتب ماتریدیه شناخته شد.

پس از ابومنصور ماتریدی شاگردان و شاگردان شاگردان او اندیشه‌های وی را گسترانیدند و تا مدت‌ها از این مکتب، نه به عنوان ماتریدیه، بلکه بیشتر به «مکتب علمای سمرقند» یاد می‌شد (مادلونگ، ۱۳۷۵، صص ۳۷، ۴۵؛ جلالی، ۱۳۸۶، صص ۲۰-۳۵).

ابومنصور ماتریدی که زاده و پرورش‌یافته سمرقند بود، در اثر تلاش‌های علمی‌اش

۱. برای شرح حال وی نک: نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۱، صص ۳۵۸-۳۵۹؛ قرشی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، صص ۳۶۰-۳۶۱، رقم ۱۵۳۲؛ حاجی خلیفه، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۰، مدخل محمد بن محمد؛ لکنوی، بی‌تا، ص ۱۹۵؛ طاش کبری زاده، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۳۳، ۱۳۴؛ طاش کبری زاده، ۱۹۳۴م، ص ۵۹؛ بزدوی، ۱۳۸۳ق، صص ۲-۳؛ زرکلی، ۱۳۴۵ق، ج ۳، ص ۲۵، مدخل محمد بن محمد؛ بغدادی، ۱۹۵۱م، ج ۲، ص ۳۶؛ ابوطاهر سمرقندی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۶؛ سمرقندی، ۱۳۶۷، ص ۳۰؛ کحاله، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۶۹۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵؛ بیاضی، ۱۳۶۸ق، ص ۲۳؛ ماتریدی، بی‌تا، مقدمه، صص ۱-۵۰؛ المغربي، ۱۴۰۵ق، صص ۶-۱۷؛ الحریری، ۱۴۲۱ق، صص ۷۹-۱۱۴.





به امامت اهل سنت و جماعت حنفی در حوزه کلام نایل آمد. ماتریدیان برای وی شأنی عظیم و جایگاهی رفیع قایل‌اند و از وی کرامت‌هایی را نیز نقل کرده‌اند (نک: نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۱، صص ۳۵۸-۳۵۹؛ ابوطاهر سمرقندی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۶؛ سمرقندی، ۱۳۶۷، ص ۳۰؛ بزدوی، ۱۳۸۳ق، صص ۲-۳). ماتریدی شاگرد محمد بن مقاتل رازی (متوفای ۲۴۸ق)، قاضی ری، ابوبکر احمد بن اسحاق جوزجانی، ابونصر احمد بن عباس عیاضی سمرقندی، معروف به فقیه سمرقندی و نصیر (یا نصر) بن یحیی بلخی (متوفای ۲۶۸ق) بود که همگی از مهم‌ترین دانشمندان حنفی زمان خود و بی‌واسطه یا باواسطه از شاگردان ابوحنیفه بودند (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵؛ قرشی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۷، رقم ۱۱۶؛ نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۳۵۶؛ ابن الأثیر الجزری، ۱۴۱۴ق، مدخل عیاضی؛ لکنوی، بی‌تا، ص ۲۳؛ تمیمی داری، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۶۲، رقم ۲۰۶). ماتریدی شاگردان اثرگذاری نیز تربیت کرد که برخی از آنان که در کتاب‌های تراجم معرفی شده‌اند، عبارت‌اند از: ۱. قاضی ابوالقاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل، مشهور به حکیم سمرقندی (متوفای ۳۴۲ق)؛ ۲. ابومحمد، عبدالکریم بن موسی بن عیسی بزدوی (متوفای ۳۹۰ق)؛ ۳. ابوالحسن علی بن سعید رُستغُنئی (متوفای حدود ۳۵۰ق)؛ ۴. ابواحمد نصر بن ابی‌نصر احمد بن عباس عیاضی؛ ۵. ابو عبدالرحمن بن ابوليث سمرقندی.

ابومنصور ماتریدی به لحاظ دانش، بسیار فعال و در علوم مختلف صاحب‌نظر بوده است. او در دانش‌های گوناگون از جمله فقه، اصول، تفسیر، کلام و اخلاق آثاری دارد که بیشتر آنها از میان رفته و تنها سه اثر مهم کتاب التوحید (در کلام استدلالی)، تأویلات اهل السنّة (در تفسیر قرآن کریم) و پندنامه (در اخلاق و مواعظ) از آنها باقی مانده است.

۱. رویکردهای متفاوت در جاودانگی

مسئله سرنوشت نهایی انسان، از دیرباز مورد توجه انسان‌ها بوده و اندیشمندان مکتب‌های گوناگون و مذاهب و ادیان مختلف درباره آن بحث کرده‌اند. بسیاری از دانشمندان به این پرسش‌ها پرداخته‌اند که آیا تمام سرنوشت انسان در همین زندگی دنیوی خلاصه می‌شود یا اینکه پس از مرگ نیز ادامه خواهد یافت و اینکه در صورت ادامه داشتن، آن حیات چگونه خواهد بود. در پاسخ به این پرسش‌ها، دیدگاه‌های مختلفی در طول تاریخ

شکل گرفته است که به ظاهر پاره‌ای از آنها در نتیجه تأملات متفکران به دست آمده است و برخی دیگر برخاسته از آموزه‌های وحیانی ادیان است و دسته‌ای دیگر نیز جنبه اسطوره‌ای دارد.

قرآن کریم بر اصل بقای انسان پس از مرگ، بسیار تأکید ورزیده و باور به حیات پس از مرگ، از اصول آموزه‌های اسلامی به شمار می‌رود؛ از این رو با چشم‌پوشی از پاره‌ای دیدگاه‌های خاص که به فناپذیری انسان، حتی پس از حیات اخروی باور داشته‌اند،^۱ غالب جریان‌های کلامی مسلمانان از جمله ماتریدیه، بر اصل جاودانگی انسان و حیات ابدی پس از مرگ باور دارند. با این وصف، بسته به اینکه متفکران پیرو کدام مذهب، مکتب یا جریان فکری بوده باشند، در تفسیر و تبیین آن و نیز نوع استدلال‌هایی که برای آن اقامه کرده‌اند، راه‌های متفاوتی پیموده‌اند که در این مجال، به تبیین دیدگاه ابومنصور ماتریدی خواهیم پرداخت.

دو رویکرد اثرگذار در این بحث، رویکرد فلسفی و رویکرد کلامی است که چه‌بسا رویکرد فلسفی به نظریه جاودانگی نفس منتهی شود و رویکرد کلامی نیز از مسئله معاد و حیات پس از مرگ سر در آورد. با این حال، در درون رویکرد کلامی نیز دیدگاه‌ها همواره یکسان نیستند. دیدگاه‌های عمده متکلمان، به‌ویژه متکلمان متقدم از فنای انسان به شمول نفس و بدن و سپس حیات مجدد او در برزخ یا رستاخیز حکایت دارند؛ در حالی که برخی از متکلمان، به‌ویژه متکلمان متأخر که در دوران اثرپذیری کلام از فلسفه، یعنی از سده هفتم هجری به این سو می‌زیسته‌اند، بر این باورند که با مرگ انسان، نفس یا روح از بدن جدا شده و باقی می‌ماند؛ ولی جسم و بدن او فانی شده و سپس در عالم آخرت، همان بدن یا بدنی مانند آن، بار دیگر احیا می‌شود و با افاضه مجدد نفس یا روح بدان، زندگی دوباره آغاز می‌شود.

۱. برای مثال، ابومنصور ماتریدی و دیگرانی، از جهنم بن صفوان سمرقندی (م ۱۲۸ق)، متکلم مشهور و جبرگرای قرن دوم هجری، روایت کرده‌اند که وی به فناپذیری همه چیز به جز خداوند متعال، از جمله به فناپذیری بهشت و جهنم و اهل آن‌ها باور داشته است (نک: ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۵ و ج ۱۰، ص ۴۵۱؛ شهرستانی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، صص ۸۷-۸۸؛ اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۷۹).





بنا بر آنچه گذشت، در می‌یابیم که بحث جاودانگی انسان با مسئله حیات پس از مرگ یا معاد ارتباط نزدیکی دارد و در رویکرد کلامی، جاودانگی انسان دقیقاً در چارچوب مسئله حیات پس از مرگ یا همان مسئله معاد بحث می‌شود. ماتریدیان نیز به مثابه پیروان یک مذهب کلامی، به بحث معاد و حیات پس از مرگ پرداخته‌اند و دیدگاه‌های آنان درباره جاودانگی نفس، در ضمن مباحث مربوط به عالم برزخ و قبر و نیز مبحث معاد، قیامت، بهشت و جهنم، به‌ویژه در بحث خلود در بهشت یا جهنم قابل پی‌گیری است؛ از این رو برای بررسی دیدگاه ابومنصور ماتریدی در این زمینه، لازم است دیدگاه‌های وی در مباحث مربوط به حیات پس از مرگ، عالم برزخ، عالم آخرت و ثواب و عقاب در برزخ و آخرت بررسی شود. حتی به نظر می‌رسد برای بررسی دقیق‌تر مسئله و دست‌یافتن به دیدگاه خاص او، به‌اختصار باید به خود انسان و حقیقت مرگ و انواع آن نیز توجه شود.

۲. تصویر ماتریدی از مسئله جاودانگی انسان

اصل اعتقاد به جاودانگی و رستاخیز، از عقاید مسلم ماتریدی است و سخن، بیشتر در کیفیت و جزئیات مربوط به آن است؛ بنابراین پیش از آنکه به استدلال‌های او درباره جاودانگی انسان پردازیم، لازم است نخست تصویر وی از جاودانگی انسان را به دست آوریم. با عنایت به مطالب پیش گفته، مسئله جاودانگی انسان از دیدگاه ماتریدی نیز در قالب مسئله حیات پس از مرگ و مسائل مربوط به برزخ و قیامت قابل تصویر است. جاودانگی انسان در باور او به صورت حیات مجدد پس از مرگ تفسیر می‌شود. وی معتقد است که انسان در انتهای زندگی دنیوی، حیات خود را از دست می‌دهد و سپس برای زندگی اخروی از نو زنده می‌شود. این زندگی نو، با زنده شدن بدن و دمیده شدن دوباره روح بدان تحقق می‌یابد. این زندگی مجدد جاودانه است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۳۳۴). به هر حال، برای ترسیم دقیق تصویر ماتریدی از مسئله جاودانگی نفس، لازم است به بررسی نوع نگاه وی درباره انسان و چستی او و نیز رابطه روح و جسد با یکدیگر پردازیم و سپس روشن سازیم که مرگ و حقیقت آن و نیز برزخ و حیات برزخی از

دید ماتریدی چیست و در رستاخیز چه رویدادهایی رخ خواهد داد تا انسان به جاودانگی برسد.

۲-۱. انسان: نفس، روح و جسد

نکته تعیین کننده در بحث جاودانگی انسان، روشن ساختن حقیقت انسان و عناصر مهم تشکیل دهنده اوست. ابومنصور ماتریدی معمولاً مفاهیم مورد بحث خود را تعریف نکرده و به فهم متعارف وا می‌نهد. بر همین اساس، در بحث از انسان نیز به تعریف انسان نمی‌پردازد؛ ولی می‌توان از لابلای مباحث او به حقیقت انسان دست یافت.

از مباحث تفسیری ماتریدی می‌توان دریافت که او انسان را ترکیبی از نفس و روح و جسم می‌داند و بر این باور است که انسان همین مرکبی است که دارای هیئتی خاص با اعضا و جوارحی چون دست و پا، سر و صورت، چشم، مو، ... و البته نفس و روح است. ماتریدی در تفسیر آیه «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ؛ آن‌گاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم، پس آن علقه را [به صورت] مضغه گردانیدیم و آن‌گاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم. سپس استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آن‌گاه [جنین را در] آفرینشی دیگر پدید آوردیم» (مؤمنون، ۱۴)، بر این باور است که تعبیر «أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» بر مجموعه ترکیب اعضا و جوارح، نفخ روح، رویدن مو و مانند آن دلالت دارد تا این ترکیب «انسان» شود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۴۵۳). این سخن بدین معناست که از منظر وی، انسان همین موجود با هیئت مخصوص است که البته هم جسم و بدن دارد و هم نفس و روح.

به بیان دیگر، ابومنصور ماتریدی جسد انسان را متمایز از روح او و هر دو را متمایز از نفس او می‌داند. از منظر ماتریدی روح و نفس دو چیزند. روح مایه حیات و نفس مبدأ درک است. وی در ذیل آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَمَاتِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى؛ خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند و [نیز] روحی را که در [موقع] خوابش نمرده است





[قبض می‌کند]، پس آن [نفسی] را که مرگ را بر او واجب کرده نگاه می‌دارد و آن دیگر [نفس‌ها] را تا هنگامی معین [به سوی زندگی دنیا] بازپس می‌فرستد» (زمر، ۴۲)، توضیح می‌دهد که خداوند در اجساد هم نفس و هم روح قرار داده است که اجساد را در حالت خواب، بر همان هیئت پیش از خواب، زنده نگه می‌دارد که اثر مرگ بر آن نیست؛ اما چیزی را درک نمی‌کند، نمی‌شنود، نمی‌بیند، تعقلی ندارد؛ ولی آثار حیات را دارد.

ماتریدی این امر را دلیل بر جدایی نفس و روح می‌داند و بر این باور است که در حالت خواب، چیزی از بدن خارج شده است که با آن می‌توانست اشیا را درک کند که همان نفس است و چیزی در آن باقی مانده است که به واسطه آن به حیات خود ادامه می‌دهد که همان روح است. نتیجه اینکه آنچه مایه حیات است، غیر از آن چیزی است که مبدأ درک است و این دو از هم جدایند^۱ (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۶۸۶-۶۸۷؛ و نیز نک: ج ۷، ص ۴۹۹). بر این اساس، می‌توان گفت که از منظر ماتریدی نفس مبدأ درک و روح مبدأ حیات است؛ یعنی تفاوت آن دو از راه اثر هر یک بر ما آشکار می‌شود که اثر نفس درک و اثر روح حیات است. در عین حال ماتریدی در جایی دیگر از تفسیر خود، از دو روح سخن می‌گوید که یکی مبدأ درک و دیگری مبدأ حیات است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۶۸۶-۶۸۷).^۲

با این حال، ابو منصور ماتریدی هیچ‌گاه تعریفی از نفس و روح به دست نداده است؛ جز اینکه در دو جا از تفسیرش با اشاره‌ای گذرا به ماهیت روح و بدون هیچ‌گونه توضیحی، آن را نوعی «ریح» دانسته است؛ یعنی همچون باد که در همه جا منتشر می‌شود، روح نیز در تمام بدن انتشار دارد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۱۲۷؛ ج ۱۰، صص ۱۷۳-۱۷۴).

۱. «ثم علی هذا جائز ان یكون ما ذکر من عذاب القبر أنه إنما یكون علی تلذذ الانفس الدراکه، لا علی الروح» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۶۸۶-۶۸۷)؛ «او ان یكون عذاب القبر علی النفس الروحانی الدراک الذی یخرج فی حال النوم، لیس علی روح الحیاة» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۴۹۹).

۲. «فجائز ان یكون عذاب القبر علی هذا السبیل علی الروح التی بها یدرک الاشیاء، لا علی روح الحیاة التی بها یحیا».

۲-۲. مرگ و حقیقت آن

نکته اثرگذار دیگر برای تکمیل تصویر ماتریدی از جاودانگی، تبیین مرگ و حقیقت آن است، ولی چون وی تعریفی از مرگ ارائه نمی‌دهد، دست یافتن به برداشتی روشن از مرگ و ماهیت آن از منظر ماتریدی چندان آسان نیست. از ظاهر برخی عبارتهای ماتریدی، چنین بر می‌آید که وی مرگ را فنا و نابودی می‌داند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، صص ۵۵۲-۵۵۴؛ ج ۶، ص ۸؛ ج ۹، صص ۵۲۷-۵۲۹) که این فنا و نابودی در اثر جدا شدن آنچه که مایه حیات است، رخ می‌دهد. پیش‌تر بیان شد که ماتریدی روح را مبدأ و منبع حیات می‌داند و مادام که این روح در بدن انتشار داشته باشد، زندگی باقی است؛ ولی هرگاه جسد از هم بپاشد یا روح از آن جدا شود، مرگ رخ می‌دهد که این مرگ همان فنا و نابودی آن امر مرکب است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۶۸۶-۶۸۷). البته باید توجه داشت که این فنا و نابودی، فناى مطلق نیست و با فناى فقدان اولیه پیش از آفرینش متمایز است.

به نظر می‌رسد بر این اساس دیدگاه ماتریدی درباره مرگ را می‌توان این گونه استنباط کرد که این فنا، فناى امر مرکب است که تنها ترکیب خود را از دست داده و البته اجزای آن باقی است؛ بنابراین آن‌گاه که خداوند از طریق فرشته مرگ، روح را از بدن به نحو تام و تمام اخذ کند، مرگ رخ می‌دهد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۳۳۴)؛ بنابراین مرگ نابودی است؛ اما این نابودی ابدی و مطلق نیست و انسان از رهگذر حیات مجدد به جاودانگی دست می‌یابد.

۲-۳. حیات برزخی

در عین حال که ماتریدی مرگ را نابودی و فنا می‌داند، معتقد است که انسان در عالم قبر نیز عذاب می‌شود یا می‌تواند از لذت‌هایی بهره‌مند باشد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۶۸۷؛ ج ۷، ص ۴۹۹؛ نیز نک: نسفی، ۲۰۰۳م، ج ۲، صص ۳۶۴-۳۶۶؛ نسفی، ۱۴۲۱ق، صص ۲۴۹-۲۵۳). آشکار است که درک عذاب یا لذت، فرع بر داشتن نوعی حیات است و بدون حیات، درک عذاب یا لذت بی‌معناست.





پرسش قابل طرح در اینجا آن است که چگونه می‌توان میان این دو دیدگاه جمع کرد؟ آیا ماتریدی مرگ را نابودی نمی‌داند یا اینکه واقعاً به حیات برزخی باور ندارد؟ در پاسخ باید گفت که بدون تردید از دیدگاه ماتریدی، مرگ در حقیقت فنا و نابودی است؛ اما در پاسخ به این پرسش که این فنا و نابودی چگونه با حیات برزخی سازگار است، در قالب یک فرضیه می‌توان گفت که به احتمال از منظر وی، انسان پس از مرگ، بار دیگر در قبر به حیاتی متناسب با آن دست می‌یابد؛ اما سخنان ماتریدی در تأیید این فرضیه چندان روشن نیست. ابومنصور ماتریدی در حالی که از یک سو وجود عذاب قبر را می‌پذیرد، از سویی دیگر حیات برزخی را نه آشکارا پذیرفته و نه آن را رد کرده است؛ هرچند که سخنان او به نفی حیات برزخی گرایش بیشتری دارد. البته شارحان مکتب او، از جمله ابومعین نسفی به نوعی حیات برزخی تصریح دارند.

ابومنصور ماتریدی در تفسیر آیه «وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ، النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ؛ پس خدا او را از عواقب سوء آنچه نیرنگ می‌کردند حمایت فرمود و فرعونیان را عذاب سخت فرو گرفت. اکنون هر صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند و روزی که رستاخیز بر پا شود، [فریاد می‌رسد که] فرعونیان را در سخت‌ترین [انواع] عذاب درآورید» (غافر، ۴۵-۴۶)، در عین حال که نظریه حیات برزخی و وجود نوعی حیات در قبر را که بتواند محملی برای عذاب قبر باشد رد نمی‌کند، احتمال می‌دهد که عرضه آتش بر آل فرعون پیش از قیامت، یعنی پیش از ورود به دوزخ باشد که به عذاب قبر و حیات متناسب با آن نیازی نباشد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۳۳)؛ همچنان که وی در موارد دیگر، عذاب قبر را نه مرتبط با حیات برزخی، بلکه مرتبط با نفس می‌داند که می‌تواند متحمل عذاب شود و آن را درک کند؛ بدین معنا که در عذاب قبر، روح و جسد شاهد هیچ‌گونه عذاب یا لذتی نباشد و تنها نفس که خداوند آن را برگرفته و دور از روح و جسد است، متحمل عذاب باشد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۴۹۹؛ ج ۸، ص ۶۸۷).

این دیدگاه ماتریدی، بر تمایز میان روح از نفس و نیز تمایز درک از حیات مبتنی است. در راستای تمایز عناصر سه‌گانه جسد، نفس و روح، وی بر این باور است که نفس

وظیفه درک دارد و وظیفه روح نیز مبدئیت برای حیات است؛ بنابراین بدون اینکه حیاتی در عالم برزخ وجود داشته باشد، نفس که کاملاً جدای از بدن و روح است و کار درک را بر عهده دارد، می‌تواند برخوردار از نعمت و لذت یا گرفتار رنج و عذاب باشد. بر همین اساس، ماتریدی با مقایسه نفس در هنگام خواب و مرگ، این احتمال را مطرح می‌سازد که همان‌گونه که در خواب نفس قادر است عذاب یا لذت را درک کند، در موت نیز نفس می‌تواند این عذاب یا لذت را دریابد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۵۲۸).

البته ابو معین نسفی، شارح برجسته مکتب ماتریدی، تفکیک میان درک و حیات را نمی‌پذیرد. نسفی با تأکید بر اصل وجود عذاب قبر، بر این باور است که حیات از شرایط علم و درک است. در جایی علم و درک معنا خواهد داشت که حیاتی وجود داشته باشد؛ بنابراین وی تأکید دارد که رنج‌بردن و لذت‌بردن بدون علم و درک امکان ندارد و علم و درک نیز بدون حیات ممکن نیست (نسفی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۹). نسفی مدعی است که ماتریدی نیز ضمن پذیرش وجود عذاب قبر، به صراحت حیات را شرط وجود عذاب می‌دانسته و در اعاده روح به میت در قبر توقف کرده است (نسفی، ۲۰۰۳م، ج ۲، ص ۳۶۶)؛ هرچند در آثار موجود ماتریدی چنین تصریحی را نمی‌توان یافت.

یکی از مهم‌ترین مواردی که معمولاً متکلمان و مفسران برای حیات برزخی بر می‌شمارند، حیات شهیدان است که در آیات ۱۶۹-۱۷۱ سوره آل عمران بدان اشاره شده است.^۱ هرچند ماتریدی اقوالی از مفسران نخستین، به‌ویژه حسن بصری را در ذیل این آیات و نیز در ذیل آیه ۱۵۴ سوره بقره،^۲ درباره حیات برزخی شهیدان نقل کرده است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، صص ۵۹۵-۵۹۶؛ ج ۲، صص ۵۲۸-۵۳۰)، خود تصریحی بدان ندارد. وی در این دو مورد که آیات به‌روشنی از حیات شهیدان سخن می‌گوید، موضعی آشکار اتخاذ نکرده است؛ هرچند به‌ظاهر گرایش به این دارد که حیات حقیقی را برای

۱. «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَوِّقُونَ، فَرَجِحَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۱۷۱).

۲. «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره، ۱۵۴).





شهیدان در برزخ نپذیرد. شاهد اینکه وی در موضعی دیگر به اختصار از مرگ حقیقی شهیدان و حیات تشریفی آنان سخن می‌گوید و آنها را در حقیقت مردگانی می‌داند که از باب کرامت الهی برای آنان و نیز به دلیل منزلتی که نزد خدا دارند، خداوند آنان را «زنده نزد خود» دانسته است^۱ (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۳۵۴).

۲-۴. حیات مجدد اخروی و مسئله رستاخیز

نکته چهارم در ترسیم مسئله جاودانگی از دیدگاه ماتریدی، مسئله حیات مجدد اخروی و مسئله رستاخیز است که نسبت به سه نکته پیشین، اهمیت افزون‌تری دارد. ماتریدی همچون دیگر متکلمان به حیات پس از مرگ باور دارد و این حیات پس از مرگ را در سرای آخرت و به شکل رستاخیز می‌داند که در نهایت به جاودانگی در بهشت و جهنم می‌انجامد.

از منظر ماتریدی، اساساً آفرینش انسان در این دنیا برای این دنیا نیست؛ وگرنه این آفرینش برای نابودی و فنا و در نتیجه بیهوده خواهد بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۹). از دیدگاه او آفرینش انسان در این دنیا برای زندگی در سرای آخرت است که با زنده‌شدن دوباره انسان شکل می‌گیرد. به باور ماتریدی عناصر سه‌گانه انسان که در اثر مرگ از هم جدا شده‌اند، دوباره در رستاخیز با هم ترکیب می‌شوند و آنجا احیای مجدد انسان رخ می‌دهد. از دیدگاه ماتریدی، رستاخیز، جسمانی - روحانی است؛ یعنی بدنی که در این دنیا وجود داشته اما متلاشی شده و از میان رفته است، دوباره جمع می‌شود و همان بدن دنیوی در رستاخیز دوباره شکل می‌گیرد و همان نفس و روحی که در دنیا به آن بدن تعلق داشت، دوباره به همان بدن اخروی دمیده می‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۹۱ و ج ۱۰، صص ۳۳۶-۳۳۸) و مرگ که در حقیقت میان اجزای انسان فاصله انداخته بود، جای خود را به حیات دوباره می‌دهد و رستاخیز، اعاده بعد از فانی ساختن است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۸).

۱. «... لأنه ذكر الشهداء احياء عنده، وإن كانوا في الحقيقة موتى؛ لفضل الكرامة لهم والمنزلة عند الله».

۳. جاودانگی اخروی (در بهشت یا جهنم)

زندگی دنیایی، برزخ و نیز رستاخیز در حقیقت مراحل تطوری است که از رهگذر آن انسان به حیات آخرتی راه می‌یابد و در سرای آخرت به جاودانگی می‌رسد. از نظر ماتریدی، انسان در سرای آخرت به زندگی ابدی دست خواهد یافت؛ اما این ابدی بودن و جاودانگی برای همه انسان‌ها یکسان نیست؛ بلکه در نهایت انسان‌ها به دو دسته اهل بهشت یا اهل جهنم تقسیم می‌شوند. بهشتیان در بهشت جاودانه هستند و دوزخیان در دوزخ. او بر این باور است که جاودانگی اخروی زوال‌ناپذیر است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۲۵۸). وی در مواضع بسیاری از تفسیرش به موضوع جاودانگی پرداخته و معتقد است که بقای در سرای آخرت اساساً مقصود اصلی آفرینش است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، صص ۳۷۵-۳۷۶) و اگر انسان در سرای آخرت جاودانه نباشد، آفرینش با هدف فنا خواهد بود که کاری بیهوده است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۹).

درباره جاودانگی بهشتیان و بهشت، ماتریدی بر این باور است که بهشت و نعمت‌های آن ابدی است و بهشتیان نیز در آن جاودانه خواهند بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۶؛ ج ۵، ص ۳۲۰). وی تأکید دارد که جاودانگی در بهشت به این جهت است که در آنجا مرگی وجود ندارد تا حیات بهشتیان را تهدید کند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۲۱۴). در عین حال ماتریدی این جاودانگی را در نتیجه رحمت الهی و فضل او می‌داند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۳۸۶) و بر این باور است که گرچه بهشتیان در اثر ایمان و اعمال صالح وارد بهشت شده‌اند، این ایمان و عمل صالح او سپاس کوچک‌ترین نعمت‌های او نیز به شمار نمی‌آید؛ از این رو جاودانگی و برخوردارگی ابدی از بهشت و نعمت‌های آن در اثر رحمت و فضل الهی است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۵۳۱) و چنان نیست که بهشتیان، حقی بر خداوند متعال داشته باشند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۲۵۵).

ماتریدی دوزخ و عذاب‌های آن را نیز ابدی و دوزخیان را در آن جاودانه می‌داند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، صص ۴۲۳-۴۲۴؛ ج ۶، صص ۵۱، ۱۳۱، ۱۸۴) و می‌گوید همان‌گونه که مؤمنان در بهشت جاودانه‌اند، کافران و منافقان نیز در جهنم جاویدان خواهند بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، صص ۴۲۳-۴۲۴؛ ج ۶، ص ۱۳۱؛ ج ۹، ص ۶۰۱).





از دیدگاه ابومنصور ماتریدی، جاودانگی در بهشت و دوزخ، به انسان مرکب از نفس، روح و بدن تعلق می‌گیرد و چنین نیست که جاودانگی ویژه روح انسان باشد و بدن جاودانه نباشد. بر این اساس، وی بر جاودانگی نفس، روح و بدن و انسان مرکب از هر سه اصرار می‌ورزد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، صص ۳۳۶-۳۳۷)؛ بنابراین از دیدگاه ماتریدی، انسان موجودی جاودانه است و این جاودانگی به همه انسان‌ها تعلق می‌گیرد. هم مؤمنان در بهشت جاودانه‌اند و هم کافران و منافقان در جهنم جاودانه‌اند. با این تفاوت که کسی از اهل بهشت هرگز از آن اخراج نمی‌شود؛ ولی همه اهل دوزخ در دوزخ جاودانه نیستند؛ بلکه دوزخیان دو دسته‌اند: دوزخیان کافر و منافق که در دوزخ جاودانه‌اند و دوزخیان مؤمن، اما گنهکار که حد اکثر به اندازه گناه خود در دوزخ خواهند بود و زندگی جاودانه آنان در بهشت ادامه خواهد یافت (ماتریدی، ۱۴۲۲ق، صص ۴۵۰-۴۶۰). گرچه ابومنصور ماتریدی درباره مؤمن مرتکب گناه کبیره بر این باور است که سرانجام او در بهشت جاودانه خواهد بود؛ اما اینکه او برای مجازات گناه خود به دوزخ خواهد رفت یا نه، مجازات او را امری حتمی نمی‌داند و بر این باور است که او تحت مشیت الهی قرار دارد که اگر خداوند بخواهد او را عفو فرماید و پیش از ورودش به دوزخ، یکسره به بهشت جاودانگی روانه سازد یا اینکه او را حد اکثر به اندازه گناهی که مرتکب شده است، در دوزخ مجازات کند و سپس به بهشت وارد سازد (ماتریدی، ۱۴۲۲ق، صص ۴۵۰-۴۶۰؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۰۱).

۴. استدلال‌های ابومنصور ماتریدی برای اثبات جاودانگی

برای اثبات جاودانگی انسان در حیات اخروی، با رویکرد کلامی، به طور معمول دو گونه استدلال عقلی و نقلی وجود دارد که اغلب متکلمان از هر دو نوع استدلال بهره می‌گیرند؛ ولی با توجه به نوع رویکرد عقل‌گرایی یا نقل‌گرایی در یک مدرسه کلامی، چه بسا یکی از دو نوع استدلال‌ها چیرگی بیشتری داشته باشد؛ از همین رو پیش از تبیین استدلال‌های ماتریدی در این باب، باید رویکرد عقلی یا نقلی وی را روشن سازیم. به‌رغم این حقیقت که رویکرد کلی و اصلی مذهب ماتریدیه، عقل‌گرایی است، در

مباحث مربوط به حیات پس از مرگ، از جمله در مسئله جاودانگی، غالب ماتریدیان نقل‌گرا هستند و بیشتر از استدلال‌های نقلی بهره می‌گیرند؛ به گونه‌ای که اساساً برخی از ماتریدیان، کل مباحث مربوط به حیات پس از مرگ را «سمعیات» نامیده‌اند (ابن‌همام، بی‌تا، ص ۱۴۰)؛ از این رو استدلال‌های ماتریدیان در باب جاودانگی نیز به طور عمده بر آیات و روایات مبتنی است. با این حال، چنانکه خواهیم دید آنان در تبیین مباحث خود از استدلال‌های عقلی نیز بهره می‌گیرند.

ابومنصور ماتریدی اساس مباحث خود در مسئله جاودانگی در بهشت و جهنم را بر اساس نصوص دینی، به‌ویژه آیات قرآنی استوار ساخته و البته در تبیین آن از استدلال‌های عقلی نیز بهره برده است. در اندیشه او، در مسئله جاودانگی اخروی، پیوندی وثیق میان عقل و نقل وجود دارد و هرگز میان آن دو اختلافی وجود ندارد. در اصل مبنای نصوص دینی، وی از سویی تصریح دارد که در مسائل معاد، تنها طریقی استوار، نصوص دینی است و حتی در آغاز تفسیر مسائل قرآنی معاد نیز تصریح دارد که به هیچ تفسیری کردن نخواهد نهاد، مگر اینکه تفسیر آن از سوی پیامبر خدا ﷺ ثابت شود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، صص ۱۴۰-۱۴۱)؛ چنانکه تصریح دارد که اصل لزوم رستاخیز و حیات پس از مرگ، هم با دلیل عقلی و هم از رهگذر اخبار پیامبران آشکار می‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۵۰۴).

با توجه به این امر، افزون بر استدلال ماتریدی به نصوص دینی بسیار در اثبات جاودانگی اخروی انسان، وی استدلال‌هایی نیز بر جاودانگی اخروی انسان یا رستاخیز و حیات پس از مرگ و یا برخورداری انسان از نعمت جاودانه یا عذاب ابدی در قیامت ارائه کرده که بیشتر این استدلال‌ها نیز برگرفته از قرآن است. این استدلال‌ها صورت عقلی دارند و می‌توان آنها را استدلال‌های عقلی یا دست‌کم تبیین‌های عقلی از نصوص دینی بر شمرده؛ به بیان دیگر، برخی از مهم‌ترین مقدمات این استدلال‌ها برگرفته از آیات قرآنی است و از این رو می‌توان آن را تبیین عقلانی از نصوص دینی دانست. درعین حال باید توجه داشت که این استدلال‌ها یا تبیین‌ها به لحاظ شمول و دلالت یکسان نیستند. برخی از این استدلال‌ها فراگیرند و شامل همه انسان‌ها می‌شوند. برخی از آنها به





جاودانگی مؤمنان و برخی دیگر به اصل جاودانگی نظر دارند و بعضی از آنها نیز بر رستاخیز و حیات پس از مرگ و جاودانگی اخروی دلالت دارند.

۴-۱. استدلال بر جاودانگی اخروی از باب حکمت

یکی از استدلال‌هایی که ماتریدی به تکرار بدان تمسک می‌جوید، استدلال بر جاودانگی از باب حکمت است. ماتریدی این استدلال را برآمده از عقل برمی‌شمارد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۵۰۴)، بر این باور است که اگر انسان موجودی فانی باشد، بر خلاف حکمت الهی خواهد بود. مفاد این استدلال که ماتریدی بارها در تفسیر خود بدان پرداخته، این است که ایجاد عالم و انسان در صورتی که با مرگ از میان برود و نابود شود، ایجاد به هدف فنا و نابودی و دور از حکمت و تهی از عاقبت حمیده است؛ از این رو حکمت الهی مستلزم حیات پس از مرگ و رستاخیز انسان و جاودانگی اوست (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۵۰۴؛ ج ۷، ص ۱۱۸، ۱۷۱، ۴۵۸، ۴۸۶؛ ج ۹، ص ۲۰۸-۲۰۹).

ماتریدی در تبیین این استدلال توضیح می‌دهد که اولاً هر یک از پدیده‌های عالم مشتمل بر حکمت‌های شگفت و دارای احکام و اتقان است که بر حکمت مبدع و خالق آن دلالت دارند؛ ثانیاً همین پدیده‌ها دلالت دارند که صرفاً برای نابودی ساخته نشده‌اند؛ بلکه برای اهدافی ساخته شده‌اند که اگر تهی از آن هدف‌ها باشند، آفرینش آنها عبث و سفاهت خواهد بود؛ بنابراین امکان ندارد که خدای حکیم با داشتن صفت حکمت، جهان و انسان را تنها برای مرگ و فنا آفریده باشد؛ زیرا انجام یک کار با هدف نابودی محض از سوی حکیمی از حکیمان بشر، او را از مقتضای حکمت خارج ساخته و بر سفاهت صاحب فعل دلالت خواهد داشت؛ از این رو ماتریدی نتیجه می‌گیرد که آفرینش کل انسان و جهان که حکمت حکیمان بشری، جزئی از آن است، سزاوارتر به این است که صرفاً برای فنا ساخته نشده باشد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۵۲؛ نیز نک: ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۱۳۹؛ ج ۹، ص ۵۲۸؛ ج ۱۰، صص ۳۳۶، ۳۵۹، ۴۲۶، ۴۴۵، ۴۴۷). وی تأکید می‌کند که انجام دادن فعل برای هلاکت و نابودی، داخل در حکمت نیست؛ بنابراین امور فانی مقصود نیست و آنچه مقصود حکیم است، وجه بقاست. پس جاودانگی و بقا و سرای باقی، مقصود است

(ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۵۸). ماتریدی هدف جهان هستی را نفع رساندن به انسان دانسته و بر این باور است که عالم برای انسان است و اگر انسان فانی باشد، نقض حکمت خواهد بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۵۶۰).

۴-۲. استدلال بر جاودانگی از باب ابدی بودن عقیده و مذهب

یکی از استدلال‌هایی که ماتریدی بر آن تأکید دارد، استدلال بر جاودانگی اخروی انسان و نیز جاودانگی برخورداری او از نعمت در بهشت یا عذاب در جهنم، از باب ابدی بودن عقیده و مذهب است. این استدلال که به ظاهر از نوآوری‌های ابومنصور ماتریدی است، در حقیقت پاسخی است به این پرسش که چرا انسان باید از بهشت جاودانه برخوردار یا در دوزخ جاودانه گرفتار باشد، با وجود اینکه زندگی و اعمال انسان در دنیا کوتاه و موقت بوده است. ماتریدی استدلال می‌ورزد که خلود در نعمت‌های جاودانه بهشتی یا خلود در گرفتاری‌های جاودانه جهنمی، در اثر عقیده و مذهب است. عقیده و مذهب، اموری ابدی‌اند که انسان‌ها به نحو جاودانه بدان اعتقاد می‌ورزند؛ به بیان دیگر، امور اعتقادی از دیدگاه صاحبان آنها ابدی هستند و بنابراین نتیجه یا پاداش و کیفر آن هم ابدی و جاودانه خواهد بود^۱ (ماتریدی، ۱۴۲۲ق، صص ۴۵۹ و ۴۶۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۰۱؛ ج ۱۰، صص ۴۵۱ و ۴۵۲).

به نظر می‌رسد این استدلال که ماتریدی آن را استدلالی عقلی و به تعبیر خودش، بر پایه اعتبار می‌داند، یکی از مهم‌ترین استدلال‌های عقلی است که وی در باب جاودانگی انسان آورده است و به ظاهر برگرفته از آیات و روایات هم نیست؛ بلکه جزو

۱. «ثم الوجه الآخر من طريق الاعتبار أن الكفر مذهب يعقد، والمذاهب تعقد للابد، فعلى ذلك عقوبته» (ماتریدی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۵۹). «اذ الاعتقادات تكون عند اربابها ابدیات» (ماتریدی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۶۱). «ولكن عقوبة الكفر ابدًا والتخليد فيها لا لوقت، وكذلك ثواب الايمان للابد لا لوقت، لأن من اعتقد دينا انما يعتقد لالابد لا لوقت؛ فعلى ذلك جزاءه للابد لا لوقت» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۰۱). «والأصل عندنا: أن من اعتقد مذهباً فهو يعتقد التدین به ابدًا ما بقى، لا يتركه. ثم العقاب جعل جزاء للكفر والثواب جعل جزاء للاتقاء عن المالك ... فاذا ثبت أن كل واحد منهما جزاء للمذهب، وكان الاعتقاد للابد؛ فكذلك جزاؤه يقع للابد والدوام، لا للزوال والانقطاع» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۴۵۱).



۷۱



نوآوری‌های خود ماتریدی و بیانگر نگاهی فیلسوفانه و تحلیلی به مسئله جاودانگی است. این استدلال خود نظریه‌ای مهم درباره‌ی جاودانگی انسان تلقی می‌شود که بر جاودانگی اندیشه و عقیده مبتنی است و می‌توان آن را با استدلال‌های دانشمندان متأخر بر جاودانگی نفس از رهگذر تجرد علم و نفس قابل قیاس دانست.

۳-۴. استدلال بر جاودانگی از باب زوال‌ناپذیری نعمت‌ها و عذاب‌ها

استدلال دیگر ماتریدی بر جاودانگی اخروی انسان‌ها، استدلال بر جاودانگی مؤمنان در بهشت به دلیل زوال‌ناپذیری نعمت‌های بهشت و جاودانگی غیرمؤمنان در دوزخ از باب زوال‌ناپذیری عذاب‌های دوزخ است. این استدلال نیز برگرفته از آیات قرآنی درباره‌ی بهشتیان و زوال‌ناپذیری نعمت‌ها و لذت‌های بهشتی و نیز ویژگی‌های جهنم و زوال‌ناپذیری عذاب‌های آن است. ابومنصور با استناد به آیات قرآنی که از دوام نعمت‌های بهشتی^۱ یا از ابدی‌بودن عذاب‌های اخروی^۲ سخن می‌گویند، به تبیین جاودانگی اهل بهشت و اهل دوزخ و نیز زوال‌ناپذیری و ابدی‌بودن نعمت‌های بهشتیان و نیز زوال‌ناپذیری و ابدی‌بودن عذاب‌های اهل جهنم می‌پردازد. وی با بیان زوال‌ناپذیری نعمت‌ها و لذت‌های بهشتی و نیز تشریح زوال‌ناپذیری عذاب‌های جهنم (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۳۴۸؛ ج ۹، صص ۵۳۰ و ۶۰۱)، بر جاودانگی بهشت و دوزخ و اهل آن دو تأکید ورزیده و این‌گونه استدلال می‌کند که آگاهی از زوال‌پذیری نعمت، نعمت را بر صاحبان نعمت تیره می‌سازد و لذت آن را بر ایشان تلخ و صفای آن را بر آنان مکدر می‌کند. پس، نمی‌توان گفت که نعمت برای آنان تمام و کامل باشد. همچنین آن‌گاه که اهل دوزخ، زوال‌پذیری دوزخ و خلاصی از آن را به یاد آورند، از آن لذت خواهند برد و عذاب بر آنان سبک می‌شود؛ بنابراین لازم است به

۱. برای مثال آیاتی همچون «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» (رعد، ۳۵) و «وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ» (واقعه، ۳۲-۳۳).
۲. برای نمونه، آیاتی همچون «يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوكَ مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (مانده، ۳۷) و «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَةُ اللَّهِ لَكُلِّهِمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ» (توبه، ۶۸).

جاودانگی اهل بهشت در بهشت و اهل دوزخ در دوزخ قایل شویم تا نعمت‌ها بر اهل آن، و عذاب‌ها نیز بر اهل آن تمام شود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۴۵۱).
گفتنی است سه استدلال پیش گفته، همه انسان‌ها از جمله مؤمنان و غیرمؤمنان را شامل می‌شود.

۴-۴. استدلال بر جاودانگی اخروی از باب تنزه بهشت از عیب و نقص

ابومنصور ماتریدی دو استدلال دیگر دارد که به لحاظ شمول، همه انسان‌ها را شامل نمی‌شود و تنها مؤمنان و اهل بهشت را در بر می‌گیرد. این دو استدلال درحقیقت به ماهیت بهشت و نعمت‌های آن باز می‌گردد و شاید به همین لحاظ بتوان آنها را واحد تلقی کرد. این استدلال‌ها عبارت‌اند از: استدلال بر جاودانگی اخروی از باب تنزه بهشت از عیب و نقص که زوال‌پذیری مهم‌ترین عیب و نقص قلمداد می‌شود و استدلال بر جاودانگی اخروی از باب نفی موت در بهشت.

ماتریدی در استدلال نخست که برگرفته از آیات قرآنی درباره ماهیت و ویژگی‌های بهشت است، به این ویژگی مهم بهشت اشاره می‌کند که خداوند متعال بهشت را از تمام معایب منزّه ساخته و از همین رو آن را «سرای قدس» (دار قدس) و «سرای سلامت» (دار سلام) نامیده است. با این حال، اگر سرانجام بهشت فنا و نابودی باشد، بهشت دارای بزرگ‌ترین معایب خواهد بود؛ زیرا زوال و نابودی، بزرگ‌ترین عیب‌هاست؛ بنابراین چون بهشت منزّه از تمام معایب از جمله زوال‌پذیری است، بهشت و اهل آن همواره جاودانه خواهند بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۶).

۴-۵. استدلال بر جاودانگی اخروی از باب نفی موت در بهشت

استدلال دیگر ابومنصور ماتریدی بر جاودانگی اخروی که به مؤمنان و اهل بهشت اختصاص دارد، استدلال از باب نفی موت در بهشت است. ماتریدی در این استدلال که برگرفته از آیات قرآنی است، به این ویژگی بهشت اشاره دارد که در آن مرگ وجود ندارد؛ بنابراین هرکس وارد بهشت شود، به جاودانگی دست یافته است. وی این





استدلال را در مواضع مختلفی از تفسیرش از جمله در تفسیر آیه «لَا يَدْوَ قُونَ فِيهَا الْمَوْتِ إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى» (دخان، ۵۶)، مطرح ساخته و تأکید می‌ورزد که انسان‌ها تنها همان مرگ نخستینی را تجربه خواهند کرد که آنها را از دنیا به سرای آخرت انتقال می‌دهد و دیگر در بهشت مرگی وجود ندارد؛ بنابراین اهل بهشت جاودانه خواهند بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۹، ص ۲۱۴)؛ چنان‌که با استناد به آیه «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ؛ بی‌تردید سرای آخرت همان زندگی واقعی و ابدی است» (عنکبوت، ۶۴)، بر این ویژگی مهم بهشت تأکید می‌ورزد که سرای آخرت، سرای زندگی است و مرگ، انقطاع و فنا در آن راه ندارد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۲۴۳).

در پایان باید یادآور شویم که ماتریدی افزون‌بر ارائه استدلال‌های فوق بر جاودانگی انسان، به برخی شبهه‌ها در این زمینه نیز پاسخ گفته است. از این میان، شاید مهم‌ترین آنها شبهه شباهت یافتن انسان یا بهشت و دوزخ به خدا در صورت جاودانگی است. این شبهه که به ادعای ماتریدی، جهمیّه آن را مطرح کرده‌اند بیان می‌دارد که اگر بهشت و اهل بهشت جاودانه و غیرفانی باشند، اولاً با آیات قرآنی که خداوند را «الأول»، «الآخر» و «الباقی» وصف می‌کنند ناسازگار می‌نماید؛ ثانیاً مستلزم تشبیه آنها به خداوند است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۰۵؛ ج ۱۰، ص ۴۵۱). ماتریدی به این شبهه این‌گونه پاسخ می‌دهد که این جاودانگی مستلزم تشبیه نیست؛ زیرا خداوند «بذاته» به اول، آخر و باقی متصف است؛ ولی دیگران «بغیره» به این وصف‌ها متصف‌اند؛^۱ بنابراین مستلزم تشبیه و ناسازگار با آیات نخواهد بود (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، صص ۴۰۵-۴۰۶؛ ج ۱۰، ص ۴۵۱). به نظر می‌رسد ماتریدی در این بیان خود، کاملاً فیلسوفانه سخن گفته و اولیت و آخریت و نیز بقا را بر دو گونه «بذاته» و «بغیره» تقسیم کرده و خدا را بذاته اول، آخر و باقی می‌داند و انسان را بغیره به این وصف‌ها متصف می‌سازد.

۱. «فآلآیة ترد علی الجهمیة قولهم؛ لأنهم یقولون ... ولو كانت الجنة باقیة غیر فانیة لكان ذلك تشبیهاً. لکن ذلك وهم عندنا؛ لأن الله تعالی هو الأول بذاته والآخر بذاته والباقی بذاته، و الجنة وما فیها باقیة بغیرها» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، صص ۴۰۵-۴۰۶)؛ «... أن الله تعالی استوجب الوصف بأنه اول و آخر بذاته لا بغیره، و غیره بصیر اولاً و آخراً بغیره» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۴۵۱).

نتیجه گیری

با توجه به مطالب پیش گفته روشن شد که ماتریدیان از جمله ابومنصور ماتریدی، در مقام بنیانگذار ماتریدیه، در بحث جاودانگی رویکرد کلامی دارند و همچون بیشتر فرقه‌های اسلامی به جاودانگی انسان در قالب حیات پس از مرگ معتقدند. ابومنصور حیات اخروی انسان را به صورت مرکب از روح و جسم می‌داند و بر این باور است که انسان پس از مرگ، در سرای آخرت به زندگی باز خواهد گشت و این زندگی در بهشت برای مؤمنان و در دوزخ برای غیرمؤمنان جاودانه خواهد بود. ماتریدیان هر چند در کلیت نگاه کلامی‌شان، عقل‌گرا شمرده می‌شوند، در بحث رستاخیز و جاودانگی انسان در حیات اخروی به طور عمده نگاه نقل‌گرایانه دارند و برای اثبات جاودانگی بیشتر به نصوص دینی تمسک می‌کنند. البته آنها رویکرد عقلی را به طور کامل کنار نمی‌گذارند؛ بلکه می‌کوشند در تبیین نصوص دینی به تبیین‌های عقلی نیز پردازند؛ از این رو هر چند اساس بحث جاودانگی و حیات پس از مرگ در تفکر ماتریدی بر نصوص دینی، به ویژه آیات قرآنی مبتنی است، می‌توان گفت بیشتر استدلال‌های او در این زمینه، استدلال‌های عقلی هستند یا دست کم تبیین‌هایی عقلی برای جاودانگی انسان به شمار می‌آیند. این استدلال‌ها عبارت‌اند از: (۱) استدلال بر جاودانگی اخروی از باب حکمت؛ (۲) استدلال بر جاودانگی اخروی از باب ابدی بودن عقیده و مذهب؛ (۳) استدلال بر جاودانگی از باب زوال‌ناپذیری نعمت‌های بهشت و عذاب‌های جهنم؛ (۴) استدلال بر جاودانگی اخروی از باب تنزه بهشت از عیب و نقص؛ (۵) استدلال بر جاودانگی اخروی از باب نفی موت در بهشت.



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابلاغ، عنایت الله. (۱۴۰۷ق). الإمام الاعظم ابوحنيفة المتكلم. قاهرة: بی نا.
۲. ابن الأثیر الجزری، علی بن محمد. (۱۴۱۴ق). اللباب فی تهذیب الانساب. بیروت: دار صادر.
۳. ابن همام، محمد بن عبد الواحد. (بی تا). المسایرة فی علم الکلام (تعليق: محمد محیی الدین عبد الحمید). قاهرة: مكتبة محمود.
۴. ابوزهره، محمد. (بی تا). تاریخ المذاهب الاسلامیه. قاهرة: دارالفکر العربی.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ق). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین (مصحح: هلموت ریتز). ویسبادن: دار النشر فرانز شتاينر.
۶. الحرابی، احمد. (۱۴۲۱ق). الماتریدیه دراسةً و تقویماً (چاپ دوم). ریاض (عربستان): دارالصمیمی.
۷. المغربی، علی عبدالفتاح. (۱۴۰۵ق). امام اهل السنة والجماعة ابو منصور الماتریدی وآراؤه الکلامیه. قاهرة: مكتبة وهبه.
۸. بزدوی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م). اصول الدین (محقق: د. هانز بیتریس). قاهرة: دار احیاء الکتب العربیه.
۹. بغدادی، اسماعیل باشا. (۱۹۵۱م). هدیة العارفين: اسماء المؤلفین وآثار المصنفین (ج ۲). استانبول: وكالة المعارف الجلیله.
۱۰. بیاضی، کمال الدین. (۱۳۶۸ق). اشارات المرام من عبارات الامام (محقق و تعلیق: یوسف عبدالرزاق). مصر: شرکت المصطفی البانی.
۱۱. پاکتچی، احمد. (۱۳۷۲). ابوحنیفه. در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی (سروراستار: سید کاظم موسوی بجنوردی، ج ۵). تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۲. تمیمی داری، تقی الدین. (۱۴۰۳ق)، طبقات السنیه فی تراجم الحنفیه (محقق: عبدالفتاح محمد الحلوه، ج ۱). ریاض: دار الرفاعی للنشر والطباعه والتوزیع.
۱۳. جلالی، سید لطف الله. (۱۳۸۶). تاریخ و عقاید ماتریدیه. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۴. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. (۱۴۱۹ق). کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون (ج ۶). بیروت: دارالفکر.



۱۵. زبیدی، محمد الزبیدی الحسینی الشهير بمرتضى. (۱۴۱۴ق). اتحاف السادة المتقين بشرح احیاء علوم الدین (ج ۲). بیروت: مؤسسة تاریخ العربی.
۱۶. زرکلی، خیرالدین. (۱۳۴۵ق). الأعلام: قاموس تراجم الرجال والنساء من العرب والمستعربین. مصر: مطبعة العربیة.
۱۷. سمرقندی، ابوطاهر. (۱۳۶۷). سمریه (به کوشش: ایرج افشار)، بی جا: مؤسسه فرهنگي جهانگیری.
۱۸. سمرقندی، محمد بن عبدالجلیل. (۱۳۶۷). قندی، بی جا: مؤسسه فرهنگي جهانگیری.
۱۹. شهرستانی، محمد. (۱۳۹۵ق). الملل والنحل (تعلیق: محمد سید کیلانی، ج ۱). بیروت: دار المعرفة.
۲۰. طاش کبری زاده، احمد بن مصطفی. (۱۹۳۴م). طبقات الفقهاء (تعلیق و تصدیق: احمد نیله). موصل (عراق): مکتبه الفازی.
۲۱. طاش کبری زاده، احمد بن مصطفی. (بی تا). مفتاح السعادة ومصباح السيادة فی موضوعات العلوم (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. قرشی، ابن ابی الوفاء عبدالقادر. (۱۴۱۹ق/۱۹۹۳م). الجواهرالمضیة فی طبقات الحنفیه (محقق: عبدالفتاح محمد الحلو، ج ۱ و ۳، چاپ دوم). ریاض (عربستان): انتشارات هجر.
۲۳. کحاله، عمر رضا. (۱۴۱۴ق). معجم المؤلفین: تراجم مصنفی الکتب العربیة (ج ۳). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۴. لکنوی، محمد عبدالحی. (بی تا). الفوائدالبهیة فی تراجم الحنفیه (به ضمیمه التعليقات السنیه علی الفوائد البهیة) (مصحح و تعلیق: محمد بدرالدین النعسانی). بیروت: دارالمعرفه.
۲۵. ماتریدی، ابومنصور محمد. (۱۴۲۲ق). کتاب التوحید (محقق: بکر طویال اوغلی و محمد آروشی). بیروت و استانبول: دار صادر و مکتبه الارشاد.
۲۶. ماتریدی، ابومنصور محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات اهل السنة: تفسیر الماتریدی (محقق: مجدی باسلوم، ج ۱-۱۰). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۷. ماتریدی، ابومنصور محمد. (بی تا). کتاب التوحید (محقق و تقدیم: فتح الله خلیف). اسکندریه مصر: دارالجامعات المصریة.
۲۸. مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۷۵). مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه (مترجم: جواد قاسمی). مشهد: آستان قدس.



۲۹. نسفی، میمون بن محمد. (۱۴۰۷ق)، التمهید فی اصول الدین (محقق، تعلیق و تقدیم: د. عبدالحی قابیل). قاہرہ: دارالثقافہ للنشر والتوزیع.
۳۰. نسفی، میمون بن محمد. (۱۴۲۱ق). بحر الکلام (محقق: محمد صالح فرفور، چاپ دوم). دمشق: مکتبۃ دار الفرفور.
۳۱. نسفی، میمون بن محمد. (۱۹۹۰م). تبصرة الادلة فی اصول الدین علی طریقة الامام ابی منصور الماتریدی (محقق و تعلیق: کلود سلامة، ج ۱). دمشق: المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیة.
۳۲. نسفی، میمون بن محمد. (۲۰۰۳م). تبصرة الادلة فی اصول الدین (محقق و تعلیق: حسین آتای و شعبان علی دوزکون، ج ۲). انقره [آنکارا]: نشریات رئاسة الشؤون الدینیة للجمهورية التركية.
۳۳. وفاریشی، محمد. (۱۴۲۶ق). المذهب الحنفی. در: المذاهب الاسلامیة الخمسة (تاریخ و توثیق: فضلی، عبدالهادی و دیگران). بیروت: الغدیر.



References

* Holy Quran.

1. Abu Zohra, M. (n.d.). *History of Islamic religions*. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
2. al-Harbi, Ahmad (1421 AH). *Mathematics in Studies and Calendar* (Second Edition). Riyadh: Dar al-Samimi. [In Arabic].
3. al-Maghribi, A. A. F. (1405 AH). *Imam of the Sunnah and the congregation Abu Mansour Al-Matridi and his theological views*. Cairo: Wahba School. [In Arabic].
4. al-Qurashi, A. Q. (1419 AH). *Jewelry in the Hanafi classes* (A. F. Muhammad al-Hulu, Ed., 2nd ed., Vols. 1 & 3.). Riyadh: Hajar.
5. al-Zereqli, Kh. (1345 AH). *Announcements: Dictionary translates men and women from Arabs and Arabs*. Egypt: Arabic Press. [In Arabic].
6. Ash'ari, A. (1400 AH). *Articles of Islamists and the difference between the Muslims* (H. Ritter, Ed.). Wiesbaden: Publisher Franz Steiner. [In Arabic]
7. Baghdadi, I. B. (1951). *The gift of the mystics: the names of the authors and the works of the authors* (Vol. 2). Istanbul: The representative of the glorious encyclopedia. [In Arabic]
8. Bayazi, K. (1368 AH). *Isharat al-Maram min Ibarat al-Imam* (Y. Abdul Razzaq, Ed.). Egypt: Mustafa Al-Bani Company. [In Arabic].
9. Bazdavi, M. (1383 AH). *Principles of Religion* (D. H. Beatrice, Ed.). Cairo: Dar Al-Ahya Al-Kitab Al-Arabiya. [In Arabic]
10. Haji Khalifa, M. (1419 AH). *Discovering suspicions about the names of books and arts* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
11. Iblagh, E. (1407 AH). *The Great Imam Abu Hanifa the speaker*. Cairo: n.p. [In Arabic]
12. Ibn al-Athir, A. (1414 AH). *al-Lubāb fī tahdhīb al-ansāb*. Beirut: Dar al-Sader. [In Arabic]



13. Ibn Hammam, M. (n.d.). *Problems in the science of theology* (M. M. Abdul Hamid, Ed.). Cairo: Mahmoud School. [In Arabic]
14. Jalali, S. L (1386 AP). *History and beliefs of Matridia*. Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations. [In Persian].
15. Kahala, Omar Reza (1414 AH). *Dictionary of authors: Translated by the author of the Arabic books* (Vol. 3). Beirut: Al-Risalah Foundation. [In Arabic].
16. Leknavi, M. A. H. (n.d.). *Benefits in the Hanafi translation* (with the addition of Sunni commentaries on the benefits) (M. Badruddin Al-Nasani, Ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic].
17. Madlung, W. (1375 AP). *Islamic schools and sects in the Middle Ages* (J. Ghasemi, Trans.). Mashhad: Astan Quds. [In Persian].
18. Matriddi, A. M. M. (1422 AH). *Book of Tawhid* (B. Tubal Oghli & M. Arushi, Ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
19. Matriddi, A. M. M. (1426 AH). *Interpretations of Ahl al-Sunnah: Tafsir al-Matriddi* (M. Baslum, Ed., VolS. 1-10). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya. [In Arabic].
20. Matriddi, A. M. M. (n.d.). *Book of Tawhid* (F. Khalif, Ed.). Alexandria: Egyptian Library. [In Arabic].
21. Nasfi, M. (1407 AH), *Al-Tamheed in the principles of religion* (D. A. H. Cain, Ed.). Cairo: Dar al-Thaqafa for publishing and distribution. [In Arabic].
22. Nasfi, M. (1421 AH). *Bahr al-Kalam* (M. S. Farfor, 2nd ed.). Damascus: Al-Farfor School. [In Arabic].
23. Nasfi, M. (1990). *Commentary on justice in the principles of religion on the path of Imam Abi Mansour al-Matriddi* (Research and commentary: Klood Salamah, vol. 1). Damascus: The French scholarly institute for Arab studies. [In Arabic].
24. Nasfi, M. (2003). *Commentary on Justice in the Principles of Religion* (H.



۸۰

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

- Ataei & Sh. A. Dozkon, Ed., Vol. 2). Ankara: Publications of the Head of Religious Affairs for the Turkish Republic. [In Arabic].
25. Pakatchi, A. (1372 AP). Abu Hanifa. In: *The Great Islamic Encyclopedia* (S. K. Mousavi Bojnourdi, Ed., Vol. 5). Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center. [In Arabic].
26. Samarqandi, Abu Tahir. (1367 AP). *Samaria* (effort: Iraj Afshar), Bija: Cultural Institute of Reconstruction. [In Persian].
27. Samarqandi, M. (1367 AP). *Qandieh*, Bija: Jahangiri Cultural Institute. [In Persian].
28. Shahrestani, M. (1395 AH). *International and Solution* (Commentary: Mohammad Seyed Kilani, Vol. 1). Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Persian].
29. Tamimi Dari, T. (1403 AH), *Sunni classes in the Hanafi translation* (A. F. Muhammad Al-Hulu, Ed., Vol. 1). Riyadh: Dar al-Rifa'i for publishing, printing and distribution. [In Arabic].
30. Tash Kobrazadeh, A. (1934). *Classes of jurisprudence* (A. Nila, Trans). Mosul: Al-Fazi Library. [In Arabic].
31. Tash Kobrazadeh, A. (n.d.). *The key to happiness and the lamp of prosperity in the subjects of science* (Vol. 2). Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
32. Vafarishi, M. (1426 AH). *Hanafi religion*. In: The five Islamic religions (history and authentication: Fazli, Abdul Hadi and others). Beirut: Al-Ghadir. [In Arabic].
33. Zabidi, Mohammad Al-Zubaidi Al-Husseini Al-Shuhair Mortaza. (1414 AH). *The union of the pious with the explanation of the revival of the sciences of religion* (vol. 2). Beirut: Arab History Institute. [In Arabic].

