



A Comparative Study of the Restoration of the Extinct from the Perspective of the Imamiyyah and the Matriyyah

Hossein Arefinia  *

Level 4 of Qom Seminary, and PhD graduate
of the University of Religions and
Denominations, Qom, Iran

Mohammad Rezapour 

Assistant Professor, Al-Mustafa International
University, Qom, Iran

Mustafa Soltani 

Associate Professor, University of Religions
and Sects, Qom, Iran

Abstract

How human beings will be resurrected in the Day of Resurrection is one of the most important topics related to resurrection in Islamic religions. This article, by collecting information in a library method, in an analytical-comparative method, is the answer to the question that from the perspective of Imamiyyah and Matridiyyah, will the resurrection of man on the Day of Resurrection be in the form of restoration of the destroyed object or will it be the gathering of scattered parts, together with the soul and soul? The purpose of the research is to create a platform for interaction and rapprochement between these two religions. Based on the findings of this research, most of Imamiyya theologians believed in the refusal to restore the dead, and as a result, the human being will be transported in the resurrection in the form of the transfer of the same elemental components, along with the soul and the soul. Unlike a small number of Imami theologians and the majority of Matridiyyah theologians,

*Corresponding Author: arefi1690071@gmail.com

How to Cite: Arefinia, H., Rezapour, M., Soltani, M. (2025). A Comparative Study of the Restoration of the Extinct from the Perspective of the Imamiyyah and the Matriyyah. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 6 (10). 169-198. DOI: 10.22054/jcst.2025.85341.1227

they believe in the permissibility of returning the annihilated, and as a result, the gathering of all human elements in the resurrection by God's perfect power, will be of annihilation and absolute nothingness.

1. Introduction

The issue of how the earthly body is resurrected in the afterlife has long been of interest to various schools and sects. Among them, the two theological schools of Imamiyyah and Matrdayyyah have emphasized the eternal life of man in the afterlife. However, the fundamental difference lies in the manner in which the earthly body is resurrected to the afterlife, and the secret of this conflict lies in the return of the topic of resurrection to transcendental and non-sensuous matters that human science has not yet been able to explore in detail. (Fayyad Lahiji, Beta: 1/15)

The two theological schools of Imamiyyah and Matrdayyyah have had many things in common in most theological discussions, including adherence to narration and reason. Meanwhile, in some of the doctrinal issues between the two sects, including resurrection and the return of the extinct and the discussions surrounding it, no detailed and in-depth work has been done; therefore, this factor can be recognized as one of the reasons for the existence of a knowledge gap between these two sects; because responsibility and belief in the resurrection among the followers of these two schools can be a powerful lever in warding off evil and criminal acts; therefore, expressing the various angles of the resurrection can lead to the advancement of comparative and approximate studies among a significant range of Sunni Hanafi Matriddi and Shia Twelvers.

Meanwhile, the main research question between the Imamiyyah and the Matriddiyyah is whether the resurrection of man in the resurrection is in the form of a return of the annihilated or not? That is, will the return of man on the resurrection be from annihilation and absolute nothingness, or will the return of man be in the form of a collection of scattered parts in the world?

Using the analytical-comparative method, this research seeks to compare and contrast the views of the theologians of the two Imamiyyah and Matriddiyyah schools on the manner of resurrecting man in the refusal to return the annihilated or its permissibility. Most

Imamiyyah have argued in the discussion of the resurrection and the discussions around it, such as the permissibility or refusal of the return of the annihilated, using two narrative-rational methods; because in their doctrinal discussions, especially on the resurrection, they have used rational arguments in addition to narration (Mutahari, 1376: 3/92-95; Jibraeli, 1398: 59-65 and 273-283 and 289-290). However, most of the Matriddi scholars are right. In most of their doctrinal discussions, they have also relied on reason in addition to narration. However, in the discussion of the resurrection and the discussions surrounding it, such as the return of the dead, they have been completely "narrative-oriented" and have only paid attention to auditory arguments, because from the perspective of this group, the discussions of the resurrection and its surroundings are beyond the reach of reason. (Matriddi, 1427: 6-8; Samarqandi, 1440: 183; Nasafi, 1432: 428; Ibn Hammam, 2005: 140) For example, Najm al-Din Omar Nasafi, Abu al-Barakat Nasafi, and Ibn Kamal Pasha state in this regard: Many scholars of the Matriddi school are silent on the extent and quality of the restoration of bodies and have generally agreed on accepting the restoration of bodies, whether it is restoration in the separation and addition of parts, or restoration from the non-existent; because they consider this discussion to be from narrations and they believe whatever the Quran and narrations indicate about it. (Nasfi, Bitā: 108-110; Nasfi, 1432: 436-440; Ibn Kamal Pasha, 1430: 129) Therefore, in this article, first, the refusal or permissibility of restoring the extinct is examined from the perspective of the Imamiyyah and the Matriddiyyah. Then, after determining the permissibility or refusal of restoring the extinct, the results and consequences of each of the views are discussed from the perspective of the two theological sects.

2. Background

Many studies have been conducted on the issue of the return of the dead and the manner of human resurrection, some of the most important of which are:

1- The article "The role of the issue of the return of the dead in the disputes of Islamic sects regarding the doctrine of bodily resurrection" by Ali Ma'mouri. In this article, the author examines the refusal or permissibility of the return of the dead from the perspective of some

Ash'arite scholars such as Fakhr al-Razi, some philosophers such as Ibn Sina, and some philosopher-theologians such as Khwaja Nasir, Mulla Sadra, and Allama Tabataba'i.

2- The article "A Study of the Return of the Dead from the Perspective of Islamic Theologians and Philosophers" by Ali Zia'i. In this article, the author first defines the return of the dead, then refers to the proponents of the permissibility and refusal of the return of the dead and their arguments from the perspective of some Ash'arite, Mu'tazilite, and Imamite scholars, and some scholars of the Mash'a and Transcendental Wisdom schools.

3- The article "Revelationary Criticism and Analysis of the Assumption of the Extinction of Resurrection" by Seyyed Hassan Batha'i Golpayegani, the author in this article has responded to the suspicion of the assumption of the extinction of death; therefore, to move on to a clear answer, he first addressed the conceptualization of the assumption of the extinction, then the integration of the scattered elements, then he examined and analyzed the relationship between the assumption of the extinction and resurrection from the perspective of Imamiyyah theologians and some Ash'arites, as well as philosopher-theists of the Imamiyyah tradition such as Khwaja Nasir and Mulla Sadra, and Mohaqiq Sabzevari. Then he criticized and analyzed the suspicion of the extinction with the verses of the Quran; and finally, he came to the conclusion that the afterlife of man was not an example of the assumption of the extinction of death; so that the suspicion of the extinction of death was created.

However, the advantage of the present research is that this article has considered and analyzed the issue of refusal and permissibility of the assumption of the extinction, as well as the transfer of the essence or likeness of the main and secondary elements from the perspective of the Imamiyyah and the Matridayyyah in a comparative manner; while the above studies, firstly, have not discussed the issue of nullification from the perspective of the Imamiyyah and the Matridayyyah, and secondly, they have not analyzed and examined the quality of the transfer of the same or similar main and secondary components in the discussion of the permissibility or refusal of nullification between the two schools of thought of the Imamiyyah and the Matridayyyah, or have paid less attention to this question with

this approach. Thirdly, also, considering the examination conducted in the Matridayyyah school, no significant research has been seen on the issue of nullification; this reason could be another advantage of this study.

Keywords: Main and secondary components, restoration of the extinct, reassembly of identical and similar components, Imamiyyah, Matridayyyah.



بررسی تطبیقی اعاده معدوم از منظر امامیه و ماتریدیه

حسین عارفی نیا ^{id} * سطح ۴ حوزه علمیه قم و فارغ التحصیل دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

محمد رضا پور ^{id} استادیار دانشگاه بین المللی المصطفی، قم، ایران

مصطفی سلطانی ^{id} دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

چکیده

چگونگی رستاخیز انسان در محشر از مباحث مهم مربوط به معاد در بین مذاهب است. این مقاله با گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای به روش تحلیلی - مقایسه‌ای در مقام جواب به این سؤال است که از منظر امامیه و ماتریدیه، رستاخیز انسان در قیامت به صورت اعاده عین معدوم خواهد بود یا تجمیع اجزای پراکنده خواهد بود؟ به گونه‌ای که اعاده و برگشت انسان پس از پراکنده شدن اجزاء و یا نیست شدن برخی یا تمام عناصرش، به صورت عین آن اجزای دنیوی خواهد بود یا مثل آن اجزای دنیوی خواهد بود؟ هدف پژوهش، تطبیق و مقایسه دیدگاه متکلمان دو مکتب امامیه و ماتریدیه است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، اکثر متکلمان امامیه بر امتناع اعاده معدوم معتقد بوده و در نتیجه حشر انسان در قیامت با بقای اجزای عنصری، عین آن عناصر دنیوی؛ و با قول به فناي اجزاء دنیوی، مثل آن عناصر در آخرت خواهد بود. برخلاف عده کمی از متکلمان امامیه و اکثر متکلمان ماتریدیه بر جواز اعاده معدوم معتقد شدند؛ آنان با تبعیت از ادله نقلی، رستاخیز انسان را با توجه به قدرت کامله خداوند، به صورت حشر عین اجزای اصلی و فرعی (و نه مثل) دانستند؛ بنابراین از آنجایی که ادله عقلی و نقلی نشان‌دهنده زوال و فانی بودن تمام عناصر مادی عالم است، قول «متکلمان فیلسوف مشرب امامیه و برخی از دانشمندان ماتریدیه» مبنی بر «فناي اجزا اصلی و فرعی انسان و بقای نفس و روح» با قواعد عقلی و نقلی موافقت و سازش بیشتری دارد.

کلیدواژه‌ها: اجزاء اصلی و فرعی، اعاده معدوم، حشر عین و مثل اجزاء، امامیه، ماتریدیه.

مقدمه

مسئله چگونگی رستاخیز جسم دنیوی در سرای آخرت از دیرباز مورد توجه مکاتب و مذاهب مختلف بوده است. در این میان دو مکتب کلامی امامیه و ماتریدیه بر زندگی اُزلی انسان در قیامت تأکید داشته‌اند؛ اما اختلاف اساسی در نحوه برانگیخته شدن جسد دنیوی به نشئه آخرت است و سرّ این تنازع در بازگشت مبحث معاد به امور ماورایی و غیرقابل حسّی است که علم بشر تاکنون به جزئیات آن راه نداشته است (فیاض لاهیجی، بی‌تا: ۱۵/۱).

دو مکتب کلامی امامیه و ماتریدیه اشتراکات فراوانی در اکثر مباحث کلامی از جمله تمسک به نقل و عقل داشته‌اند. در این میان در برخی از مسائل اعتقادی بین دو فرقه از جمله معاد و اعاده معدوم و مباحث پیرامون آن، کارهای دقیق و ژرفی صورت نگرفته است؛ لذا این عامل می‌تواند، یکی از اسباب وجود خلأ معرفتی بین این دو فرقه شناخته شود؛ چراکه مسئولیت‌پذیری و ایمان به معاد باوری بین تابعان این دو مکتب، می‌تواند اهرمی نیرومند در دفع اقدامات شرارت‌بار و مجرمانه گردد؛ بنابراین بیان زوایای گوناگون معاد می‌تواند، سبب پیشبرد مطالعات تطبیقی و تقریبی میان طیف قابل توجهی از اهل سنت حنفی ماتریدی و شیعه اثنی عشری گردد.

در این میان پرسش اصلی پژوهش، بین امامیه و ماتریدیه آن است که آیا رستاخیز انسان در معاد به صورت اعاده معدوم است یا نه؟ یعنی بازگشت انسان در قیامت از معدوم و نیستی مطلق است یا بازگشت انسان به صورت تجمیع اجزاء پراکنده شده در دنیا خواهد بود؟

این تحقیق با استفاده از روش تحلیلی - مقایسه‌ای، در پی تطبیق و مقایسه دیدگاه متکلمان دو مکتب امامیه و ماتریدیه، در نحوه حشر انسان در امتناع اعاده معدوم یا جواز آن است. غالب امامیه در بحث معاد و مباحث پیرامون آن مانند جواز یا امتناع اعاده معدوم از دو روش نقلی - عقلی استدلال جسته‌اند؛ زیرا آنان در مباحث اعتقادی خصوصاً معاد علاوه بر نقل از براهین عقلی نیز استفاده برده‌اند، (مطهری، ۱۳۷۶: ۹۲/۳ - ۹۵؛ جبرئیلی، ۱۳۹۸: ۵۹ - ۶۵ و ۲۷۳ - ۲۸۳ و ۲۸۹ - ۲۹۰) ولی غالب دانشمندان ماتریدیه درست است در

اکثر مباحث اعتقادی علاوه بر نقل به عقل نیز استناد جسته‌اند، ولی در بحث معاد و مباحث پیرامون آن مانند اعاده معدوم کاملاً «نقل‌گرا» بوده و فقط به ادله سمعی توجه نموده‌اند؛ زیرا از منظر این دسته، مباحث معاد و پیرامون آن، عقل‌بدان‌دستیابی ندارد. (ماتریدی، ۱۴۲۷: ۶-۸؛ سمرقندی، ۱۴۴۰: ۱۸۳؛ نسفی، ۱۴۳۲: ۴۲۸؛ ابن‌همام، ۲۰۰۵: ۱۴۰) مثلاً نجم‌الدین عمر نسفی و ابوالبرکات نسفی و ابن‌کمال‌پاشا در این رابطه بیان می‌کنند: بسیاری از دانشمندان مذهب ماتریدی در کم و کیف اعاده اجسام ساکت هستند و به‌صورت کلی بر قبول اعاده اجسام، چه اعاده در تفریق و جمع اجزاء باشد، یا اعاده از معدوم باشد موافقت نموده‌اند؛ زیرا این بحث را از نقلیات می‌دانند و هر آنچه قرآن و روایات بر آن دلالت داشته باشد، معتقد هستند. (نسفی، بی‌تا: ۱۰۸-۱۱۰؛ نسفی، ۱۴۳۲: ۴۳۶-۴۴۰؛ ابن‌کمال‌پاشا، ۱۴۳۰: ۱۲۹) لذا در این مقاله ابتدا امتناع یا جواز اعاده معدوم از منظر امامیه و ماتریدیه موردبررسی واقع شده است، سپس با مشخص شدن جواز یا امتناع اعاده معدوم، به نتایج و پیامدهای هر یک از دیدگاه‌ها، از منظر دو فرقه کلامی پرداخته شده است.

پیشینه

پژوهش‌های بسیاری در بحث اعاده معدوم و نحوه حشر انسان انجام شده است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها، عبارت‌اند از:

۱ - مقاله «نقش مسئله اعاده معدوم در منازعات فرق اسلامی پیرامون آموزه معاد جسمانی» نوشته علی معموری، نویسنده در این مقاله امتناع و یا جواز اعاده معدوم را از منظر برخی از دانشمندان اشاعره مانند فخر رازی و برخی از فلاسفه مانند ابن‌سینا و بعضی از متکلمان فیلسوف مشرب مانند خواجه نصیر و ملاصدرا و علامه طباطبایی موردبررسی قرار داده است.

۲ - مقاله «بررسی اعاده معدوم از منظر متکلمان و فلاسفه اسلامی» نوشته علی ضیایی، نویسنده در این مقاله اول به تعریف اعاده معدوم، سپس اشاره به طرفداران جواز و امتناع اعاده معدوم و ادله آنان از منظر برخی علمای اشاعره و معتزله و امامیه و برخی از دانشمندان مکتب مشاء و حکمت متعالیه پرداخته است.

۳- مقاله «نقد و تحلیل وحیانی اعاده معدوم انگاری معاد» نوشته سید حسن بطحایی گلپایگانی، نویسنده در این مقاله به شبهه معدوم انگاری مرگ، پاسخ داده است؛ لذا برای گذر به جواب روشن، اول به مفهوم شناسی اعاده معدوم، سپس تجمیع اجزاء پراکنده پرداخته است، بعد رابطه اعاده معدوم و معاد را از منظر متکلمان امامیه و برخی از اشاعره و نیز متکلمان فیلسوف مشرب امامیه مانند خواجه نصیر و ملاصدرا و محقق سبزواری بررسی و تحلیل نموده است، سپس شبهه معدوم انگاری را با آیات قرآن نقد و تحلیل نموده است؛ و درنهایت به این نتیجه رسیده است که حیات اخروی انسان، مصداق اعاده معدوم نبوده است؛ تا شبهه معدوم انگاری مرگ ایجاد شود.

اما امتیاز پژوهش حاضر آن است که این مقاله، موضوع امتناع و جواز اعاده معدوم و همچنین انتقال عین یا مثل اجزاء اصلی و فرعی را از منظر امامیه و ماتریدیه به صورت تطبیقی مورد توجه و تحلیل قرار داده است؛ درحالی که پژوهش‌های فوق‌الاولاً بحث اعاده معدوم را از منظر امامیه و ماتریدیه بحث ننموده‌اند و ثانیاً کیفیت انتقال عین یا مثل اجزاء اصلی و فرعی را در بحث جواز یا امتناع اعاده معدوم بین دو مکتب امامیه و ماتریدیه مورد تحلیل و بررسی قرار نداده‌اند، یا با این رویکرد کمتر به این سؤال توجه نموده‌اند. ثالثاً همچنین با توجه به فحوصی که در مکتب ماتریدیه انجام شد، پژوهشی قابل توجه در موضوع اعاده معدوم دیده نشده است، این علت می‌تواند از دیگر امتیازات این تحقیق باشد.

دیدگاه امامیه و ماتریدیه در اعاده معدوم

سؤال اصلی در این قسمت از پژوهش آن است که آیا از دیدگاه امامیه و ماتریدیه، اعاده معدوم جایز است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا پروردگار متعال تمام خلائق را پس از معدوم نیست شدن، به عینه برمی‌گرداند؟ یا اینکه خداوند سبحان، اجزای پراکنده انسان را در قیامت جمع می‌نماید؟ در پاسخ به این سؤال، سه دیدگاه متفاوت از سوی اندیشمندان امامیه و ماتریدیه مطرح شده است:

امتناع اعاده معدوم بعینه

تعداد قابل توجهی از دانشمندان امامیه به امتناع اعاده معدوم معتقدند: وقتی شیئی معدوم شود، هویتی برای او باقی نمی ماند؛ تا حکم به امکان اعاده آن داده شود؛ زیرا اگر به فرض اعاده شود، دیگر وقت و زمان آن بر نمی گردد. (خواجeh نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴: ۱۱۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۹۴ - ۳۹۶؛ ۱۴۲۲: ۴۱۸) بنابراین اعاده معدوم جایز نیست. بنابراین قائلین به امتناع اعاده معدوم، در باب کیفیت رجوع انسان در معاد به سه گروه تقسیم می گردند:

۱ - کیفیت بازگشت انسان به صورت تجميع اجزاء اصلی (و نه فرعی)، همراه نفس و روح است. (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۷۷ - ۱۷۹ و ۴۲۰ - ۴۲۲؛ حسینی، ۱۳۶۵: ۲۰۹؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۴/۲۱۶؛ طالقانی، ۱۳۷۳: ۱/۴۳۲) از منظر این دسته، اجزاء اصلی باقی و جاودان هستند و در هیچ صورتی معدوم نمی شوند؛ لازمه این نظریه، اعتقاد به بازگشت مثل اجزاء فرعی در نشئه آخرت است؛ زیرا فقط عین اجزاء اصلی انسان به سرای آخرت انتقال داده می شود؛ در این صورت فقط بخش اندکی از انسان، در معاد محشور می شود و یک انسان کامل تشکیل نمی شود؛ بنابراین لازم است، بخش ناقص انسانی، با مثل اجزاء فرعی تکمیل شود.

اما دلیل بر امتناع اعاده معدوم از منظر این عده: موجود در زمان اول، اگر معدوم در زمان دوم شود، سپس اعاده در زمان سوم صورت گیرد؛ در این صورت اگرچه وجود دوم، عین وجود اول باشد، مستلزم تخیل عدم، بین وجود دوم و وجود اول (خودش) می شود و اگر وجود دوم، غیر از وجود اول باشد، آن وقت آن چیزی که بازگشت داده می شود، مثل آن وجود اول خواهد بود و نه عینش. فاضل مقداد می فرماید: اگر مراد از اعاده معدوم، با جميع لوازم و عوارض و آزمنه باشد، دلیل بر اعاده ی عین، صحیح است، اما اگر اعاده با جميع آزمنه و لوازم و مواردی از این قبیل لازم نیاید، دلیل بر اعاده به عین تمام نیست و اعاده مثل ثابت می شود؛ و از آنجایی که فاضل، معتقد به امتناع اعاده معدوم به عینه هستند؛ لذا قائل به جواز معدوم شدن ابدان عنصری و ارواح انسان نیستند؛ زیرا اگر آن دو معدوم

شوند، باید معتقد به اعاده مثل آن باید گشت و نه عین آن؛ و در این صورت ثواب و عقاب به غیر مستحق می‌رسد. (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۷۹)

نقد:

۱ - استدلال فاضل مقداد بر امتناع اعاده معدوم، شامل اجزای فرعی نیز است، درحالی‌که ایشان امتناع اعاده معدوم را به اجزای اصلی منوط نموده‌اند. قول به تجمیع اجزای اصلی فقط، مخالف آیه صریح قرآن است؛ زیرا در قصه تجمیع اجزای پرندگان توسط حضرت ابراهیم (ع)، خداوند همه اجزای متفرقه پرندگان (اعم از اجزاء اصلی و فرعی) برای حیات مجدد، بازحشر نمود. (بقره: ۲۶۰) درحالی‌که فاضل مقداد (متوفی ۸۲۶ ه.ق) از این قصه برای تجمیع اجزای اصلی (و نه فرعی) تمسک نمود، (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۷۹ و ۴۲۰ - ۴۲۲) و حال آنکه آیه مطلق است و شامل تمام اجزاء پرندگان اعم از اصلی و فرعی دارد. ۲ - دو آیه شریفه قرآن «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (رحمن: ۲۶) «وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) بر فنا و معدوم شدن عالم هستی دلالت دارد؛ لذا حمل این آیات بر پراکنده شدن اجزای اصلی دنیوی خالی از اشکال نیست؛ بنابراین استدلال این دسته بر امتناع اعاده معدوم در اجزای اصلی دنیوی تمام نیست.

۲ - تجمیع همه اجزای اصلی و فرعی، همراه روح و نفس در معاد است: این دسته تفاوتی بین عناصر اصلی و فرقی انسان نگذاشته‌اند؛ زیرا خداوند، قادر بر انجام هر کاری است. در نتیجه مراد از اعاده، تجمیع جمیع اجزای بدن است، به گونه‌ای که این عناصر زوال و از بین نمی‌روند. (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۴۶ - ۴۷؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۱۱ - ۲۱۲) شیخ مفید معتقد است بازگشت عناصر اصلی و فرعی، طبق ادله عقلی و نقلی برای حساب و کتاب لازم و ضروری است. از دیدگاه این دانشمندان عقل، چنین بازگشتی را برای انجام حساب و کتاب واجب می‌داند و نیز ادله نقلی «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام: ۳۸) در بیان بازگشت همه موجودات، در روز معاد نزد خداوند سبحان دلالت دارد. (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۴۶ - ۴۷؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱: ۱۵۶ - ۱۵۸) چراکه وفای به وعد و وعید، مستلزم حشر تمام انسان (و نه بعض) در قیامت است. (محمدی گیلانی، ۱۴۲۱: ۱۵۶ - ۱۵۸) در نتیجه عین تمام اجزاء

اصلی و فرعی انسان در قیامت محشور می‌شود.

نقد:

آیات قرآن کریم «يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (روم: ۲۷) «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴) «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (رحمن: ۲۶) «وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) بر فنا و معدوم شدن عالم هستی دلالت دارد؛ لذا حمل این آیات بر پراکنده شدن اجزای عنصری انسان خالی از اشکال نیست.

۳ - حشر انسان فقط به صورت انتقال عین نفس و روح و مثل اجزای عنصری است. این دسته از علما، اجزای عنصری انسان را فانی و زوال‌پذیر می‌دانند، ولی نفس و روح را باقی و جاودان می‌دانند؛ لذا عین نفس و روح به سرای آخرت انتقال داده می‌شود. آنان استدلال می‌کنند که اعتقاد به جواز اعاده معدوم، مستلزم اعاده به مثل است و نه عین (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳: ۲۳؛ صدر المتألهین، ۱۳۷۸: ۸۷؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۳۴۱ - ۳۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۱۱۴).

چراکه ملاک اصلی در درک لذت و درد، روح و نفس انسان است؛ و جسم انسان، در حکم لباس و وسیله، برای روح است. درواقع روح، متناسب با نشئه آخرت، بدن اخروی و مثالی خویش را می‌سازد؛ لذا از حیث قیافه و صورت و شکل، انسان اخروی، عین انسان دنیوی است، اما از حیث اجزای مادی، بدن اخروی، مثل بدن دنیوی است؛ به عبارت دیگر بدن اخروی از انسان، زمانی که با بدن دنیوی مقایسه گردد؛ بدن اخروی مثل بدن دنیوی است و نه عین آن، اما اگر صاحب این جسم اخروی، با صاحب بدن دنیوی موردقیاس واقع گردد، عین آن بدن دنیوی است و نه مثل آن؛ زیرا ماهیت و شخصیت اصلی انسان به نفس است که در هر دو نشئه، یکی است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص. ۱۱۴). چنانچه ادله نقلی نیز «صَبَرَ تِلْكَ الرُّوحُ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا... فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ عَرَفُوهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲، ص. ۸۹). همین نظر را تأیید و تقویت می‌نماید که خداوند سبحان، روح را به قالبی، شبیه قالب دنیایی انتقال می‌دهد، به گونه‌ای که اگر کسی او را ببیند، وی را به همان صورت دنیایی‌اش می‌شناسد. در این روایت روح

انسان، عین روح دنیای است که از آنجا به اینجا منتقل شده است، اما بدن عنصری انسان، به همانند قالب دنیوی تشبیه شده است. (صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ص. ۳۹۵ - ۳۹۶؛ سبحانی، ۱۴۲۸، ص ص. ۴۱۳ - ۴۱۵).

این دو آیه شریفه نیز «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي؛ و از روح خود در او دمیدم.» (حجر: ۲۹) و «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي؛ از تو درباره حقیقت روح می‌پرسند، جواب ده که روح از سنخ امر پروردگار من است.» (اسراء: ۸۵) قول این دسته از متکلمان فیلسوف مشرب را مبنی بر «بقای روح انسان» تأیید و تقویت می‌نماید؛ زیرا پروردگار سبحان، دمیده شدن روح انسان را به خود نسبت می‌دهد. به عبارت اخری بقای روح انسان به ذات اقدس اله منوط گردیده شده است. آنچه قابل توجه است، این نظریه متکلمان فیلسوف مشرب امامیه بعد از خواجه نصیر به عنوان نظری پذیرفته شده از سوی دانشمندان امامیه تا زمان معاصر مطرح گردیده است؛ چراکه دانشمندان امامیه بعد از خواجه نصیر تا زمان معاصر، فرضیه‌ی جدیدی را ارائه نداده‌اند.

دو نفر از دانشمندان مکتب ماتریدی معتقد به بقاء نفس و روح و فنا اجزاء عنصری انسان هستند، ولی از بین مطالب این دو اندیشمند، مطلبی که دلالت صریح بر امتناع اعاده معدوم باشد قابل برداشت نیست. چنانچه ابراهیم بن اسماعیل صفار از شارحان کتاب تلخیص الأدلة لقواعد التوحید معتقد است: که از منظر ابوحنیفه و پیروان او، شرط حشر و حیات دوباره در نشئه اخروی، به عین اجساد دنیوی نیست، بلکه آنچه قابل توجه است: رکن و ماهیت اصلی انسان به «نفس» است؛ بنابراین مرگ اجزاء انسان، به سبب جدایی نفس از او است. ایشان در ادامه جنس نفس و روح را جسم رقیق نورانی دانسته و آن را باقی و ابدی می‌دانند، به گونه‌ای که قابلیت زوال و هلاک در آن راه ندارد (صفار، ۱۴۳۱: ۲۵۴ و ۲۵۷ و ۲۶۰ و ۲۶۲).

همچنین صدرالمحققین صدرالشریعه ثانی ماتریدی (متوفی ۷۴۷ ه.ق) روح را «جسم لطیف حی بالذات» دانسته است که تحت تأثیر انحلال و تجزیه قرار نمی‌گیرد؛ لذا همیشه باقی و جاودان است. ایشان با استدلال به آیه کریمه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ» (زمر: ۴۲) قائل به انتقال روح از نشئه

دنیوی به سرای آخرت است. (صدرالمحققین صدرالشریعۀ ثانی، ۲۰۲۱: ۳۶۲ - ۳۶۵ و ۳۷۲ - ۳۷۳) بنابراین متکلمان فیلسوف مشرب امامیه و برخی از متکلمان ماتریدیه، از آنجایی که به زوال اجزاء عنصری حکم دادند، قائل به حشر مثالی اجزاء اصلی و فرعی (بدن مثالی) در قیامت هستند؛ اما از آنجایی که به بقاء نفس و روح حکم دادند، عین نفس و روح و هیکل انسان به سرای آخرت انتقال داده می‌شود.

بنابراین ادله متکلمان فیلسوف مشرب امامیه و برخی از متکلمان ماتریدیه مبنی بر بقاء نفس و روح و زوال اجزاء عنصری (اعم از اصلی و فرعی) محکم‌تر از بقیه اقوال بوده است؛ زیرا تمام اجزاء عنصری عالم (اعم از عناصر اصلی و فرعی) محدث بوده و هر لحظه در حال تغییر و زوال و فنا هستند (رازی حنفی، ۱۴۲۲: ۳۴۳ - ۳۴۶؛ سمرقندی، ۱۴۴۰: ۶۵؛ غزنوی، ۱۴۱۹: ۶۷؛ بزدوی، ۱۴۲۴: ۲۷؛ نسفی، ۲۰۰۶: ۷۱ / ۷۲؛ نسفی، ۱۴۲۱: ۷۵؛ صابونی، ۱۹۶۹: ۱۹۹ - ۲۰۰۶؛ لامشی، ۱۹۹۵: ۴۸؛ صفار، ۱۴۳۱: ۲۳۰؛ خواجه‌نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳: ۲۳؛ صدرالمحققین صدرالشریعۀ ثانی، ۲۰۲۱: ۳۶۲ - ۳۶۵ و ۳۷۲ - ۳۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۸۷؛ بیاضی حنفی، ۱۳۶۸: ۸۷ - ۸۸؛ کوثری، ۱۴۲۵: ۳۳۹).

این نظریه با یافته‌های علوم تجربی «مبنی بر زوال و فنا اجزای انسان و تمام عناصر عالم» به صورت حدسی قابل تأیید است. (والد و دیگران، ۱۳۴۲: ۶؛ وجود و دیگران، ۱۴۰۰: ۶۵؛ فلچر، بی تا: ۱۶، ۱۸، ۸۶ - ۸۸؛ دهقانی، ۱۳۸۷: ۲۸؛ فاطمی فرد و معصومی اصل، ۱۳۹۸: ۲۰؛ حسینی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۲۶) لذا نظریه گروه اول مبنی بر (بقاء اجزاء اصلی فقط) و گروه دوم مبنی بر (بقاء اجزاء اصلی و فرعی) دچار تزلزل است.

جواز اعاده معدوم

طیف قابل توجهی از دانشمندان ماتریدیه قائل به جواز اعاده معدوم هستند و معتقد به حشر عین اجسام و بدن انسانی در نشئه آخرت هستند، هرچند حشر عین معدوم، با ادله عقلی سازگاری نداشته باشد؛ چراکه در مسئله معاد کاملاً سمعی محور هستند. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴/۶؛ غزنوی، ۱۴۱۹: ۲۱۲ - ۲۱۳؛ ۳/۳۸۲؛ ابن همام، ۲۰۰۵: ۱۴۴) برخی از علمای امامیه نیز معتقد به جواز اعاده معدوم هستند و در عین حال قائل به حشر عین تمام اجزاء انسان (اعم از

اصلی و فرعی) در روز رستاخیز هستند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۴ - ۱۴۶؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱: ۱۵۲ - ۱۵۴ و ۷۷۴).

ابومنصور ماتریدی برای جواز اعاده معدوم به این آیه شریفه «يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم: ۴۸) استدلال نموده و معتقد است: تبدیل زمین در روز رستاخیز، تغییر و تبدل عین زمین و اهل و صفات آن است؛ چراکه زمین بهشت، از زعفران و مشک است؛ لذا این تغییر و تبدل جوهر و ماهیت عین، با توجه به آیه بالا تأیید می‌گردد. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۱۴/۶ - ۴۱۵) به عبارت دیگر تغییر و تبدل زمین و آسمان‌ها، دلیل بر نیستی و فناپذیری تمام اجزای این عالم هستی است. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۸۱/۷) با این استدلال، هم فنای اجزای عالم هستی را تأیید نمودند و هم اعاده معدوم را جایز دانستند. ابومنصور ماتریدی و رازی حنفی (متوفی ۳۷۰ ه.ق) در رابطه با واقعیت اجسام معتقدند: اجسام عالم، چه اعیان و چه اعراض، بقاء و دوام نیست. تمام عناصر و اجزای عالم محدث هستند و در زمان معینی از بین رفته و معدوم می‌شوند. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۵۸/۲؛ رازی حنفی، ۱۴۲۲: ۳۴۵ - ۳۴۶) آنان با توجه به این نظریه، حقیقتی جزء عدم برای اجسام قائل نیستند.

علی بن سلطان محمد قاری (متوفی ۱۰۱۴ ه.ق) در شرح کتاب الفقه الأكبر أبوحنیفه می‌نویسد: خداوند قادر به اعاده از معدوم است، چنانچه این دو آیه شریفه «يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» (روم: ۲۷) «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴) بر اعاده خلق در آخرت از معدوم، مثل آفرینش از نیستی در دنیا دلالت می‌کند. همچنین ایشان طبق آیه شریفه «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۶) معتقد بر حشر نفسانی و جسمانی انسان در روز رستاخیز است (قاری، ۱۴۲۸: ۱۷۴). با این بیان می‌شود چنین نتیجه گرفت که عین انسان معدوم شده در قیامت، محشور خواهد شد.

محمد زاهد کوثری (۱۳۷۱ ه.ق) در کتاب العقیده و علم الکلام بیان می‌کند: که جمیع مسلمانان اجماع دارند، خداوند متعال قادر بر عدم و نیستی خلق و سپس اعاده آن است و هرکسی که این قدرت خدا را بر ایجاد و اعاده نفی کند، کافر است. جمهور مسلمانان بر وقوع آن اتفاق دارند و برای وقوع اعاده معدوم به این دو آیه شریفه استناد

می‌کنند: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (رحمن: ۲۶) «وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) و معتقدند: حقیقت جمیع مخلوقات عالم، فانی و از بین رونده است و زمانی که معدوم شدند، خداوند عین آن‌ها را به وجود می‌آورد (کوثری: ۱۴۲۵: ۴۳۶).

درست است که اکثر دانشمندان ماتریدیه در بحث معاد «نقل‌گرا» هستند، ولی از میان مطالبشان، استدلال‌های عقلی قابل استخراج است: ابومنصور ماتریدی در جواب اشکال برخی از متکلمان در مکتب معتزله و فلاسفه که جواز اعاده عین معدوم را ممتنع دانسته‌اند و آن را به دلیل تخیل ردّ نموده‌اند، بیان داشته‌اند: که اولاً عدم، واسطه بین شیء و نفس آن شیء قرار نمی‌گیرد؛ زیرا برای عدم، وجود حقیقی نیست؛ تا بین دو وجود، عدم فاصله شود. ثانیاً اگر هم بر فرض، عدم بین شیء و نفسش تخیل قرار بگیرد، این تخیل حقیقت واقعی نیست، بلکه به اعتبار زمانی است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴/۶).

زمانی که موجودات از عدم آفریده شدند، خلق دوباره آنان از عدم بعد از فنایشان هم ممکن است؛ یعنی اگر وجود معدوم ثانی ممتنع باشد، وجود معدوم اول نیز محال خواهد بود، لکن خداوند سبحان موجودات را از عدم، خلق نمود؛ پس آفرینش دوباره آن‌ها بعد از مرگشان از عدم، ثابت و ممکن است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴/۶ - ۸؛ غزنوی: ۱۴۱۹: ۲۱۲ - ۲۱۳).

نقد:

۱ - دلایل نقلی، بر بطلان جواز اعاده معدوم دلالت دارد؛ زیرا اخبار وارد شده از پیامبر اکرم (ص) «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ، وَإِنَّمَا تَتَّقُلُونَ مِنْ دَارِ إِيكِي دَارٍ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۴۷) دلالت بر امتناع اعاده معدوم می‌کند. در حقیقت برخی از اجزاء انسان مانند نفس و روح باقی است و از بین نمی‌رود، گرچه وضع و شکل ظاهری اجساد عوض شده باشد (فیض کاشانی، ۱۴۲۵: ۲۷۵ - ۲۸۰ و ۳۹۲؛ خرازی، ۱۴۱۷: ۲/۲۴۹).

۲ - ادله نقلی ذکر شده بر جواز اعاده معدوم، ناظر به بقاء ذاتی خداوند متعال است، ولی سایر مخلوقات بقاءشان عرضی است؛ بنابراین ادله نقلی نیز کفایت از جواز اعاده معدوم نیز نمی‌کند.

۳ - وقتی شیء عدم محض شد، دیگر در دایره امکان قرار نمی‌گیرد؛ تا مورد حکم و اعاده قرار داده شود.

۴ - آن‌چیزی که معدوم شد، هویتش نیز منتفی شد، به‌طوری‌که ذاتی برای او نیست؛ تا مورد اشاره و حکم قرار گیرد. وقوع ماهیت شیء، شرط در امکان حکم بر او است، اما در معدوم، حکم بر آن ممتنع است؛ لذا تناقض پیش می‌آید و اعاده معدوم باطل می‌شود.

۵ - اگر اعاده معدوم جایز باشد، اجتماع متقابلین لازم می‌آید و اجتماع متقابلین باطل است؛ پس اعاده معدوم جایز نیست؛ یعنی اگر اعاده معدوم ممکن باشد، اعاده با جمیع لوازم و مشخصات و آزمنه‌اش ممکن نیست؛ در این صورت از طرفی اعاده، ممکن و از طرفی اعاده، با عدم برگشت تمام لوازمش ممکن نیست؛ لذا مستلزم جمع بین دو متقابل می‌شود که باطل و محال است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۹۴ - ۳۹۶؛ ۱۴۲۲: ۴۱۸؛ خواجه‌نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴: ۱۱۹).

۶ - اگر اعاده به‌عین رخ دهد، امتیازی بین آن دو شیء دنیوی و اخروی نخواهد بود؛ زیرا عدم امتیاز و فرق بین دو چیز منتهی به خودش می‌شود؛ یعنی در حقیقت عدم بین آن‌ها فاصله نشده است؛ بنابراین اعاده به‌عینه، نیز محال است. خامسا عدم بین شیء و خودش فاصله نمی‌شود و الا اگر عدم فاصله شود، مستلزم تغایر وجود اول و دوم خواهد شد، درحالی‌که تخلخل، بین وجود اول و دوم باطل است. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۹۴ - ۳۹۶؛ ۱۴۲۲: ۴۱۸؛ ۱۴۲۰: ۱۸۰)

درنتیجه با توجه به ادله عقلی و نقلی موجود بر امتناع اعاده معدوم، دلایل و استنادات بر جواز اعاده معدوم ناتوان و ضعیف است.

قول به تفصیل (جواز اعاده معدوم و تجميع اجزاء متفرقه)

از آنجایی‌که اخبار، هر دو وجه جواز و عدم جواز اعاده معدوم را تأیید می‌کنند، برخی از دانشمندان ماتریدی در برخورد با سمعیات (نقل) هر دو وجه را ناخودآگاه قبول نموده‌اند:

نجم‌الدین عمر نسفی و أبو البرکات نسفی و ابن کمال پاشا (متوفی ۹۴۰ ه.ق) در این رابطه بیان می‌کنند: بسیاری از دانشمندان مکتب ماتریدی در کم و کیف اعاده اجسام

ساکت هستند و به صورت کلی بر قبول اعاده اجسام، چه اعاده در تفریق و جمع اجزاء باشد، یا اعاده از معدوم باشد موافقت نموده‌اند؛ زیرا این بحث را از نقلیات می‌دانند و هر آنچه قرآن و روایات بر آن دلالت داشته باشد، معتقد هستند (نسفی، بی‌تا: ۱۰۸ - ۱۱۰؛ نسفی، ۱۴۳۲: ۴۳۶ - ۴۴۰؛ ابن کمال پاشا، ۱۴۳۰: ۱۲۹). به هر حال قول حق نزد این دسته از متکلمین آن است که جواز اعاده عین معدوم یا تجمیع عین اجزای متفرقه در هر دو وجه صحیح است (ابن همام، ۲۰۰۵: ۱۴۴؛ قاری، ۱۴۲۸: ۲۹؛ ابن کمال پاشا، ۱۴۳۰: ۱۲۹).

مراد از اعاده، تفرق و پراکنده شدن اجزاء است و در عین حال اعاده از معدوم نیز صحیح است. (حمصی، ۱۴۱۲: ۲/ ۱۹۰) لکن شاید وجه به قول تفصیل این است که برخی از دانشمندان مکتب ماتریدیه معتقدند: که طبق ادله سمعی، تمام عالم فانی می‌شود، مگر هفت چیز «عرش و کرسی و بهشت و جهنم و اهل بهشت، اهل جهنم و ارواح» که به اذن خداوند متعال فانی و زایل نمی‌گردند. این قول با توجه به «سمعی بودن معاد» نزد آنان، وجهی تر به نظر می‌رسد. (نسفی، ۱۴۲۶: ۱۳۴ و ۱۵۶؛ ابن بقیره مقدسی حنفی، ۱۴۳۲: ۱۵۴)

نقد: عده قابل توجهی از دانشمندان ماتریدیه در برخورد با ادله نقلی و سمعی، دچار یک نوع تناقض قبول اعاده معدوم و عدم قبول اعاده معدوم (تجمیع اجزاء پراکنده شده) شده‌اند، به طوری که هر دو وجه حشر اعاده معدوم و تجمیع اجزاء را قبول نموده‌اند.

بنابراین در بحث اعاده معدوم، دانشمندان مکتب امامیه و ماتریدیه به سه قسم تقسیم شدند: دسته اول: اکثر متکلمان امامیه و دو تن از متکلمان ماتریدیه، یعنی ابراهیم بن صفار و صدر المحققین به نظریه امتناع اعاده معدوم گرایش داشتند، (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۴۶ - ۴۷؛ صفار، ۱۴۳۱: ۲۵۴ و ۲۵۷ و ۲۶۰ و ۲۶۲؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳: ۲۳؛ صدرالمحققین صدرالشریعۀ ثانی، ۲۰۲۱: ۳۶۲ - ۳۶۵ و ۳۷۲ - ۳۷۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۷۷ - ۱۷۹ و ۴۲۰ - ۴۲۲؛ حسینی، ۱۳۶۵: ۲۰۹؛ صدر المتألهین، ۱۳۷۸: ۸۷؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۱۴/ ۱۷) در میان این دسته، سه نظریه مطرح شده بود که نظریه گروه متکلمان فیلسوف مشرب امامیه و قول دو نفر از دانشمندان ماتریدیه مبنی بر «بقای روح و نفس و فنای اجزای نصری» طبق ادله نقلی و عقلی قول برگزیده انتخاب شد.

دسته دوم: اکثر اندیشمندان ماتریدیه و برخی از متکلمان امامیه مانند شریف مرتضی و

محمدی گیلانی بنابر ادله نقلی به جواز اعاده معدوم قائل گشتند، (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۶/۴؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۴ - ۱۴۶؛ غزنوی، ۱۴۱۹: ۲۱۲ - ۲۱۳؛ ۳/۳۸۲؛ نسفی، ۱۳۸۵: ۴ - ۵؛ ابن همام، ۲۰۰۵: ۱۴۴؛ بیاضی حنفی، ۱۳۶۸: ۸۷ - ۸۸؛ کوثری، ۱۴۲۵: ۴۳۶؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱: ۱۵۲ - ۱۵۴ و ۷۷۴) دسته سوم: برخی از دانشمندان ماتریدیه به نظریه تفصیل معتقد شدند (نسفی، ۱۴۲۶: ۱۳۴ و ۱۵۶؛ حمصی، ۱۴۱۲: ۲/۱۹۰؛ ابن بقیره مقدسی حنفی، ۱۴۳۲: ۱۵۴؛ قاری، ۱۴۲۸: ۲۹ و ۱۷۴ - ۱۷۵).

تطبیق آرای امامیه و ماتریدیه در اعاده معدوم

سؤال اصلی در این موضوع آن است که کدام‌یک از نظریات متکلمان امامیه و ماتریدیه در اعاده معدوم، باهم توافق و یا تخالف دارند.

۱- اجزای اصلی:

برخی از متکلمین امامیه با توجه به امتناع اعاده معدوم، بر اعاده اجزای اصلی، همراه نفس و روح تأکید دارند. (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۷۷ - ۱۷۹؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۴/۲۱۶؛ شبّر، ۱۴۲۴: ج ۲، صص ۳۵۴ - ۳۵۵) چراکه عناصر اصلی انسان همیشه باقی و ثابت هستند و در هیچ صورتی معدوم نمی‌شوند.

برخی از دانشمندان ماتریدیه نیز، معتقد به اعاده اجزای اصلی در قیامت هستند، ولی در نزد این عده، بازگشت اجزای اصلی انسان، منوط به امتناع اعاده معدوم نیست، بلکه آنان با توجه به نقلی‌محور بودن در مسئله معاد، جواز اعاده معدوم در اجزای اصلی را ممکن دانسته‌اند (نسفی، بی‌تا: ص ۱۱۰؛ قاری، ۱۴۲۸: صص ۲۹ و ۱۷۴ - ۱۷۵؛ نسفی، ۱۴۳۲: صص ۴۳۶ - ۴۴۰؛ بابریتی، ۱۴۳۰: ص ۱۱۷).

۲- اجزای اصلی و فرعی:

برخی از متکلمین امامیه با توجه به امتناع اعاده معدوم، بر اعاده تمام عناصر اصلی و فرعی، همراه نفس و روح در قیامت حکم نموده‌اند. (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۴۶ - ۴۷؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۱۱ - ۲۱۲) چراکه عناصر انسان قابل فنا و از بین رفتنی نیست.

اما در مقابل طیف قابل توجهی از متکلمان ماتریدیه، معتقد به جواز اعاده معدوم بوده

و قائل به حشر عین اجزای اصلی و فرعی از معدوم، در سرای آخرت هستند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴/۶؛ غزنوی، ۱۴۱۹: ۲۱۲ - ۲۱۳؛ ۳/۳۸۲؛ ابن همام، ۲۰۰۵: ۱۴۴). آنان در مسئله معاد، نقل‌گرا هستند. برخی از متکلمان امامیه نیز با متکلمان ماتریدیه در این مسأله، هم‌رأی هستند و قائل به حشر عین تمام اجزای اصلی و فرعی از معدوم، در قیامت هستند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۴ - ۱۴۶؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱: ۱۵۲ - ۱۵۴ و ۷۷۴)، با این بیان می‌توان نتیجه گرفت که عین انسان معدوم شده، محشور خواهد شد.

۳- نفس و روح:

متکلمان فیلسوف مشرب امامیه معتقدند که اعاده انسان در روز قیامت، فقط به انتقال عین نفس و روح است و اعاده اجزای عنصری، به‌صورت مثالی است و نه عین آن. (خواج‌نصیرالدین، ۱۳۶۳: ۲۳؛ صدر المتألهین، ۱۳۷۸: ۸۷؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ص ۳۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۱۱۴) چراکه اجزای عنصری انسان، فانی و از بین رفتنی است، برخلاف نفس و روح انسان که باقی و ثابت است.

اما اکثر متکلمان ماتریدیه، مخالف این نظریه فوق هستند، مگر دو نفر از متکلمان فیلسوف مشرب ماتریدی که قائل به بقای نفس و روح و زوال عناصر مادی انسان هستند، این دو دانشمند معتقدند: رکن و ماهیت اصلی انسان به «نفس» است که با مرگ اعضاء و اجزای انسان، قابل فنا و زوال نیست (صفار، ۱۴۳۱: ۲۵۴ و ۲۵۷ و ۲۶۰ و ۲۶۲؛ صدرالمحققین صدر الشریعه ثانی، ۲۰۲۱: ۳۶۲ - ۳۶۵ و ۳۷۲ - ۳۷۳).

بنابراین متکلمان فیلسوف مشرب امامیه و دو تن از متکلمان ماتریدیه، با توجه به امتناع اعاده معدوم معتقدند: عین نفس و روح و مثل اجزای مادی، به سرای آخرت انتقال داده می‌شود. این نظریه با یافته‌های علوم تجربی «مبنی بر فنا و زوال تمام اجزای انسان و عالم هستی» به‌صورت حدسی قابل تأیید و رجحان است (والد و دیگران، ۱۳۴۲: ۶؛ وجود و دیگران، ۱۴۰۰: ۶۵؛ فلچر، بی‌تا: ۱۶ - ۱۸، ۸۶ - ۸۸؛ دهقانی، ۱۳۸۷: ۲۸؛ فاطمی‌فرد و معصومی اصل، ۱۳۹۸: ۲۰؛ حسینی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۲۶).

نتیجه‌گیری

بیشتر اندیشمندان امامیه و برخی از دانشمندان ماتریدیه قائل به امتناع اعاده معدوم هستند؛ و از میان آن‌ها برخی از امامیه بر بقای اجزای اصلی (و نه فرعی) همراه روح و نفس و برخی از امامیه بر خلود همه اجزاء اعم از اصلی و فرعی، همراه نفس و روح؛ و عده قابل توجه از متکلمان فیلسوف مشرب امامیه و برخی از متکلمان ماتریدیه بر بقای نفس و روح و فنای همه عناصر مادی اعم از اصلی و فرعی معتقد شدند؛ از منظر این سه دسته عین اجزای باقی و مثل اجزای فانی به سرای آخرت انتقال داده می‌شود؛ اما عده قابل توجه از اندیشمندان ماتریدیه و برخی از متکلمان امامیه بنابر ادله نقلی به جواز اعاده معدوم قائل گشتند، همچنین برخی از دانشمندان ماتریدیه طبق ادله نقلی به نظریه تفصیل - جواز اعاده معدوم و تجمیع اجزای پراکنده شده - معتقد شدند. از دیدگاه این عده (معتقدین به جواز اعاده معدوم) عین تمام اجزای مادی و غیرمادی انسان در معاد محشور می‌شود؛ بنابراین ادله جواز اعاده معدوم در مقابل ادله امتناع اعاده معدوم ضعیف و ناتوان بود و از میان ادله امتناع اعاده معدوم، قول متکلمان فیلسوف مشرب امامیه و برخی از متکلمان ماتریدیه، «مبنی بر بقای نفس و روح و زوال اجزای عنصری (اعم از اصلی و فرعی)» قوی‌تر از بقیه اقوال بوده است.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Hossein Arefinia
Mohammad Rezapour
Mustafa Soltani



<https://orcid.org/0009-0008-8100-4930>



<https://orcid.org/0009-0007-0765-3943>



<https://orcid.org/0000-0002-9595-2551>

منابع

قرآن کریم

- ابن بقیره مقدسی، حسن بن ابی بکر (١٤٣٢)، *غایه المرام فی شرح بحر الکلام*، محقق محمد السید أحمد شحاته و عبدالله محمد اسماعیل. قاهره: المكتبة الازهریه للتراث.
- ابن درید، محمد بن حسن (١٩٨٨)، *جمهره اللغة*، نشر دارالعلم للملایین، بیروت.
- ابن کمال پاشا، شمس لدین (١٤٣٠)، *مسائل الاختلاف بین الأشاعره و الماتریدیّه*، نشر دارالفتح للدراسات و النشر، اردن.
- ابن منظور، محمد (١٤١٤)، *لسان العرب*، بیروت: نشر دار صادر.
- ابن همام، محمد بن عبدالواحد (٢٠٠٥)، *المسایره فی علم الکلام و العقاید التوحیدیّه المنجیه فی الآخره*، لبنان: نشر بیبلوس.
- ازهری، محمد (١٤٢١)، *تهذیب اللغة*، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، محمد (١٣٨٢)، *البراهین القاطعه فی شرح تجرید العقاید الساطعه*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- اسفراینی، اسماعیل (١٣٨٣)، *انوار العرفان*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- بابرتی، محمد بن محمد بن محمود. (١٤٣٠)، *شرح العقیده الطحاویّه*. تحقیق عبدالسلام بن عبدالهادی شنار. استانبول: دار بیروتی.
- بزدوی، محمد بن محمد (١٤٢٤)، *أصول الدین*، تحقیق هانس پیتزلنس، المكتبة الازهریه للتراث، قاهره.
- بیاضی حنفی، کمال الدین (١٣٦٨)، *اشارات المرام من عبارات الامام*، تحقیق یوسف عبدالرزاق، شرکت المصطفی البانی، قاهره.
- تفتازانی، سعد الدین (١٤٢١)، *شرح العقاید النسفیّه و معه العقائد النسفیّه*، المكتبة الازهریه للتراث، قاهره.
- تّهانوی، محمدعلی (١٩٩٦)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
- جبرئیلی، محمد صفر (١٣٨٩)، *کتاب سیر تطوّر کلام شیعه (دفتر دوم)*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم.

جوهری، اسماعیل (۱۳۷۶)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت: نشر دار العلم للملایین.
حسینی، ابوالفتح (۱۳۶۵)، *مفتاح اللباب*، در: حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عَشْرَ مَع*
شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب، محقق: مهدی محقق، تهران: نشر مؤسسه مطالعات
اسلامی.

حسینی، مژگان، محمد حسین قهرمانی، کاظم پریور و سید ناصر استاد. (۱۳۸۴)، «ارزیابی بیان
پروتیین‌های ۲ - ATF و P38 در سلول‌های کورتکس جنین بعد از القای مرگ سلولی در
مدل صدمه به DNA»، *فصلنامه پزشکی یاخته*. سال ۷. ش ۳.

حمصی رازی، سدید الدین (۱۴۱۲)، *المنقذ من التقلید*، النشر الإسلامی، قم.
حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰)، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام*، نشر دار الفکر،
بیروت.

خرازی، محسن (۱۴۱۷)، *بدایه المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه*، النشر الإسلامی، قم.
خواجه نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۴)، *تجريد الاعتقاد*، دارالحکمه، قم.
_____. (۱۳۶۳)، *تصورات یا روضه التسليم*، نشر جامی، تهران.

دهقانی، حسا (۱۳۸۷)، «نقش اجسام هسته‌ای PML در کنترل بیان ژن»، *اولین کنگره
سیتوتکنولوژی و کاربردهای آن*، دانشگاه فردوسی مشهد: دانشکده علوم پایه، گروه
زیست‌شناسی.

رازی حنفی، ابوبکر (۱۴۲۲)، *شرح بدء الأمالی*، بیروت: نشر دار الکتب العلمیه.
راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: نشر دار القلم.
سبحانی، جعفر و علی ربّانی گلپایگانی (۱۴۲۸)، *محاضرات فی الإلهیات*. قم: مؤسسه امام صادق
(ع).

سمرقندی، علاءالدین محمد (۱۴۴۰)، *لباب الکلام (تصحیح الاعتقاد فی اصول الدین)*، محقق
محمد سعید أوزر و آریلی، استانبول: انتشارات وقف الدیانة ترکی.
شبر، سید عبدالله. (۱۴۲۴)، *حقّ الیقین فی معرفه أصول الدین*. قم: أنوار الهدی.
شریف مرتضی، ابوالقاسم علی (سید مرتضی) (۱۴۱۱)، *الذخیره فی علم الکلام*، النشر الإسلامی،
قم.

شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، *النکت الاعتقادیه*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
صابونی، نورالدین (۱۹۶۹)، *البدایه من الکفایه فی الهدایه فی اصول الدین*، اسکندریه: دار المعارف.
صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الکتب.
صدرالمحققین صدر الشریعہ ثانی، عبید الله (۲۰۲۱)، *شرح تعدیل العلوم (قسم الکلام)*، نشر رئاسه الشؤون الدینیة، استانبول.

صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.

_____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
صفار، ابراهیم (۱۴۳۱)، *تلخیص الادله لقواعد التوحید*، قاهره: نشر دار السلام.
طالقانی، نظر علی (۱۳۷۳)، *کاشف الأسرار*، تهران: انتشارات رسا.
طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: نور مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
غزنوی، احمد بن محمد (۱۴۱۹)، *أصول الدین (غزنوی)*، تحقیق عمر و فیک داعوق، بیروت: دار البشائر الإسلامیة.

فاضل مقداد، جمال الدین مقداد (۱۴۲۰)، *الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، نشر مجمع البحوث الاسلامیة، مشه

_____ (۱۴۲۲)، *اللوائح الالهیة فی المباحث الکلامیة*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
_____ (۱۴۰۵)، *إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين*، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.

فاطمی فرد، زهرا و اسد معصومی اصل (۱۳۹۸)، «اسخراج DNA از نمونه های خشک شده گیاه و قارچ با روشی سریع، ایمن و بدون استفاده از نیتروژن مایع»، *فصلنامه زیست شناسی سلولی و مولکولی گیاهی*. دوره ۱۴. شماره ۳، ص ۱۹ - ۲۷.

فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۰۹)، *العین*، نشر هجرت، قم.
فلچر و.. (بی تا)، *تکامل از نظر انسان امروز*، ترجمه محمد رضا توکلی صابری، چاپخانه فاروس ایران (کتاب های سیمرغ)، تهران.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا)، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، نشر مهدوی، اصفهان.

- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۵)، *انوار الحکمة*، انتشارات بیدار، قم.
- قاری، علی بن سلطان محمد (۱۴۲۸)، *شرح کتاب الفقه الاکبر (قاری)*، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت.
- کوثری، محمدزاهد (۱۴۲۵)، *العقیده و علم الکلام (السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل)*، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲)، *الزهد*. قم: المطبعة العلمیه.
- لامشی، محمود بن زید (۱۹۹۵)، *التمهید لقواعد التوحید*، نشر دار الغرب الإسلامی، بیروت.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶)، *تأویلات اهل السنه*، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت.
- _____ (۱۴۲۷)، *التوحید*، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- محمودی گیلانی، محمد (۱۴۲۱)، *تکملة شوارق الألهام*، نشر مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- مروارید، حسن علی (۱۴۱۸)، *تنبيهات حول المبدأ والمعاد*، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، انتشارات صدرا، تهران.
- مهنا، عبد الله علی (۱۴۱۳)، *لسان اللسان: تهذيب لسان العرب*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نسفی، میمون بن محمد (۱۴۲۶)، *بحر الکلام*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (۲۰۰۶)، *تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي*، دمشق: المعهد العلمی الفرنسي للدراسات العربیه.
- _____ (۱۳۸۵)، *تمهید فی اصول الدین (التمهید لقواعد التوحید)*، قاهره: الازهریه التراث.
- نسفی، نجم الدین عمر (بی تا)، *شرح مختصر العقاید (نسخه خطی)*، ریاض: مکتبه الملک فهد الوطنیه.
- نسفی، عبدالله بن احمد أبوالبرکات (۱۴۳۲)، *شرح العمده فی عقیده أهل السنه و الجماعه (بالاعتماد فی الاعتقاد)*، محقق عبدالله محمد و عبدالله اسماعیل، قاهره: نشر مکتبه الازهریه للتراث.
- _____ (۱۴۲۱)، *العمده فی أصول الدین*، بغداد: نشر مکتب و معهد الدرہ للحسابات.
- والد، جرج و اوجین رابی نوویچ و جوزف فروتون، مارتین دکامن (۱۳۴۲)، *شناخت حیات*، مترجم: محمود بهزاد، تهران: انتشارات چاپخانه فردوسی.
- وجود، آرش، محمد خدادادی مقدم، غلام رضا ابراهیم زاده و داود نقی زاده (۱۴۰۰)، «نگرش

قرآن و شیمی در مورد پیدایش حیات در سیاره زمین»، انتشارات جامعه المصطفی العالمیه، قم، مطالعات قرآن و علوم. سال ۵. شماره ۹.

References

Qur'ān al-Karīm

Azharī, Muḥammad. (2000). *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

Asfarā'īnī, Ismā'īl. (2004). *Anwār al-'Irfān*. Qom: Daftar Tablīghāt Islāmī. [In Persian]

Bābartī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd. (2009). *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭahāwiyyah*. Edited by 'Abd al-Salām ibn 'Abd al-Hādī Shannār. Istanbul: Dār Bayrūtī. [In Arabic]

Bazdawī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2003). *Uṣūl al-Dīn*. Edited by Hans Peter Linss. Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah li-l-Turāth. [In Arabic]

Bayāzī Ḥanafī, Kamāl al-Dīn. (1989). *Ishārāt al-Marām min 'Ibārāt al-Imām*. Edited by Yūsuf 'Abd al-Razzāq. Cairo: Sharikat al-Muṣṭafā al-Bānī. [In Arabic]

Dehqānī, Ḥesā. (2008). "The Role of PML Nuclear Bodies in Gene Expression Control." *First Congress on Cytotechnology and its Applications*, Department of Biology, Faculty of Basic Sciences, Ferdowsi University of Mashhad. [In Persian]

Fāzil Muqaddad, Jamāl al-Dīn Muqaddad. (1999). *al-Anwār al-Jalāliyyah fī Sharḥ al-Fuṣūl al-Naṣiriyyah*. Publisher: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, Mashhad.

———. (2001). *al-Lawāmi' al-Ilāhiyyah fī al-Mabāḥith al-Kalāmiyyah*. Islamic Propagation Office, Qom. [In Persian]

———. (1984). *Irshād al-Ṭālibīn ilā Nahj al-Mustarshidīn*. Publisher: Kitābkhānah-ye Āyat Allāh Mar'ashī Najafī, Qom. [In Persian]

Fāṭemī-Fard, Zahra and Asad Ma'sūmī Aṣl. (2019). "Istikhraj DNA az Namūnah-hā-yi Khushk Shudah-yi Giyāh wa Qārch bā Rūshī Sarī', Amīn wa Bidūn Istifādah az Nītrūjīn Māyi'." *Faslnāmeḥ-ye Zīst-Shenāsī-ye Selūlī wa Mūlūkūlī-ye Giyāhī*. Vol. 14, No. 3, pp. 19–27. [In Persian]

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1988). *al-'Ayn*. Publisher: Hijrat, Qom. [In Persian]

Fletcher, ... (n.d.). *Takāmūl az Nazar-e Insān-i Imrūz*. Translated by Muḥammad Rezā Tavakolī Ṣāberī. Fārūs-e Īrān Printing House

- (Ketābhā-ye Sīmurgh), Tehran. [In Persian]
- Fayāz Lāhījī, ‘Abd al-Razzāq. (n.d.). *Shawāriq al-Ilhām fī Sharḥ Tajrīd al-Kalām*. Publisher: Mahdavi, Iṣfahān. [In Persian]
- Fayz Kāshānī, Mullā Muḥsin. (2004). *Anwār al-Ḥikmah*. Bīdār Publication, Qom. [In Persian]
- Ghaznawī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1998). *Uṣūl al-Dīn (Ghaznawī)*. Taḥqīq ‘Umar Wafīq Dā‘ūq. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Ḥusaynī, Abū al-Faṭḥ. (1986). *Miftāḥ al-Bāb*. In: Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1986). *al-Bāb al-Ḥādī ‘Ashar ma’a Sharḥayhi al-Nāfi’ Yawm al-Ḥashr wa Miftāḥ al-Bāb*. Edited by Maḥdī Muḥaqqiq. Tehran: Muṭāla‘āt Islāmī Institution. [In Persian]
- Ḥusaynī, Mojjān; Muḥammad Ḥusayn Qahramānī; Kāzim Parīvar; and Sayyid Nāṣir Ustād. (2005). “Evaluation of the Expression of ATF-2 and P38 Proteins in Fetal Cortex Cells after DNA Damage-induced Apoptosis.” *Yākhteh Medical Quarterly*. Vol. 7, no. 3. [In Persian]
- Ḥimṣī Rāzī, Sadīd al-Dīn. (1991). *al-Munqidh min al-Taḡālīd*. Qom: al-Nashr al-Islāmī. [In Persian]
- Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa‘īd. (2000). *Shams al-‘Ulūm wa Dawā’ Kalām al-‘Arab min al-Kulūm*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Buḡayrah Moqadasī, Ḥasan ibn Abī Bakr. (2011). *Ghāyat al-Marām fī Sharḥ Baḥr al-Kalām*. Edited by Muḥammad al-Sayyid Aḥmad Shaḥātah and ‘Abd Allāh Muḥammad Ismā‘īl. Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah li-l-Turāth. [In Arabic]
- Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. (1988). *Jamharat al-Lughah*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
- Ibn Kamāl Pāshā, Shams al-Dīn. (2009 CE / 1430 AH). *Masā’il al-Ikhtilāf bayna al-Ashā’irah wa al-Māturīdiyyah*. Jordan: Dār al-Faṭḥ li-Dirāsāt wa al-Nashr. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, Muḥammad. (1993). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Ibn Humām, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid. (2005). *al-Musāyarah fī ‘Ilm al-Kalām wa al-‘Aqā’id al-Tawḥīdiyyah al-Munjiyyah fī al-Ākhirah*. Lebanon: Byblos Publishing. [In Arabic]
- Istarābādī, Muḥammad. (2003). *al-Barāhīn al-Qāṭi‘ah fī Sharḥ Tajrīd al-‘Aqā’id al-Sāṭi‘ah*. Qom: Maktab al-I‘lām al-Islāmī. [In Persian]
- Jabrā’īlī, Muḥammad Ṣafar. (2010). *Kitāb Sayr Taṭawwur Kalām Shī‘ah (Daftar Dūwum)*. Qom: Pizhūhishgāh-i Farhang wa Andīshah Islāmī. [In Persian]
- Jowharī, Ismā‘īl. (1997). *Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyah*.

- Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
- Kharāzī, Mohsen. (1996). *Bidāyat al-Ma‘ārif al-Ilāhiyyah fī Sharḥ ‘Aqā’id al-Imāmiyyah*. Qom: al-Nashr al-Islāmī. [In Persian]
- Khawājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1984). *Tajrīd al-I’tiqād*. Qom: Dār al-Ḥikmah. [In Persian]
- . (1984). *Taṣawwūrāt yā Rawzat al-Taslīm*. Tehran: Jāmī Publishing. [In Persian]
- Kotharī, Muḥammad Zāhid. (2004). *al-‘Aqīdah wa ‘Ilm al-Kalām (al-Sayf al-Ṣaqīl fī al-Radd ‘alā Ibn Zafīl)*. Publisher: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut. [In Arabic]
- Kūfī Ahwāzī, Ḥusayn ibn Sa‘īd. (1982). *al-Zuhd*. Qom: al-Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah. [In Persian]
- Lāmishī, Maḥmūd ibn Zayd. (1995). *al-Tamhīd li-Qawā‘id al-Tawḥīd*. Publisher: Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut. [In Arabic]
- Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2005). *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*. Publisher: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut. [In Arabic]
- . (2006). *al-Tawḥīd*. Publisher: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut. [In Arabic]
- Muḥammadī Gīlānī, Muḥammad. (2000). *Takmilat Shawāriq al-Ilhām*. Publisher: Maktab al-‘Ilm al-Islāmī, Qom. [In Persian]
- Marwārid, Ḥasan ‘Alī. (1997). *Tanbīhāt Hawl al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Āstān Quds Raḍawī Publication, Mashhad. [In Persian]
- Muṭahharī, Murtezā. (1997). *Majmū‘ah-yi Āthār-i Shahīd Muṭahharī*. Ṣadrā Publication, Tehran. [In Persian]
- Muhannā, ‘Abd Allāh ‘Alī. (1992). *Lisān al-Lisān: Tahdhīb Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
- Nasafī, Maymūn ibn Muḥammad. (2005). *Baḥr al-Kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
- . (2006). *Tabsirat al-Adillah fī Uṣūl al-Dīn ‘alā Ṭarīqat al-Imām Abī Maṣṣūr al-Māturīdī*. Dimashq: al-Ma‘had al-‘Ilmī al-Faransī li-l-Dirāsāt al-‘Arabiyyah. [In Arabic]
- . (2006). *Tamhīd fī Uṣūl al-Dīn (al-Tamhīd li-Qawā‘id al-Tawḥīd)*. al-Qāhirah: al-Azharīyyah al-Turāth. [In Arabic]
- Nasafī, Najm al-Dīn ‘Umar. (n.d.). *Sharḥ Mukhtaṣar al-‘Aqā’id (Manuscript)*. Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah. [In Arabic]
- Nasafī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad Abū al-Barakāt. (2011). *Sharḥ al-‘Umdah fī ‘Aqīdat Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah (bi-l-I’timād fī al-I’tiqād)*. Researcher ‘Abd Allāh Muḥammad and ‘Abd Allāh Ismā‘īl. al-Qāhirah: Publisher: Maktabah al-Azharīyyah li-l-Turāth. [In Arabic]

- . (2000). *al-‘Umdah fī Uṣūl al-Dīn*. Baghdad: Publisher: Maktab wa Ma‘had al-Durrah li-l-Hāsibāt. [In Arabic]
- Qārī, ‘Alī ibn Sulṭān Muḥammad. (2007). *Sharḥ Ketāb al-Fiqh al-Akbar (Qārī)*. Publisher: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut. [In Arabic]
- Rāzī Ḥanafī, Abū Bakr. (2001). *Sharḥ Bad’ al-Amālī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn. (1991). *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Subḥānī, Ja‘far and ‘Alī Rabbānī Golpāygānī. (2007). *Muḥāḍarāt fī al-Ilāhiyyāt*. Qom: Mu‘assasat Imām Ṣādiq (‘a). [In Persian]
- Samarqandī, ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad. (2019). *Lubāb al-Kalām (Taṣḥīḥ al-I‘tiqād fī Uṣūl al-Dīn)*. Edited by Muḥammad Sa‘īd Özervarlı. Istanbul: Publications of the Turkish Diyanet Foundation. [In Arabic]
- Shubbar, Sayyid ‘Abd Allāh. (2003). *Ḥaqq al-Yaqīn fī Ma‘rifat Uṣūl al-Dīn*. Qom: Anwār al-Hudā. [In Persian]
- Sharīf Murtezā, Abū al-Qāsim ‘Alī (Sayyid Murtezā). (1990). *al-Dhakhīrah fī ‘Ilm al-Kalām*. Qom: al-Nashr al-Islāmī. [In Persian]
- Shaykh Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. (1992). *al-Nukat al-I‘tiqādiyyah*. Qom: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li-l-Shaykh al-Mufīd. [In Persian]
- Ṣābūnī, Nūr al-Dīn. (1969). *al-Bidāyah min al-Kifāyah fī al-Hidāyah fī Uṣūl al-Dīn*. Alexandria: Dār al-Ma‘ārif. [In Arabic]
- Ṣāhib, Ismā‘īl ibn ‘Abbād. (1994). *al-Muḥīt fī al-Lughah*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub. [In Arabic]
- Sadr al-Muḥaqqiqīn Ṣadr al-Sharī‘ah al-Thānī, ‘Ubayd Allāh. (2021). *Sharḥ Ta‘dīl al-‘Ulūm (Qism al-Kalām)*. Publisher: Ri‘āsat al-Shu‘ūn al-Dīniyyah, Istanbul. [In Arabic]
- Sadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1999). *al-Maṣāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyya*. Publisher: Sadra Islamic Philosophy Foundation, Tehran. [In Persian]
- . (1975). *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat wa Falsafah-i Īrān. [In Persian]
- Ṣaffār, Ibrāhīm. (2010). *Talkhīṣ al-Adillah li-Qawā‘id al-Tawḥīd*. al-Qāhirah: Publisher: Dār al-Salām. [In Arabic]
- Ṭāliqānī, Naẓar ‘Alī. (1994). *Kāshif al-Asrār*. Tehran: Intishārāt Rasā. [In Persian]
- Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn. (2011). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Beirut: Mu‘assasat al-‘Ālamī li-l-Maṭbū‘āt. [In Arabic]
- Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn. (2000). *Sharḥ al-‘Aqā‘id al-Nasafiyyah wa ma‘ahu al-‘Aqā‘id al-Nasafiyyah*. Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah li-l-

- Turāth. [In Arabic]
- Tihānawī, Muḥammad ‘Alī. (1996). *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-‘Ulūm*. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn. [In Arabic]
- Wald, George, Eugene Rabinowitch, Joseph Frotton, and Martin Dekamin. (1963). *Shinākht-i Ḥayāt*. Translated by Maḥmūd Behzād. Tehran: Firdawsī Printing House. [In Persian]
- Wujūd, Ārash, Muḥammad Khudādādī Muqaddam, Ghulām Rezā Ibrāhīm Zādeh, and Dāwūd Naqī Zādeh. (2021). “Nigraash-i Qur’ān wa Shīmī dar Mūrād-i Pidāyish-i Ḥayāt dar Sayyārah-yi Zamīn.” *Quran and Sciences Studies*. Vol. 5, No. 9. Qom: Jāmi‘at al-Muṣṭafā al-‘Ālamiyyah Publication. [In Arabic]

استناد به این مقاله: عارفی‌نیا، حسین، رضاپور، محمد، سلطانی، مصطفی. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی اعاده معدوم از

منظر امامیه و ماتریدیّه. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۶(۱۰)، ۱۶۹-۱۹۸.

DOI:

10.22054/jcst.2025.85341.1227



Biannual Journal of Research in Shi’a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.