

Research Article

***Examining the role of belief in the afterlife in the development of
servitude from the perspective of Islamic jurists***

Seyedeh Narjes Khaton Eftekhari^۱, Seyed Hessamoddin Hosseini^۲, Jafar
Taban^۳, Farajollah Barati^۴

Received: ۲۰۲۳/۱۰/۱۲ Accepted: ۲۰۲۴/۰۱/۲۱

Abstract

The purpose of this study is to examine the role of belief in the life of the afterlife in the development of servitude from the perspective of Islamic jurists. Belief in the life of the afterlife has numerous effects and functions in the individual and social dimensions of human life. In monotheistic teachings, death is a transition from the material world to the world of permanence, so in the eyes of a monotheistic person, death is not considered to mean nothingness, and whatever a person sows in this world, he reaps in the world of the afterlife and the hereafter. This belief gives meaning to life and liberation from the world and its pleasures, because in this view, “and the hereafter is better and abiding; this world is a place of transit and the world after it is a world of permanence.” The findings of the study show that from the perspective of Islamic jurists, belief in the life of the afterlife is the guarantor of the implementation of all divine laws and the main motivation for the refinement of souls, and its most important educational fruits in the development of servitude are the consolidation of human behavior in this world, giving meaning to life, and liberation from nihilism. And in the individual and social dimension, it has significant effects such as: having divine piety, peace and ensuring mental health, perseverance in the path of religion, guaranteeing the implementation of laws and the rights of others, raising children properly, etc.

Keywords: *Internecine life, development of servitude, Islamic jurists.*

^۱ - PhD student, Department of Quran and Hadith Sciences, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

^۲ - Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Research Center for Quranic Research with an Islamic Lifestyle Approach, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. (corresponding author) shesamhosseini@yahoo.com

^۳ - Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.

^۴ - Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقاله پژوهشی

بررسی نقش اعتقاد به حیات برزخی در توسعه عبودیت از منظر فقه‌های اسلامی

سیده نرجس خاتون افتخاری^۱، سیدحسام الدین حسینی^۲، جعفر تابان^۳، فرج الله براتی^۴

چکیده

هدف از پژوهش حاضر، بررسی نقش اعتقاد به حیات برزخی در توسعه عبودیت از منظر فقه‌های اسلامی است. اعتقاد به حیات برزخ آثار و کارکرد های متعددی در ابعاد فردی و اجتماعی زندگی بشر دارد. در آموزه های توحیدی، مرگ به منزله انتقال از جهان مادی به جهان بقاست، لذا در نظر انسان موحد مرگ به معنای نیستی تلقی نمی شود و انسان هر آنچه در این دنیا می کارد، در عالم برزخ و آخرت برداشت می کند. این باور موجب معنابخشی به زندگی و رهایی از دنیا و تمتعات آن میگردد، چرا که در این دیدگاه، «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى؛ دنیا، محل گذر و جهان بعد از آن، عالم باقی است». یافته های پژوهش نشان می دهد از منظر فقیهان اسلامی اعتقاد به حیات برزخی، ضامن اجرای تمام قوانین الهی و انگیزه اصلی تهذیب نفوس است و مهم ترین ثمره های تربیتی آن در توسعه عبودیت، استوارسازی سلوک انسان در این جهان، معنابخشی به زندگی و رها بخشی از پوچ گرایی است. و در بعد فردی و اجتماعی آثار قابل توجهی از قبیل: تقوای الهی داشتن، آرامش و تأمین بهداشت روانی، استقامت در راه دین، ضمانت اجرای قوانین حقوق دیگران، تربیت صحیح فرزندان و ... دارد.

واژگان کلیدی: حیات برزخی، توسعه عبودیت، فقه‌های اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

^۲ - استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز تحقیقات پژوهش های قرآنی با رویکرد سبک زندگی اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.
(نویسنده مسئول) shesamhosseini@yahoo.com

^۳ - استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

^۴ - دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

پدیده حیات برزخی موضوعی است که از ابتدای خلقت و در تمامی اعصار از اهم دغدغه های انسان بوده و همواره ذهن انسان ها را به خود مشغول داشته است. اما در عصر حاضر، عصر اطلاعات، وابستگی به تکنولوژی و مهم انگاشتن بیش از حد آن در زندگی، آنچنان مردم را در زندگی مادی و روزمرگی غرق نموده است که کمتر از مرگ یاد می شود. ۴۴۸

هدف نگارنده از انتخاب این موضوع، تحقیق و تأملی هرچند اندک در این معنا بوده است تا به بهانه نگارش پژوهش **مبانی فقهی حقوق اسلامی** این مقطع تحصیلی زمانی را صرف تفکر و تدبر در مرگ و دنیای بعد از آن، نماید که تذکری در جهت تجدید نظر در کردار و اعمال در این دنیا باشد.

از طرفی با وجود پیشرفت های مادی در جوامع امروزی و فراهم بودن همه گونه وسایل رفاه و آسایش ظاهری، شاهدیم که بسیاری از انسان ها آرامش روحی و روانی ندارند، یأس و ناامیدی بی هویتی، پوچ گرایی، بی هدفی و سرگردانی در بین ایشان موج می زند. عده ای سرگرم هوس رانی خود هستند و با غرق شدن در لذات و خوشی های مادی، خود را به فلاکت و مرگ روحی می کشانند، اما از آرامش بهره ای نمی برند. اینها همه ریشه در غفلت انسان از خود، نیازهای فطری و جدایی از خدا و معنویت و به فراموشی سپردن مرگ و حیات پس از آن دارد که انسان جاهل را سرگرم دنیا و زیبایی های ظاهری آن کرده است. اعتقاد به حیات برزخی بدین معنا می باشد که، حیات انسانی حیات جاودانی است که با مرگ قطع نمی شود و در نتیجه، بیدروشی را در زندگی اتخاذ نماید که هم به درد این سرای گذران و هم به درد آن سرای جاودان بخورد، راهی را برود که وی را به سرمنز سعادتی دنیا و آخرت برساند؛ این روش، همان است که قرآن به نامدین می نامد. هدف از پژوهش حاضر، بررسی نقش اعتقاد به حیات برزخی در توسعه عبودیت از منظر فقهای اسلامی است.

برزخ از نگاه فقها

برزخ در لغت به معنای حائل، مانع و حد فاصل میان دو چیز است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴، ۳۳۸؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱، ۴۱۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳، ۹؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۲، ۴۳۱) و به هر آنچه که میان دو چیز یا دو مرحله قرار گیرد، برزخ گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱ / ذیل مدخل برزخ) و در اصطلاح مفسران فقهی و متکلمان عمدتاً به معنای فاصله میان دنیا و آخرت به کار می رود. (طوسی، ۱۳۸۳: ۴ / ۳۹۴) علمای اسلام فاصله مرگ تا قیامت را عالم برزخ می گویند و در اصطلاح به عالمی که میان دنیا و آخرت قرار گرفته است، برزخ گفته می شود. عالم برزخ به عالم قبر هم یاد می شود چرا که جایگاه انسان در این مدت در قبر است. علامه طباطبایی فقیه معروف، از مرحوم فیض کاشانی نقل می کند

که در تعریف عالم برزخ می‌فرماید: «عالم برزخ حالتی است بین مرگ و برانگیخته شدن و آن مدتی است که این بدن دنیایی از بین می‌رود یعنی مدت زمان قبر» (علامه طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۶۸) برزخ در علم کلام به معنای عالم پس از مرگ، حد فاصل میان دنیا و آخرت اطلاق می‌گردد (سید مرتضی، ۱۳۲۵: ۲، ۸۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۵: ۲، ۱۰۶۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۵۰). عالم برزخ را تتمه دنیا، عالم زمین، عالم قبر و بهشت دنیا نیز می‌گویند (تهرانی، ۱۴۲۳: ۴، ۱۷۰). برخی، برزخ را اسفل عالم مثال، که متصل به عالم طبیعت بوده، و دارای انقضا، انقطاع و تجدد، معنا کرده اند (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۰۸). و از نظر برخی فقهای معتزله برزخ یک مکان نیست، بلکه یک شیء بزرگ و خوفناک و مترادف با خود عذاب است (عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۴۹۵). کلمه برزخ در قرآن کریم سه بار استعمال شده و به دو معنا آمد است:

۱- فاصله و حائل میان دو چیز: مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ؛ میان آن دو دریا فاصله‌ای است که به حدود یکدیگر تجاوز نمی‌کنند و به هم نمی‌آمیزند (الرحمن: ۱۹ و ۲۰)، وَ هُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ... بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَ حِجْرًا مَحْجُورًا؛ و میان این دو آب فاصله و حائلی قرار داد تا همیشه از هم جدا باشند و به هم نیامیزند (الفرقان: ۵۳).

۲- فاصله میان مرگ و رستاخیز: وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ؛ از لحظه مرگ تا روز برانگیختن، فاصله است (مؤمنون: ۱۰۰) از امام صادق (ع) در باره برزخ سوال شد، حضرت فرمود: البرزخ، القبر، منذ حین موته إلى يوم القيامة؛ برزخ همان عالم قبر است که عبارت است از زمان مرگ تا قیامت (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۴۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۹: ۲۵۶۰۶).

حیات برزخی از نگاه فقهای اسلامی

حیات در لغت از «حی» گرفته شده است؛ جمع آن، احیاء است؛ برای هر متکلم ناطق استعمال می‌شود و نقیض میت است. حی در نباتات به‌طور مطلق به هر نوع حرکت و جنبندگی گفته می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۴، ۲۱۱) برزخ در لغت به معنای واسطه بین دو چیز است (جوهری، ۱۴۰۴، ۱، ۴۱۹) از ماده «براز» می‌آید که به معنی «زمین گسترده» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱، ۳۳۳). حیات برزخی در اصطلاح عبارت است از جهانی است که بین دنیا و آخرت قرار گرفته است. این از زمانی شروع می‌شود که روح از بدن جدا گردد. سپس قبل از آن که به بدن اصلی بازگردد، در عالمی بین این دو عالم که برزخ نامیده می‌شود، قرار خواهد داشت. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ۵، ۴۴۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴،

در آیات و روایات تفسیری که از سوی فقهای فریقین به آن استناد شده است، تحلیل‌های متفاوتی از حیات برزخی و کیفیت آن برای مؤمنین، کفار و مستضعفین؛ و همچنین کیفیت حیات برزخی مطرح گردیده است که در ذیل بیان می‌گردد. در صدر اسلام اصل معاد و قیامت بر اثر تکرار آیات و کثرت تبیین، تفسیر و تشریح نبوی (صلی الله علیه و آله و سلم) برای همگان روشن بود، ولی برزخ روشن نبود؛ برخی می‌پنداشتند انسان پس از مرگ موقتاً از بین می‌رود یا گمان می‌کردند حیات برزخی زندگی بی‌ثمری است. قرآن به هر دو سؤال پاسخ داد: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹)؛ شهدا هم در برزخ زنده‌اند و هم از نعمت‌های پروردگار مرزوق هستند. برزخ چیزی است که میان دو شیء حائل شود. در اصطلاح: به جهانی که میان دنیا و آخرت واقع می‌شود برزخ اطلاق می‌گردد؛ چنان که در دو سوره «فرقان»، آیه ۵۳ و سوره «الرحمن»، آیه ۲۰ بیانگر فاصله میان دو دریاست. الف. بنا به فرمایش امام صادق (علیه السلام) برزخ و قبر یک چیز است. بعد از سخن خداوند متعال که می‌فرماید: «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» بنا به فرمایش امام صادق (علیه السلام) می‌گوید: برزخ همان قبر (در اصطلاح قرآن) است: «الْبَرْزَخُ الْقَبْرُ وَ فِيهِ الثَّوَابُ وَ الْعِقَابُ بَيْنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ»، برزخ عین ثواب یا عقاب بین دنیا و آخرت است. (العروسی الحویزی، ۱۳۹۱، ۳، ۵۵۳) فقیه این تفسیر در جای دیگری به نقل از ایشان می‌گوید: جهان برزخ را فاصله میان زمان مردن تا زمان قیام قیامت است. عمر بن یزید از آن حضرت (علیه السلام) پرسید: برزخ چیست؟ آن حضرت فرمود: «القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة» از هنگام مرگ، آدمی وارد برزخ می‌گردد؛ خواه او را در زمین دفن کنند یا وی را با آتش بسوزانند یا غذای درندگان شود یا در دریا غرق گردد. (العروسی الحویزی، ۱۳۹۱، ۳، ۵۵۳)

ب. علامه جوادی آملی می‌فرماید: «در برزخ، حقایق جهان هستی تا حدی بر او منکشف و از خواب چندین ساله بیدار می‌شود و نتیجه کردارش را با شگفتی تمام می‌نگرد؛ خواه بدن او بیوسد یا سالم بماند یا بسوزد یا طعمه حیوانات گردد؛ یعنی انسانیت انسان که تمام حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد وارد جهان برزخ می‌شود؛ البته در آن عالم دارای بدن خواهد بود، هرچند بدن آن عالم مناسب با عقیده، اخلاق و اعمال اوست، از یک سو و مناسب با برزخ است، از سوی دیگر.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۴، ۱۸۴) برخی از سلفیان مانند ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۴۱۹، ۲۴، ۳۲۶-۳۳۱) و ابن قیم (ابن قیم، بی تا، ۵-۱۷) حیات برزخی را پذیرفته‌اند؛ اما برخی از وهابیان، قرائت خاصی از حیات برزخی دارند و بر اساس آن ارواح مردگان نمی‌توانند با زندگان ارتباط برقرار کنند و صدای آنان را بشنوند. (سعدی، ۱۴۲۱، ۶۸۶) قائلین حیات برزخی بر این باورند که انکار حیات برزخی با آیات قرآنی که از زندگی پس از مرگ خبر می‌دهند، سازگار نیست و زندگی انبیا و اولیاء پس از انتقال آنان به عالم برزخ نیز ادامه دارد. همان گونه که در قرآن به زندگی شهیدان پس از

مرگ تصریح شده است. (آل عمران، ۳، ۱۶۹-۱۷۱) همچنین از دیدگاه اسلام، مرگ فنا و نابودی نیست بلکه انتقال از عالمی به عالم دیگر است. (سجده، ۱۰-۱۱؛ زمر، ۴۲) و امکان ارتباط زندگان با ارواح در عالم برزخ وجود دارد. آنان همچنین استدلال می‌کنند که اگر حیات برزخی و به ویژه حیات برزخی انبیاء پذیرفته نشود؛ خطابات قرآنی به انبیاء پیشین مانند سلام علی نوح و سلام علی ابراهیم (سوره صافات، ۳۷، ۷۹، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۸۱) فرمان قرآن به پیامبر (ص) مبنی بر گفتگو با پیامبران پیشین (زخرف، ۴۵) و امر قرآن به مؤمنان به صلوات بر پیامبر (احزاب، ۳۳، ۵۶) بی‌ثمر خواهد بود. آنان گفتگوی صالح پیامبر و شعیب (ع) با امت هلاک شده خود، (اعراف، ۷، ۷۸-۷۹، ۹۱-۹۳) و گفتگوی پیامبر (ص) با کشتگان جنگ بدر (مفید، ۱۴۱۳، ۳۹۲) گفتگوی امیر مؤمنان (ع) با کشتگان جمل (واقعی، ۱۴۰۹، ۱، ۱۱۲) را از شواهد این ادعا می‌دانند. تاریکی برزخ بر اثر رفتار گناه‌آلود است و نور برزخ بر اساس کردار شایسته و عمل صالح. پس شروع آخرت از عالم برزخ است و برزخ به منزله مدخل و راهرو آخرت است. گرچه بر پایه آیه «قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ» (مؤمنون، ۱۱۲) می‌توان آن را با منظر اهل آخرت از دنیا دانست.

عبودیت

کلمه «عبودیت» مصدر جعلی و نیز اسم مصدر از ریشه «عبد» که در کتاب‌های لغت آن را خلاف حر و مملوک یعنی فرد غیر آزاد و کسی که در ملکیت فردی قرار دارد معنا کرده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ. ق؛ ج ۳، ص ۲۷۰ و فیومی، ۱۴۱۴ هـ. ق؛ ج ۲، ص ۳۸۹ و فراهیدی ۱۴۰۹ هـ. ق؛ ج ۲، ص ۴۸) به گفته ابن فارس ریشه «عبد» دارای دو اصل معنایی است که ظاهراً باهم تضاد دارند: یکی نرمی و رامی و دیگری شدت و غلظت. «عَبْدٌ» برگرفته از اصل معنایی اول است و در دو معنا استعمال شده است: یکی به معنای مملوک، که جمع آن به صورت «عبید» به کار می‌رود؛ معنای دیگر آن، پرستش‌گر و مطیع است که جمع آن به صورت «عباد» به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ماده عبد). اصل دوم به معنای غلظت و صلابت یک شیء است (همان). در کتاب العین، دو معنا برای ریشه عبد آورده شده است؛ اولی به معنای مملوک (خلاف حر) و دومی به معنای روی‌برگردان و استتکاف و خودداری کردن از چیزی است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۴۸). فراهیدی معتقد است از معنای اول یعنی مملوک، فعل ثلاثی مجرد مشتق نشده است و ثلاثی مجرد این ریشه تنها در معنای دوم، یعنی پرستش‌گر استعمال شده و فقط درباره خدا به کار می‌رود: «عَبْدٌ يَعْبُدُ عِبَادَةً فَلَا يُقَالُ إِلَّا لِمَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ». اما در مورد «عَبْدٌ» به معنای مملوک که به مولای خود خدمت می‌کند، گفته نمی‌شود که «عَبْدَةٌ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۴۸).

کتاب الصحاح نیز همین دو معنا را برای عبد برشمرده است و عبودیت را به معنای خضوع و خشوع و ذلت دانسته است (جوهری، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۵۰۲). نقطه مشترک بین این دو معنا همان نرمش به تعبیر ابن فارس و خضوع به

تعبیر جوهری است که مادهٔ عبد بر آن دلالت دارد. بنابراین عبودیت در وجه اسم مصدری اش به دو معنا می‌تواند باشد: ۱. به معنای مملوکیّت؛ ۲. به معنای بندگی و پرستش که در این پژوهش معنای دوم آن مدنظر است.

صاحب کتاب فقهی مقایس اللغه نیز دو اصل برای ریشه عبد برشمرده که همان دو معنای فوق می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰۵). مشتقات عبودیت و عبادت از ریشهٔ اول گرفته شده‌اند و معنای دیگر ریشه عبد، یعنی روی‌گرداندن از چیزی یا شخصی و مخالفت کردن با آن، استعمال بسیار کمی در قرآن و روایات دارد. در کتاب مفردات، در معنای عبودیت گفته شده است: «یعنی اظهار ذلیل بودن عبد در مقابل معبود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۲). بنابراین عبودیت به معنای بندگی (مخالف حرّ بودن) است، که دلالت بر خضوع و خشوع و ذلیل بودن عبد در مقابل معبود دارد و گویا معبود مالک و صاحب عبد می‌باشد و عبد احساس ناچیزی در مقابل معبود می‌کند و از او اطاعت می‌کند.

شیخ طبرسی نیز در تعریف فقهی واژه «عبد» می‌نویسد: عبد انسانی است که برده و غلام دیگری باشد و نقطه مقابل آن حر و آزاد است و چون بنده برای مولای خود ذلیل و خاضع می‌باشد؛ از آن جهت به او عبد می‌گویند. (طبرسی، ۱۳۶۰ هـ.ش؛ ج ۱، ص ۹۲) عبودیت در اصطلاح دینی، جامع دو معنای پرستش و مملوکیّت است و تنها نسبت به خدای سبحان به کار می‌رود. راغب اصفهانی می‌گوید که عبودیت به معنای اظهار تذلل و اطاعت است و چون کسی جز خداوند متعال شایستگی پرستش را ندارد، پس همه عبد اویند. حال یا با اختیار یا به صورت قهری و بدون اختیار (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۲).

در انسان‌شناسی و اخلاق و علم‌النفس فقه، عبودیت وصفی است که انسان با عمل و رفتار اختیاری به مقتضای مملوکیّتش به آن متصف می‌گردد. اقتضای مملوکیّت، تسلیم مطلق در برابر ذات حق تعالی است. بنابراین تحقق این وصف در انسان در گرو اعتقاد به بنده بودن در مقام نظر و رفتار براساس این اعتقاد در مقام عمل است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۰—۲۶۶) که در زبان فارسی از آن به بندگی و پرستش تعبیر می‌شود. در اصطلاح تصوف، عبودیت به معنای وفای به عهود و حفظ حدود و رضای به موجود و صبر بر مفقود است (جرجانی، ۱۳۷۰، مدخل عبودیت). اصطلاح دوم و سوم تا حد زیادی بر اصطلاح متون دینی منطبق است و تقریباً اینها به یک معنا هستند.

نشانه‌ها و شاخصه‌های عبودیت از منظر آیات و روایات فقهی

عبودیت، مقامی است که هر بنده‌ای برای سیر و سلوک الی‌الله و رسیدن به قرب الهی، می‌بایست از این مسیر بندگی خدا گذر کند و هیچ راهی برای سعادت در دنیا و آخرت به جز بندگی خدا و عبودیت نیست. عبودیت، آخرین مقامی است که عبد سالک الی‌الله طی می‌کند، تا به لقاء رب جلیل برسد. در آیات و روایات، اهداف متعددی برای خلقت انسان ذکر شده است. البته این اهداف که در یک راستا قرار دارند، عبارتند از: ۱. معرفت و شناخت آفریدگار (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹)؛ ۲. عبودیت و بندگی کردن (ذاریات: ۵۶)؛ ۳. ایصال رحمت خداوند به انسان‌ها (هود: ۱۰۷)؛ ۴. آزمایش بندگان در دنیا (هود: ۷). برخی از محققان دخول در بهشت و لقاءالله را نیز از اهداف دیگر خلقت انسان برشمردند (مهدوی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶ و ۱۴۶). در میان اهداف مذکور عبودیت هدفی ممتاز است و به‌گونه‌ای تمام اهداف مذکور به عبودیت برمی‌گردد؛ زیرا در روایتی که هدف خلقت انسان معرفت خداوند بیان شده است، امام حسین (فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹)؛ ای مردم، خداوند تمام بندگان را برای شناخت خداوند آفرید و زمانی که بنده‌ای خدا را شناخت، او را عبادت می‌کند. طبق این روایت، نتیجه شناخت خداوند همان عبودیت است. همچنین در صورت عبودیت بندگان، رحمت خداوند گسترده‌تر می‌شود. علاوه بر این، زمانی که بندگان تمام شاخصه‌های عبودیت را داشته باشند، در آزمایشات الهی موفق شده‌اند؛ در انتهای عمر انسان نیز نتیجه عبودیت دخول در بهشت و لقاءالله می‌باشد. شاید به همین دلیل است که خداوند در آیه‌ای از قرآن با به‌کارگیری جمله‌ای محصوره، هدف خلقت جن و انس را فقط عبودیت خداوند بیان کرده است، آنجا که می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ من جن و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند. بنابراین هر انسانی می‌بایست شاخصه‌های عبودیت را بشناسد و آن شاخصه‌ها را در وجود خود ایجاد کند تا به هدف خلقتش برسد تمام انبیاء و ائمه اطهار(ع) به هر مقام و منزلت و قربی که در درگاه الهی رسیده‌اند، به دلیل همین عبودیت بوده است. رسول اکرم(ص) نیز که اشرف مخلوقات است، در برخی از فقرات دعا‌های صحیفه سجادیه با صفت «عبدک و رسولک» آورده شده است (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۵۲، ۱۳۲، ۲۳۴ و ۱۸۸). تقدم عبد بر رسول گویای این است که تنها راه تقرب در درگاه الهی عبودیت اوست.

حال که هدف ممتاز خلقت تمام انسان‌ها عبودیت معرفی شده است، این سؤال مطرح می‌شود که شاخصه‌های عبودیت چیست؟ به بیانی دیگر، بندگان باید چه صفات ویژه‌ای داشته باشند تا عبد حقیقی خداوند محسوب شوند؟ و کدام اعمال انسان در تحقق عبودیت، نقش بیشتر و مؤثرتری را ایفا می‌کنند؟ چرا که عبودیت جنبه‌های متفاوت فردی و اجتماعی دارد و عبادت خداوند دارای مصادیق مختلفی است؛ تمام اعمال انسان‌ها، از جمله خوابیدن و خوردن و کارهای روزمره، اگر به قصد خشنودی خداوند و اطاعت از دستورات الهی باشد، عبادت محسوب

می‌شود. آیا اگر انسانی همین کارهای روزانه مذکور را همراه با نیت خشنودی خداوند انجام دهد، عبد حقیقی خداوند محسوب می‌شود؟ یا حقیقت عبودیت دارای شاخصه‌هایی است که انسان برای رسیدن به مقام عبودیت می‌بایست آن شاخصه‌ها را در وجود خود ایجاد کند؟ در روایت فقهی معروفی که عنوان بصری از امام صادق (ع) نقل می‌کند، حضرت حقیقت عبودیت را در سه چیز می‌داند؛ در این روایت فقهی که مورد توجه خاص عرفا و علمای اخلاق قرار گرفته است، عنوان بصری از امام صادق (ع) نقل می‌کند: گفتیم: یا ابا عبدالله! حقیقت بندگی چیست؟ فرمود: به سه چیز است: اول اینکه بنده آنچه را خدا به او بخشیده ملک خود نداند؛ زیرا بندگان مالک هیچ چیز نیستند، بلکه مال را از آن خدا می‌بینند، و هر کجا خدا فرمان داد مصرفش می‌کنند. دوم اینکه بنده تدبیر امور خودش را نمی‌کند [یعنی بنده هرگز این قدرت را در خود نمی‌بیند که بدون کمک گرفتن از خدا، به تدبیر امور خود و کارهایش بپردازد، بلکه با یاری خداوند به تدبیر امورش می‌پردازد؛ به بیانی دیگر، عبد حقیقی وظایفی که خداوند برای او مشخص کرده انجام می‌دهد و نتیجه کارش را به خدا واگذار می‌کند]. سوم اینکه تمام وقت خود را صرف انجام اوامر خدا و ترک نواهی او می‌کند (طبرسی، ۱۳۴۴، ص ۳۲۶) در روایت فقهی دیگر نیز امیرمؤمنان علی (ع) فرموده‌اند: «الْعُبُودِيَّةُ خَمْسَةٌ أَشْيَاءُ خَلَاءَ الْبَطْنِ وَ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ وَ قِيَامُ اللَّيْلِ وَ التَّضَرُّعُ عِنْدَ الصُّبْحِ وَ الْبُكَاءُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۸)؛ بندگی در پنج چیز است: شکم را خالی از طعام نگه‌داشتن، قرآن خواندن، شب را به عبادت گذراندن، و اظهار خواری کردن [به درگاه خداوند] هنگام صبح، و گریستن از ترس خدا. با توجه به روایات فقهی فوق این سوالات ایجاد می‌شود که آیا فقط همین مطالب مذکور در روایات فوق در تحقق عبودیت مؤثر است، یا مواردی دیگر نیز از شاخصه‌های عبودیت و ویژگی‌های ممتاز عبد حقیقی به‌شمار می‌رود؟ آیا در آیات و روایات دیگر، مطالب دیگری نیز می‌توان یافت که در عبد حقیقی خداوند شدن، مؤثر باشد؟ برای پی بردن به پاسخ مسائل فوق، مطمئن‌ترین راه، بلکه تنها راه فهم شاخصه‌های عبودیت، رجوع به آیات و روایات است. بنابراین عبودیت مقام والایی است که فقط پیامبران، اولیاء و صالحان با تلاش و کوشش به آن دست یافته و احراز این مقام نیز مستلزم ایجاد شرایطی در انسان است که منجر به بروز نشانه‌هایی در او می‌شود که از آن تعبیر به شاخصه می‌نماییم.

تحلیل فقهی روایات برزخ

یونس بن ظبیان از حضرت صادق (ع) نقل می‌کند: خداوند هرگاه روح مؤمنی را قبض کند، روح او را در قالبی همگون «قالب دنیوی» او قرار می‌دهد و هر گاه کسی بر آنان وارد گشت، او را به همان صورتی که در دنیا داشته است

می‌شناسند: «يَا يُؤُسُّ الْمُؤْمِنُ إِذَا قَبِضَهُ اللَّهُ تَعَالَى صَبْرَ رُوحَهُ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا فَيَاكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ عَرَفُوهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۴۶۶). پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ذیل آیه ۴۶ سوره مؤمن (غافر) بیانی نزدیک به روایت یونس دارد. سپس می‌افزاید: جعفر بن ابی طالب را که در جنگ موته شهید شد، در حالی مشاهده کردم که با دو بال همراه فرشتگان در پرواز بود (طبرسی، ۱۴۰۶، ۲، ۸۸۳). بنابراین، شهیدان نخواهند مرد و نمرده وارد بهشت برزخی می‌شوند؛ گرچه از لحاظ قوانین حاکم بر طبیعت می‌میرند و مرده‌اند. امام صادق (علیه‌السلام) در تفسیر همان آیه فرموده‌اند: این که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند هرگاه یکی از شما از دنیا برود، اگر از اهل بهشت باشد از بهشت، و اگر از اهل آتش باشد از جهنم هر صبح و شام جایگاهش به او عرضه می‌شود؛ یعنی این رخداد پیش از قیامت است؛ زیرا در قیامت صبح و شام نیست. پس اگر کافران هر صبح و شام معذب می‌شوند معلوم می‌شود در برزخ و پیش از قیامت است (طبرسی، ۱۴۰۶، ۸، ۸۱۸). در روایاتی از امام صادق (ع) در تمثیل بدن برزخی آورده شده است که به اختصار می‌توان گفت: از الفاظی چون «... كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا ...؛ با همان شکل و هیأتی که در دنیا داشته» و یا «... كَهَيئَةِ الْأَجْسَادِ فِي الْجَنَّةِ؛ به صورت و هیأت جسد» و یا «... كَأَبْدَانِهِمْ؛ مانند بدن‌های دنیوی» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳، ۲۴۴-۲۴۵)

فقیه مشهور شیخ بهایی، پس از بررسی آیات برزخ نتیجه می‌گیرد که روح پس از جدایی و مفارقت از بدن، به بدنی همگون با بدن عنصری خود تعلق می‌گیرد؛ چنان‌که از امیرمؤمنان (ع) رسیده است: «ارواح، در عالم برزخ گروه‌گروه در شکل جسد‌های خویش گرد هم آمده به گفتگو می‌پردازند...» (عاملی، ۲۵۱ و ۲۶۱). علامه مجلسی نیز می‌فرماید: «ارواح مردگان در برزخ به «اجساد مثالی» تعلق می‌گیرد و بدن برزخی مؤمن و کافر عین بدن دنیوی اوست و در همین بدن یا عذاب خواهند دید و یا متنعم خواهند بود.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶، ۲۰۱ و ۲۷۲). علامه جوادی آملی می‌فرماید: «بدن برزخی در عین مثالی بودن عین بدن خود شخص است؛ چنان‌که عین بدن دنیوی نیز خواهد بود. برای عینیت و مثالی بودن بدن و اجتماع هر دو در حال واحد تفسیری است که اگر صاحب‌نظر آن را نیابد، صاحب‌بصر آن را یافته است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۲۲۸) از آیات و روایات یادشده استفاده می‌شود که انسان هنگام احتضار، صورت فرشتگان، پیامبران و پیشوایان (علیهم‌السلام) را می‌بیند، صدای آنان را می‌شنود و با آنان به گفتگو می‌پردازد؛ چه او را نوازش یا تهدید کنند؛ این موضوع مانند آن است که برخی افراد در زمان حیات دنیوی، چشم و گوش برزخی‌شان باز می‌شود. بسیاری از مردم پس از مرگ چشم و گوششان باز می‌شود و بسیاری از رازهای نهان را می‌بینند و می‌شنوند. با این وجود اسرار نهفته زیادی نیز وجود دارد که در برزخ روشن نمی‌شود و وقتی انسان وارد صحنه قیامت کبریا شد هویدا می‌شود. آن جا «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق، ۹) است و همه اسرار عیان می‌شود. بنابراین

برزخ را یک نوع مرقد می‌نامند؛ همان‌طور که در سوره مبارکه «یس» آمده است: «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا» (یس، ۵۲). از این رو یکی از تفاوت‌های نظام برزخ را همین قرار داده‌اند که فکر، اندیشه و بدن هر عالمی باید متناسب با آن عالم باشد. چون موقف برزخ مرحله شهود محض نیست، مقداری خواب در آن راه دارد و برای خوابی که مناسب برزخ است، بدن و شرایط مناسب دیگری لازم است.

برزخ و ارتباط آن با دنیا از نگاه فقها

طبق اعتقاد متکلمان از مجموع آیات روایات استفاده می‌شود که بین حیات برزخی و انسان در عالم برزخ با حیات مادی و انسان‌های زنده ارتباط برقرار است. به این معنا که هنگامی که در عالم مادی، انسان‌ها آن‌ها را صدا می‌زنند، می‌شنوند و هنگامی که از آنان سؤال و درخواست می‌کنند به اذن خداوند متعال پاسخ می‌دهند. (رضوانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸۱) آیت الله اشتهدادی در این باره می‌فرماید: «به طور کلی از مجموع، چنین استفاده می‌شود که ارواح انسان‌ها بعد از مرگ به طور کلی از این عالم بیگانه نمی‌شوند، بلکه از وضع این جهان، کم و بیش آگاهند.» (محمّدی اشتهدادی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸) آیت الله طهرانی نیز در کتاب معادشناسی خود، بر این باور است که موارد زیادی در روایات فقهی وجود دارد که بر مشاهده و تکلم زندگان با اموات، دلالت می‌کند. ایشان معتقد است: در بسیاری از روایات از تکلم با افرادی بعد از مرگشان سخن به میان می‌آید، چه خود ائمه اطهار آنان را دیده و با آنها سخن گفته‌اند و چه به دیگران نیز نمایانده‌اند و چه افراد دیگری احیانا با مردگانی سخن گفته و آن‌ها را مشاهده نموده‌اند، تمام این تکلم‌ها راجع به عالم مثال و عالم برزخ بوده و برخورد و ملاقات در مکاشفات صوریه و مثالیه صورت گرفته است. (حسینی طهرانی ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۱۱) آیت الله سبحانی نیز این نوع ارتباط را قبول داشته و می‌فرماید: پس از اثبات حیات برزخی برای انسان‌ها، نوبت به وجود رابطه میان این جهان و جهان برزخ می‌رسد و این که برزخیان، سخنان ما را می‌شنوند و میان ما و آنها ارتباط برقرار است. اصل وجود رابطه میان این جهان و جهان برزخ، از اهمیت والایی برخوردار است؛ زیرا ممکن است تصور شود که بین این دو نوع زندگی، حائل استوار و فاصله‌ی بسیار وجود دارد که مانع مشاهده و استماع سخنان یکدیگر می‌شود. در اثبات این اصل از تجربیات غربیان درباره‌ی ارواح صرف نظر می‌کنیم چه ممکن است برخی از آن‌ها قابل اعتماد نباشد. لذا فقط مسأله را از دریچه وحی و روایات رسول خاتم (ص) بررسی می‌کنیم. (سبحانی ۱۳۸۷، ص ۱۳۴-۱۳۱) آیات قرآنی از وجود رابطه بین ما و کسانی که در جهان برزخ به سر می‌برند، پرده برمی‌دارند که در اینجا برخی از این آیات را مطرح می‌کنیم. حبه عرنی که از یاران مخصوص امام علی (ع) بود می‌گوید: من در حضور امام علی (ع) در کوفه بودم با آن

حضرت به پشت کوفه رهسپار شدیم، و آن حضرت در وادی السلام توقف کرد. دیدم آن حضرت در حالی است که گویا با اقوامی ارتباط برقرار نموده است و با آن‌ها گفتگو می‌کند. من به پیروی از او ایستاده بودم، تا این که خسته شدم و نشستیم امام علی(ع) همچنان ایستاده بود (و با افرادی نامرئی گفتگو می‌کرد) برخاستم و ایستادم و روپوش خود را جمع کردم و عرض کردم: «ای امیرمؤمنان! دلم به حال شما که آن قدر ایستادن شما به طول کشید، می‌سوزد آخر ساعتی استراحت کنید.» سپس ردای خود را به روی زمین پهن کردم تا آن حضرت بر روی آن بنشیند. امام علی(ع) فرمود: «یا حَبَّه ان هو اِلا محادثه مومن او مؤانسته»؛ «ای حبه این ایستادن طولانی نبود مگر به خاطر گفتگو با مؤمنی و انس با او». عرض کردم: «آیا مردگان نیز گفتگو و انس دارند؟ فرمود: «آری، اگر پرده از جلو چشم تو برداشته شود، آنها را می‌بینی که حلقه حلقه نشسته و با همدیگر گفتگو می‌کنند.» (کلینی ۱۳۶۲ ج ۳، ص ۲۴۳) با توجه به صراحتی که در آیات و روایات وجود دارد، معلوم می‌شود که بین حیات برزخی انسان و دنیای زندگان، ارتباط تنگاتنگی برقرار است و ارواح سخن زنده‌ها را می‌شنوند و معنای آن را درک می‌کنند.

نقش اعتقاد به برزخ در رسیدن انسان به کمال

بی‌شک شناخت‌های متعارف و مشترک انسان در تکامل اختیاری او به نحو ایجابی و سلبی مؤثرند؛ یعنی هم تأثیر مثبت و نزدیک‌کننده و ارتقاءدهنده به کمال دارند و هم تأثیر منفی، دورکننده و تنازل‌دهنده از مسیر تکامل و سعادت. البته نقش شناخت‌های ویژه و غیرمشترک مثل شناخت‌های وحیانی و معرفت‌های لدنی در این راستا صرفاً ایجابی است. به‌طور کلی رابطه معرفت و کمال آدمی به‌قدری تنگاتنگ است که برخی مکاتب، کمال انسان را صرفاً به رشد عقلی و فعلیت یافتن بعد شناختی او محدود کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۶۴). اما روشن است که کمال اکتسابی انسان، در قالب رشدیافتگی و کمال همه ساحت‌های سه‌گانه بینشی و گرایشی و توانشی نفس وی که قابلیت رشدیافتگی دارند، نمود می‌یابد. از نظر قرآن هر شناختی که در رساندن انسان به قرب الهی، وی را مدد رساند، خود، نوعی کمال در ساحت بینشی وی به حساب می‌آید: «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱)؛ خدا کسانی از شما را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که به آنها دانش عطا شده، به درجاتی (در دنیا و آخرت) بالا می‌برد و بلند می‌گرداند. اعتقاد به برزخ در، هم می‌تواند بینش‌های متعالی انسان را ایجاد یا ارتقاء بخشد و هم با صفا و روشنایی درونی که برای انسان ایجاد می‌کند، می‌تواند زمینه بهره‌مندی از شناخت‌های لازم برای سیر معنوی آدمی به سوی کمالات بالاتر را فراهم کند. با روشن شدن اصل تأثیر عبودیت بر کمال انسان در ساحت بینشی و شناختی وجود او، به تفصیل نقش و تأثیر اعتقاد به برزخ بر ساحت بینشی او در آیات قرآن را بررسی و تبیین کرده و تا حد امکان نحوه تأثیر اعتقاد به برزخ در تکامل اختیاری آدمی را از این ناحیه تشریح

می‌کنیم. طبعاً در این راستا برشمردن نوع تأثیر اعتقاد به برزخ در بر آن دسته از معرفت‌هایی مقصود است که موجبات کمال او را فراهم می‌آورند.

اعتقاد به توحید و گسترش آن

۴۵۸

مبانی فقهی حقوق اسلامی

بررسی نقش اعتقاد به حیات برزخی در توسعه عبودیت از منظر فقه‌های اسلامی

توحید به منزله پایه‌ای‌ترین اصل اعتقادی اسلام، در بیانات دینی، عرف مسلمانان و در میان دانشمندان علوم اسلامی، به معنای اعتقاد به «یگانگی خداوند» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ الف، ص ۱۶۴). توحید با وصف یادشده دارای نصابی است و نصاب توحید بر الوهیت بنا شده که با صفت عبودیت نوعی تلازم و جدایی‌ناپذیری دارد؛ به نحوی که عبودیت هم در عینیت یافتن و تثبیت توحید نقش دارد و هم در گسترش نگاه توحیدی آدمی. توضیح آنکه توحید مراتب و مظاهری دارد. یگانه دانستن خداوند در وجوب وجود، خالقیت، ربوبیت تکوینی و ربوبیت تشریحی در اینکه شخص، موحد نام گیرد، کافی نیست و حد نصاب توحید، توحید در الوهیت است که لازمه‌اش عبودیت است. از نظر قرآن، موحد کسی است که در مقام اعتقاد افزون بر واجب‌الوجود، خالق، ربّ تکوینی و تشریحی، «اله و معبود» را نیز منحصر به «الله» بداند و معتقدان به یگانگی خداوند در بعضی از این مراتب (سه مرتبه اول)، موحد به حساب نمی‌آیند. به گفته قرآن، مشرکان به یگانگی خداوند در برخی از آن مراتب معتقد بودند و اگر از ایشان درباره خلقت سؤال می‌شد، آنها تنها نام «الله» را بر زبان می‌آوردند: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...» (لقمان: ۲۵)؛ با این حال قرآن آنها را مشرک دانسته است. معلوم می‌شود شرک آنها در ربوبیت تکوینی الهی بوده است. همین‌طور، قرآن در جای دیگر عنوان «شُرک» را حتی برای رفتار قائلان به وحدانیت خداوند در خالقیت و ربوبیت تکوینی به کار می‌برد: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۱)؛ یهود و نصارا قائل به ربوبیت تکوینی خدا بودند؛ اما در کنار خدا، برای دانشمندان خود حق تشریح قائل بودند. حتی پذیرش ربوبیت تشریحی هم کافی نیست و تا انسان به این اصل که «کسی جز الله شایسته الوهیت و پرستش نیست»، معتقد نشود موحد نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ الف، ص ۱۷۶). مراتب بالاتر از مرتبه توحید در الوهیت، مراتب کمال توحید است.

براین‌اساس شعار اصلی اسلام در قرآن بر اعتقاد به انحصار الوهیت و معبودیت در الله بنا شده است. این شعار، با صراحت و با تعبیرات مختلف در قرآن آمده است: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (محمد: ۱۹)، «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (نحل: ۲)، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره: ۲۵۵)، «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» (انبیاء: ۸۷) و «لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ» (یونس: ۹۰) و هیچ‌آیه‌ای یافت نمی‌شود که اعتقاد به خالقیت یا ربوبیت خدا منهای اله و معبود بودنش را برای موحد بودن کافی دانسته باشد. با

توجه به انفکاک‌ناپذیری الوهیت از عبودیت می‌توان از دلالت این آیه بر مدعا بهره برد؛ به این بیان که به‌لحاظ باور و اعتقاد، توحید در الوهیت ارزشمند و طبعاً موجب کمال انسان است و نه کمتر از آن. این بینش و باور در مقام تحقق با پذیرش پرستش و بندگی خدای متعال و نه غیر او از سوی انسان پیوند می‌خورد؛ یعنی وقتی که انسان به صفت عبودیت متصف شد موحد است. پس توحید در الوهیت دو روی و وجه دارد؛ از یک حیث اعتقادی و بینشی است؛ چراکه باید انسان معتقد باشد جز «الله» هیچ موجود دیگری شایستگی پرستش ندارد و از سوی دیگر عملی است؛ چراکه باید انسان در عمل، تنها در برابر خدا خضوع کند و فقط او را پرستش کند تا توحید در الوهیت محقق شود. پس تا آن خضوع عملی که همان عبودیت است، محقق نگردد، این باور که اله شایسته پرستش فقط خداست نیز صادق نخواهد بود و عینیت نمی‌یابد. به همین جهت تأثیر آن بینش بر این صفت عملی و این صفت عملی بر آن بینش، دو جانبه است؛ از طرفی آن بینش، مقدمه این عمل است؛ و از طرفی با این عبودیت، آن بینش و باور (حد نصاب موحد بودن) صدق و عینیت و تحقق پیدا می‌کند و تثبیت و تقویت می‌گردد. همچنین بنا به فرموده قرآن، دستیابی به «مقام یقین» را باید در عبودیت و بندگی خدا جست‌وجو کرد. قرآن می‌فرماید: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر: ۹۹). مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع البیان، این آیه را از قول ابن عباس و جمعی دیگر این‌طور تفسیر می‌کند: «ای، ای آن یأتیک الموت». اما از قول قتاده می‌گوید: مقصود این است که خدا را عبادت کن تا هنگام مرگ نسبت به امور نیک و بد یقین پیدا کنی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۳۴). برخی دیگر از اندیشمندان مثل علامه مصباح یزدی هم همین تفسیر دوم را قائل‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵). آیت‌الله جوادی آملی هم در تفسیر این آیه با رد برداشت صوفی‌مآبانه از آن، می‌نویسد: به سر عبادت رسیدن نه به این معناست که عبادت کن تا به یقین برسی و اگر به یقین رسیدی دیگر عبادت لازم نیست، تا به معنای غایت باشد؛ بلکه به معنای فایده و منفعت است؛ یعنی اگر خواستی یقین پیدا کنی، راهش عبادت است و اگر خواستی یقین پیدا کنی به اینکه عالم مبدأ و معاد و راهی دارد و سرنوشت انسان چیست، راهش عبادت است؛ بدون عبادت ممکن نیست کسی به اسرار عالم پی ببرد؛ بدون عبادت ممکن نیست کسی آغاز و انجام عالم را بشناسد و یقین پیدا کند، بلکه همواره در تردید است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۳). بنابراین یکی دیگر از آثار عبودیت، این است که انسان را به مراتب بالای بینش توحیدی، بلکه به مرتبه یقین به آن می‌رساند و مستمراً آن بینش را تقویت کرده و ارتقاء می‌بخشد.

ولایت‌پذیری اولیاء الهی

ولایت، از شایع‌ترین و پراستعمال‌ترین واژه‌هایی است که در ادبیات اسلامی به‌ویژه شیعی به‌چشم می‌خورد. ولایت و ولاء در زبان فارسی، مفهومی تقریباً نزدیک به «پیوند» دارند. وقتی دو چیز با هم ارتباط پیدا کنند، در این بین ولاء

شکل می‌گیرد و هر کدام ولی دیگری می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، جلسه نهم). راغب اصفهانی نیز قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر را به نحوی که فاصله‌ای بینشان در کار نباشد، ولایت می‌داند. او می‌گوید: به همین مناسبت این کلمه در مورد قرب و نزدیکی به کار رفته‌است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده ولی). راغب اصفهانی راجع به خصوص کلمه «ولایت» از نظر موارد استعمال می‌گوید: «ولایت (به کسر «واو») به معنای نصرت است؛ و اما ولایت (به فتح «واو») به معنای تصدی و صاحب اختیاری یک کار است؛ و گفته شده که معنای هر دو یکی است و حقیقت آن همان تصدی و صاحب اختیاری است» (همان). استاد شهید مطهری در مورد انواع ولاء می‌گوید: از نظر اسلام دو نوع ولاء وجود دارد: منفی و مثبت...؛ ولاء اثباتی اسلامی نیز به نوبه خود بر دو قسم است: ولاء عام و ولاء خاص. ولاء خاص نیز اقسامی دارد: ولاء محبت، ولاء امامت، ولاء زعامت، ولاء تصرف یا ولایت تکوینی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۵۷). آیت الله مصباح یزدی تقسیم‌بندی دیگری از ولایت ارائه می‌دهند: ولایت عام تکوینی، ولایت خاص تکوینی، ولایت تشریحی (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۷). همه این انواع، محل بحث نیست؛ بنابراین تنها به بیان آن نوع از ولایت که با بحث این مقال مرتبط است، می‌پردازیم.

ولایت اجتماعی تشریحی مطابق نظر آیت‌الله مصباح یزدی تقریباً منطبق بر ولاء امامت و پیشوایی یا مقام مرجعیت و زعامت دینی در بیان استاد شهید مطهری است. این ولایت مقامی است که دیگران باید از صاحب آن پیروی کنند؛ او را الگوی اعمال و رفتار خویش قرار دهند و دستورات دینی را از او بیاموزند. این ولایت برگرفته از ولایت حقه الهی بر بندگان است که با عبودیت پیوند مستقیمی دارد؛ اما چگونه، مطلب نیازمند توضیح بیشتر است. یکی از آموزه‌های اساسی قرآن کریم تکیه بر مالکیت محضه خداوند بر ماسوی‌الله است؛ که نشانگر قدرت و سلطنت لایزال الهی است. قرآن می‌فرماید: «قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۶). این آیه بر مالکیت حقیقی خدا و حاکمیت و قدرت مطلق او بر همه موجودات، تأکید دارد و هرگونه عزت و ذلتی را از ناحیه او می‌داند. نیز در سوره «بقره» می‌فرماید: «أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (بقره: ۱۰۷). این آیه هم ملک بودن و سلطه حقیقی داشتن خدا بر عالم و حاکمیت و ولایت او بر انسان‌ها را بیان می‌کند؛ زیرا آفرینش و حفظ و تدبیر و فانی کردن همه در تحت اراده اوست. مطابق این آیات، مالکیت حقیقی از آن خداست؛ پس مالکیت غیر خدا، اعتباری بوده و از جانب او اعطاء می‌شود. بدین جهت در قرآن هرگونه مالکیت مستقل از انسان نفی شده است: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا» (یونس: ۴۹)؛ یا «وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ» (ممتحنه: ۴)؛ و در برابر خدا (بجز درخواست و دعا) برای تو و به نفع تو مالکیت چیزی را ندارم. از سوی دیگر مطابق آیات، با اینکه ولایت

حقیقی فقط برای خداست: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره: ۲۵۷)؛ «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ أَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ» (محمد: ۱۱)؛ اما خداوند می‌تواند خود به افرادی از مخلوقاتش ولایت خود را تفویض و اعطا کند؛ چنان که این کار را در مورد پیامبر اکرم (و امامان معصوم) انجام داده‌است: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵)؛ ولی شما، تنها خدا و پیامبر او و کسانی هستند که ایمان آورده‌اند؛ همان کسانی که نماز بر پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند. بنا به گفته محدثان و مفسران شیعه و سنی، این آیه در شأن امیرمؤمنان علی(ع) نازل گشته است و پس از آن حضرت نیز سایر ائمه اطهار(با ادله خاص مشمول این ولایت اعطایی الهی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۵) افزون بر آیه ولایت، آیات دیگری نیز بر این امر دلالت دارند از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹). این آیه امر به اطاعت خدا و اطاعت رسول و اولی الامر را در یک ردیف ذکر کرده است و درواقع اطاعت از اولی الامر را که مصداق اتم آن جانشینان معصوم پیامبر(ص) هستند، هم‌سنگ اطاعت از پیامبر و خدا قرار داده و به‌صورت مطلق واجب کرده است. برخی از اندیشمندان درباره معنای امر «اطیعوا» که به «الرسول» و «اولوا الامر» نیز تعلق گرفته، گفته‌اند: بنا بر آیات و روایات و تاریخ اسلام و زندگی پیامبر اسلام(ص)، حضرت رسول دارای سه مقام «وحی و رسالت»، «تفسیر و تبیین وحی قرآنی» و «رهبری و حاکمیت» بوده است. اطاعت از پیامبر در آنچه وی آن را پیام و وحی الهی معرفی می‌کند، برابر با اطاعت از اوامر الهی است، که عبارت «اطیعوا الرسول» بر آن دلالت دارد. تکرار دوباره واژه «اطیعوا» در آیه، برخلاف آنچه برخی مفسران گفته‌اند، تنها برای تأکید بر اطاعت از خدا نیست؛ بلکه ناظر به شئون دوم و سوم پیامبر(ص)، یعنی تبیین و تفسیر قرآن، و رهبری و حکومت است. عطف اولوا الامر بر پیامبر در این آیه، نیز حاکی از لزوم اطاعت مطلق از اولوا الامر در تفسیر وحی و امر رهبری و حق حاکمیت است. این بدان معناست که اولوا الامر را خود خداوند برای رهبری و حاکمیت بر امت پس از پیامبر(ص) تعیین کرده است؛ و اطلاق وجوب اطاعت از اولوا الامر شامل دیگر شئون پیامبر(ص)، بجز نبوت و رسالت، از جمله تفسیر و تبیین قرآن و حاکمیت بر جامعه اسلامی می‌شود و به‌معنای نصب آنان از سوی خداوند برای رهبری جامعه اسلامی و حاکمیت بر مردم است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۶۰۸). بنابراین ولایت الهی نه‌تنها امکان واگذاری از جانب خداوند به اولیائش را دارد؛ بلکه به فرموده علامه طباطبائی، این ولایت الهی جز با ولایت واگذار شده به اولیاء، تمام نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۸۱). براین اساس، ولایت اولیاء خدا همان ولایت خدا و امتداد ولایت خداست و پذیرش ولایت آنان درواقع پذیرش ولایت خداست. اکنون سخن این است که عبودیت با ولایت خدا و اولیاء خدا چه ارتباطی دارد؟ به‌نظر می‌رسد عبودیت و بندگی خدا رابطه مستقیمی با پذیرش ولایت خدا و اولیاء الهی دارد؛ زیرا بدیهی است هرکس در مسیر عبودیت الهی قرار گرفته و در

برابر او تسلیم محض باشد، طبعاً با پذیرش ولایت حقیقی که مخصوص خداست، به مقام بالا و والای اولیاء خدا یعنی پیامبر و اهل بیت او نیز پی برده و به تبع این شناخت، از ولایت آنها بهره‌مند می‌شود و با تمام وجود پیامبر (و جانشینان او را دوست داشته و از دستورات آنها پیروی خواهد کرد؛ زیرا احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند و او بی‌جهت به چیزی امر نمی‌کند. وقتی خداوند می‌فرماید: اطاعت رسول و اهل بیت (واجب است؛ به‌خاطر ویژگی‌های منحصر به فرد آنها در میان تمام انسان‌هاست. قرآن می‌فرماید: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلَّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء: ۶۵)؛ یعنی آنها وقتی ایمانشان واقعی خواهد بود که شما (رسول خدا) را به‌عنوان داور و حکم در اختلافات میان خود قرار داده و از عمق جان بدون هیچ ناراحتی، نسبت به آنچه تو حکم کنی کاملاً تسلیم باشند. بر این اساس، مؤمن واقعی کسی است که در درون جانش نسبت به دستورات خدا و رسول و اوامر جانشینان وی تسلیم محض باشد و تسلیم درونی زمانی محقق می‌شود که مسبوق به بینش صحیح و مستدل باشد؛ در غیر این صورت تسلیم ظاهری خواهد بود. یعنی انسان زمانی به دور از اکراه و اجبار در درون جانش تسلیم دیگری می‌شود که نسبت به پذیرش ولایت او اقناع شده باشد. آنگاه این تسلیم عملی که همان عبودیت است در تثبیت، تشدید و ارتقای آن بینش و باور به نوبه خود اثرگذار خواهد بود. بنابراین تنها بندگی خالصانه و انقیاد در برابر خداوند متعال یا همان عبودیت است که پذیرش ولایت اولیاء خدا را بر انسان آسان کرده و بینش و باور به ولایت اولیاء الهی را موجه و سپس تقویت و تکمیل می‌کند و از این طریق، کمال در ساحت معرفتی و شناختی انسان را موجب می‌شود.

نتیجه گیری:

نقش ایمان به خدا و اعتقادات توحیدی در جلوگیری از انحرافات بسیار مهم و کلیدی است. نجات انسان به ایمان بستگی داشته و استقرار ایمان در قلب بشر و در متن جامعه، مهمترین هدف دین معرفی گشته و نشان از ارزش والا و قداست آن در تعالیم وحی و آیین اسلام دارد. ارتباط و پیوند دو موضوع معنویت و رفع و اصلاح مفاسد اجتماعی به جهت آثار اجتماعی فوق العاده دین در زندگی بشر، می‌باشد. مرحله بالاتر از ایمان، تقوی است. تقوی مانع و سپری است که انسان را از ارتکاب جرم و جنایت در حق فرد و دیگران باز می‌دارد. انسان متقی نه به خود و نه به دیگران ظلم نموده و یاری کننده ظالمان و مفسدان نمیشود و امنیت و آرامش خود و دیگران را با فساد و ظلم برهم نمی‌زند. از سویی دیگر در سایه رفع مفاسد اجتماعی در ابعاد مختلف میتوان به امنیت و آرامش دست یافت. از دید اسلام، رفع

مفاسد اجتماعی در ابعاد مختلف یکی از اصول و مبانی فرد و اجتماع و زمین‌ساز استفاده از موهبت‌های تکامل بشر است. در وصیت نامه امام علی (ع) آمده است: «أوصیکم و جمیع ولدی و أهلی و من بلغه کتابی بتقوی اللہ، و نظم امرکم، و صلاح ذات بیبیکم، فانی سمعت جَدکُمَا (صلی الله علیه وآله) یقول: صلاح ذات البین افضل من عامه الصلاه و الصیام؛ شما را، و تمام فرزندان و خاندانم را، و کسانی را که این وصیت به آنها می‌رسد، به ترس از خدا، و نظم در امور زندگی، و ایجاد صلح و آشتی در میانتان سفارش می‌کنم، زیرا من از جد شما پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که می‌فرمود: «اصلاح دادن بین مردم از نماز و روزه یک سال برتر است». (نهیج البلاغه، نامه، ۴۷) چنانچه از این وصیتنامه، صرفاً به همین سه دستور توجه و عمل شود، سرنوشت جامعه اسلامی بر اساس تقوا و نظم اجتماعی و سیاسی اداره خواهد شد و شاخصه‌های لازم برای اقتدار و صلاح و اصلاح و نظم و عدل و اعتدال و تقوا و همگرایی و اخوت فراهم خواهد شد و اهداف نورانی اسلام در زمینه پیشگیری از جرم و گسترش صلاح و سلامت جامعه و عدالت اجتماعی و افزایش امنیت عمومی، رشد شاخصه‌های همبستگی و عدالت خواهی و رشد و ارتقای معنوی و پایداری و صیانت از ارزشهای اسلامی و الهی و تأکید بر کرامت انسانها و حفظ حرمت و آزادی انسانها و حفظ جان و مال و ناموس مردم و امت اسلامی فراهم خواهد شد و جامعه اسلامی را در برابر فساد بیمه و صیانت خواهد کرد. اسلام به صورت مبنایی با عوامل ناامنی و تجاوز و فساد به مبارزه برخاسته و اجازه نمیدهد در جامعه عوامل ناامنی و جنایت رشد کند و یا زمینه‌های تجاوز توسعه یابد. هرکسی در این باره مسئول است و همه باید حریم دین و جامعه را حفظ کنند و رعایت حدود الهی بر همگان فرض است. مبارزه با مفاسد اجتماعی از ضروریات حکومت است و احکام الهی تنها در سایه برقراری و دوام حکومت اسلامی قابلیت اجرا پیدا می‌نمایند. در این میان اگر فرد یا گروهی چه در داخل یک ملت و یا خارج از آن، در ابعاد مختلف به برهم زدن نظم و امنیت عمومی پرداخته و با کارشکنی و فریبکاری بتواند فسادی در جامعه ایجاد نماید، وظیفه حکومت اسلامی است تا با آن مقابله نماید. بنابراین شناخت و مبارزه با مفاسد اجتماعی به اندازه حفظ حکومت اسلامی ضروری و مهم می‌باشد. مقابله با دشمنان، حمایت از مظلومان و ستم‌دیدگان، تقابل با ستمگران و تأمین رفاه، استفاده صحیح از بیت المال از ضروریات هر جامعه‌ای است که در صورت اهمال و یا تغافل باعث ایجاد فساد در آن حوزه می‌گردد. در اهمیت مساله مبارزه با مفاسد اجتماعی در قرآن کریم آیات متعددی نازل شده است. تأمین صلاح و آرامش در ابعاد مختلف سبب حفظ سلامت روانی جامعه و رشد و شکوفایی آن می‌گردد و مردم به زندگی امیدوار و استعداد های خلاق شکوفا می‌شوند. در قرآن تشکیل حکومت اسلامی و برقراری قوانین الهی مورد توجه بوده است. زیرا نتیجه‌ای که عائد مسلمانان می‌گردد نعمت بزرگ صلاح اجتماعی است. صلاحی که در آن از ظلم و ستم خبری نبوده و مستضعفین در سایه عدالت و داد، جانشینان و وارثان زمین می‌گردند. خداوند در قرآن به این موضوع اشاره نموده و نعمت امنیت را پس از خوف و ناامنی در اجتماع به مومنان وعده می‌دهد و می‌فرماید:»

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ همان گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را

۴۶۴

مبانی فقهی حقوق اسلامی

که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند، و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند، [تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند، و هر کس پس از آن به کفر گراید؛ آنانند که نافرمانند» (نور، ۵۵) اولین و مهم ترین بعد از ابعاد مفاسد اجتماعی، مربوط به مباحث اعتقادی است. این مقوله بدون شک ریشه بسیاری از مفاسد فردی و اجتماعی بوده و اصلاح آن، می تواند ابعاد مختلفی از آن را در جامعه بخشکاند. تعامل ایمان و صلاح در جامعه به خوبی در قرآن نمایانده شده و بر این واقعیت اصرار گردیده که صلاح جامعه به شکلی حقیقی در رشد و تربیت معنوی و آن نیز در ایمان به خدا و کسب رضای الهی تجلی می یابد. پیامبر اکرم (ص) می فرماید: مردم! هر کس خدا را ناصح و خیرخواه خود قرار دهد. موفق می شود و هر کسی قول او را دلیل و راهنما قرار دهد، به استوارترین راه هدایت خواهد شد. کسی که خود را در پناه خدا قرار دهد، در امنیت و آرامش خواهد بود و هر کس دشمن خدا باشد خائف و هراسناک است. (نهج الفصاحه: ۵۹) بنابراین یکی از مهم ترین و اساسی ترین مفاصدی که در جامعه گریبان گیر مردم است، انحرافات است که در حوزه عقاید فکری صورت گرفته است. تمامی انبیاء الهی که از سوی خدا و به اذن او مبعوث شده اند، دعوتشان بر محور توحید و پرستش خداوند و نفی شرک، مبارزه با بت پرستی، شخصیت پرستی و هوی پرستی و اعتقاد به معاد و برزخ است.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی حاتم عبدالرحمن بن محمد. ۱۴۱۹ هـ. ق؛ تفسیر القرآن العظیم عربستان سعودی مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم

ابن ابی الحدید (۱۳۸۳ ش)، شرح نهج البلاغه، مکتبه آیه الله المرعشی، قم .

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ ق، تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، تحقیق: طیب، اسعد محمد، مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ سوم، ریاض

ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۴، النهایه فی غریب الحدیث، تحقیق: طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم، قم

ابن تیمیه، احمد (بی تا)، مجموعه فتاوی، جمع و ترتیب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۱۹ ق، مجموعه الفتاوی، مکتبه العبیکان، ریاض

- ابن رجب حنبلی (۱۴۲۴ ق)، أهوال القبور و أهوال أهلها إلى النشور، تعليق: دانی منیر، المكتبة العصرية، بیروت.
- ابن سعد، ابو عبد الله محمد (۱۴۰۵ ق)، طبقات الكبرى، دار الفكر، بیروت .
- ابن سینا، حسین (۱۴۲۱ ق)، التعليقات، نشر مرکز نشر مكتب الاسلامی فی حوزه العلمیه، قم.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، بی تا، مناقب آل ابی طالب، تحقیق یوسف البقاعی، بیروت، دار الاضواء.
- ابن طاووس، سید رضی الدین علی بن موسی (۱۴۱۵ ق)، الإقبال بالأعمال الحسنة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ابن عاشور محمد بن طاهر، بی تا. التحرير والتنوير؛ بیروت مؤسسه التاريخ چاپ اول؛
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الأعلام الإسلامی، قم
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بكر بن ایوب، بی تا، الروح فی الكلام علی ارواح الاموات و الاحیاء بالدلائل من الكتاب و السنه، دار الكتب العلمیه، بیروت
- ابن کثیر دمشقی اسماعیل بن عمرو. ۱۴۱۹ هـ. ق؛ تفسير القرآن العظيم بیروت: دار الكتب العلمیه چاپ اول،
- ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۴ هـ. ق. لسان العرب؛ بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع چاپ سوم،
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، تصحیح محمود محمد طناحی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). الامالی. تهران: کتابخانه اسلامیه.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ ق، دعائم الإسلام، تصحیح أصف فیضی، چ دوم، قم، مؤسسه آل البيت.)
- ابن خمیر، علی بن احمد (۱۴۱۱ ق). تنزیه الانبیاء عمّا نسب الیهم حثاله الاغیاء (ج ۱). لبنان: دارالفکر المعاصر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیهات. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاه فی بحر الضلالات. با مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). الاضحویه فی المعاد. تهران: شمس تبریزی .
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). الشفاء (الالهیات). تحقیق سعید زاید، الاب قنواتی. قم: مكتبة آیت الله المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷ م). رساله احوال النفس. با مقدمه و تحقیق فواد الاهوانی. پاریس: داربیبلیون.