



A Typology of Hasan al-Basri’s Doctrinal Pessimism and Examination of Its Sociopolitical Implications

Fardin Jamshidi Mehr ¹✉ | Āref Danyālī ²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities and Sports Sciences, Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran. Email: fjamshidi@gonbad.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities and Sports Sciences, Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran. Email: Aref_danyali@gonbad.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 29 July 2025

Revised: 3 October 2025

Accepted: 20 October 2025

Available Online: 1 November 2025

Keywords:

Hasan al-Basri, Pessimism, Theology (Kalām), Terrestrial World (Dunyā), Human Being, Asceticism (Zuhd)



Abstract

Hasan al-Basri can be regarded as one of the first pessimistic thinkers in the Islamic world. His pessimism concerns the relationship between human beings and the terrestrial world (Dunyā), and consequently, their eternal felicity or wretchedness. From his perspective, humanity has no destiny but wretchedness, except for a few individuals who, by attending to their true nature, are exempted from this general rule. According to al-Basri, the essence of the world is deceitful, while the human essence is inherently susceptible to being deceived. Accordingly, the world in all its manifestations prevents human beings from attending to the hereafter, and what ensues is their eternal wretchedness and misfortune. This article, written through logical and rational analysis, examines and critiques al-Basri’s view concerning the world and his opinion on human nature. It clarifies that al-Basri’s identification of the “world” with the “terrestrial world” led to a deviation in his understanding of asceticism (Zuhd) and world-renunciation, the consequences of which are evident even in his political and social stances. From a typological perspective, although al-Basri’s pessimism ostensibly pertains to human felicity, in reality, his pessimism ultimately reverts to suspicion toward God and His names and attributes.

Cite this article: Jamshidi Mehr, F.; Danyālī, A. (2025). A Typology of Hasan al-Basri’s Doctrinal Pessimism and Examination of Its Sociopolitical Implications. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36),101-126
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7533.1654>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

Pessimism has been and remains a common phenomenon among philosophers and thinkers worldwide. Philosophical and doctrinal pessimism manifests in various forms, which can be classified based on its object, scope, or consequences. In the Islamic world, various examples of pessimistic thinkers have been observed, mostly from periods close to contemporary times. However, a review of the views of earlier thinkers also reveals that some of them suffered from doctrinal pessimism. Yet, because the study of pessimism lacks a long history, such thinkers have been overlooked in the classification of pessimism types. One such well-known thinker, whose pessimism had not been examined, is Ḥasan al-Baṣrī. Historical and narrative sources indicate that he suffered from doctrinal pessimism, but its form differs from what is observed in modern and postmodern eras. This research investigates the typology of Ḥasan al-Baṣrī's pessimism and its social and political implications.

Philosophical and doctrinal pessimism, aside from theoretical discussions, can have various effects on individuals' personal, social, and political lives. Philosophical pessimism has multiple types, and in the conducted studies, a distinct form was observed in Ḥasan al-Baṣrī. Accordingly, this research aims to examine this specific type, which emerges from within religion and religious belief, to identify its position and relationship among other types of pessimism.

Various studies have been conducted on Ḥasan al-Baṣrī and his thoughts and views, but no independent research was found on his doctrinal pessimism and its typology. The hypothesis of this research is that excessive focus on one dimension of religion can generate a specific type of pessimism, which is clearly observable in Ḥasan al-Baṣrī.

The target audience of this research includes scholars at academic centers, both secondary and university. This research can be useful for students of philosophy, theology, sociology, and psychology. The approach of this research is entirely critical. In this study, Ḥasan al-Baṣrī's theological and doctrinal views are first explained descriptively and then subjected to logical critique and analysis.

Method

This research was conducted using a descriptive-analytical method through content analysis. The data were collected through library research using written sources such as books and articles. Most of the books used were accessed through the Nūr software collection. The most important analytical axes of this article are the concepts of pessimism, this world, and the hereafter. In this research, the conceptual foundations of the topic, such as pessimism, this world, and the hereafter, were first examined, followed by an investigation of its affirmative foundations. The criterion for selecting data and sources was their relevance to Ḥasan al-Baṣrī's thoughts and views and their influence on his pessimistic outlook.



Findings

The analysis of Ḥasan al-Baṣrī's theological and doctrinal views reveals important insights into the nature and implications of his pessimism. The sources examined in this research—including primary works such as Ibn al-Jawzī's *Ādāb al-Ḥasan al-Baṣrī*, al-Ghazālī's *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn*, and numerous historical and biographical sources—demonstrate that his worldview was shaped by a distinctive combination of theological commitments and eschatological concerns.

A key finding is that an incomplete or imbalanced understanding of religion can itself generate doctrinal pessimism. Ḥasan al-Baṣrī's pessimism does not arise from irreligion or skepticism about religious truth, but rather from a particular interpretation of Islamic teachings that emphasizes certain dimensions to the exclusion of others. His overwhelming focus on divine judgment, the terrors of the afterlife, and the perils of worldly attachment created a worldview in which fear predominates over hope, and renunciation outweighs engagement. This demonstrates that pessimism need not originate outside religion; it can emerge from within when religious teachings are selectively accentuated.

The relationship between determinism and pessimism in Ḥasan al-Baṣrī's thought also merits attention. While a significant correlation is often assumed between deterministic beliefs and pessimistic outcomes, his case complicates this assumption. Although his thought contains deterministic elements—particularly in his emphasis on divine predestination and human powerlessness—his pessimism arises more fundamentally from his eschatological orientation than from metaphysical determinism. Unlike philosophical pessimists who base their worldview on the absence of cosmic purpose or the inevitability of suffering, Ḥasan al-Baṣrī's pessimism is rooted in a vivid awareness of accountability before God and the perils of the afterlife. This suggests that religious pessimism can have different causal foundations than its secular counterparts.

Most significantly, Ḥasan al-Baṣrī's view of this world and the hereafter emerges as the primary foundation of his doctrinal pessimism. His extreme otherworldliness, combined with a consistently negative evaluation of temporal existence, generated a distinctive form of religious pessimism that differs from both philosophical pessimism in the Western tradition and other forms of Islamic asceticism. This pessimism manifests concretely in his teachings on worldly renunciation (*Zuhd*), his emphasis on fear (*Khawf*) over hope (*Rajā'*), and his suspicion of political engagement and authority. The sociopolitical implications are significant: his outlook led to quietism, withdrawal from public affairs, and a posture of suspicion toward political power that influenced subsequent generations of ascetics and early Sufis. His legacy thus represents a particular type of doctrinal pessimism—one that emerges from within religious commitment itself rather than from its rejection.

Conclusion

Pessimism and its various types have become increasingly prevalent since the era of human scientism. This research shows that pessimism can also stem from incomplete and fallacious religious beliefs, as exemplified in Ḥasan al-Baṣrī. His case demonstrates that



an excessive focus on one dimension of religion—in this instance, the fears of the afterlife and the perils of worldly attachment—can generate a specific type of doctrinal pessimism. This pessimism had profound implications for his social and political outlook, leading to quietism, withdrawal from public affairs, and a suspicion of political authority that influenced subsequent generations of ascetics and early Sufis. Examining pessimism and its roots can also be relevant to other disciplines such as psychology, where the religious sources of negative worldviews merit further investigation.

Author Contributions

The contribution shares of the authors of this article are as follows: First author 70%, second author 30%.

Ethical Considerations

The authors of this article explicitly commit to having avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This article did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest in the writing of this article.

Statement on the Use of AI Tools in the Article Writing Process

This article used artificial intelligence (DeepSeek) only for correcting the translation of the abstract's summary and detailed abstract.



گونه‌شناسی بدبینی اعتقادی حسن بصری و بررسی لوازم اجتماعی و سیاسی آن

فریدین جمشیدی مهر^۱ ✉ | اعارف دانیالی^۲ ✉

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران. رایانامه: fjamshidi@gonbad.ac.ir

۲. استادیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران. رایانامه: Aref_danyali@gonbad.ac.ir

چکیده

حسن بصری را می‌توان یکی از اولین متفکران بدبین در جهان اسلام معرفی کرد. بدبینی حسن بصری مربوط به ارتباط انسان با دنیا و در نتیجه، سعادت یا شقاوت ابدی است. از منظر او انسان سرنوشتی جز شقاوت ندارد، مگر اندک افرادی که به خاطر توجه به ماهیت خود از این قاعده کلی مستثنا شده باشند. به اعتقاد بصری، ذات دنیا فریبنده است و در مقابل، ذات انسان با فریب خوردگی سازگار است. بر همین اساس، دنیا با تمام جلوات خود انسان را از توجه به آخرت منع می‌کند و آنچه اتفاق می‌افتد، شقاوت و بدبختی ابدی او است. در این مقاله که با تحلیل منطقی و عقلانی به نگارش درآمده است، دیدگاه حسن بصری درباره دنیا و نیز رأی او در باب ماهیت انسان مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و روشن می‌شود که یگانه دانستن «دنیا» و «جهان مادی» از سوی حسن بصری سبب انحراف وی در زهد و دنیاگریزی شده است و نتیجه آن حتی در کنش‌ها و واکنش‌های سیاسی و اجتماعی حسن بصری دیده می‌شود. بدبینی او - از منظر گونه‌شناسی - اگرچه به حسب ظاهر به سعادت انسان تعلق گرفته، اما در حقیقت بازگشت بدبینی او نیز به سوءظن به خداوند و اسماء و صفات او خواهد بود.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۰

کلیدواژه‌ها

حسن بصری، بدبینی، کلام، دنیا، انسان، زهد.



استناد: جمشیدی مهر، فریدین؛ دانیالی، اعارف. (۱۴۰۴). گونه‌شناسی بدبینی اعتقادی حسن بصری و بررسی لوازم اجتماعی و سیاسی آن. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*, ۲۰(۳۶), ۱۰۱-۱۲۶.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7533.1654>





مقدمه

علم کلام مانند هر علم و بلکه هر پدیده دیگری در این جهان، به صورت تدریجی ایجاد می‌شود و مرحله به مرحله تکامل می‌یابد تا به مرحله تثبیت برسد و پس از آن به صورت رسمی به عنوان یک شاخه علمی مورد مراجعه اندیشمندان و صاحب نظران قرار می‌گیرد. مقایسه علم کلام در آغاز تأسیس با آنچه امروزه به عنوان یک شاخه علمی شناخته می‌شود، نشان می‌دهد تفاوت زیادی از آنچه بوده تا آنچه شده، وجود دارد و این علم تا به امروز مراحل زیادی را پشت سر گذاشته است، تاجایی که از دل علم کلام، شاخه دیگری به وجود آمده است که کلام جدید خوانده می‌شود. این تحولات و مراحل تکمیلی که در این علم، مانند علم دیگری، رخ داده است، سبب نمی‌شود که ماهیت آن را هم دچار دگرگونی بدانیم؛ به طوری که آنچه را در مراحل اولیه ظهور کرده بود، از عنوان «کلام» خارج کنیم. همین سخن درباره دانشمندان نیز صادق است؛ به طوری که شاید نتوان مثلاً حسن بن ابوالحسن بصری (۱۱۰ق) را به معنای امروزی متکلم و یا صاحب نظر در علم عرفان شناخت، اما نمی‌توان او را در تاریخ این علوم نادیده گرفت. او در زمانه‌ای می‌زیست که علم کلام و عرفان (خصوصاً عرفان عملی) در مرحله تأسیس بود و هنوز تا مرحله تثبیت راه زیادی در پیش داشت. اما با این حال، امروزه حسن بصری را در زمره متکلمان اولیه جهان اسلام و صوفیان و عارفان می‌شناسند.

مسئله تحول و دگرگونی منحصر در علم و عالمان و دانشمندان نیست، بلکه می‌تواند در یک مسئله علمی نیز رخ دهد. دیدگاه‌های اندیشمندان اولیه در طول تاریخ علم، دچار تحولات و دگرگونی‌های متعدد می‌شود. مثلاً، مطابق با موضوع این پژوهش، بدبینی حسن بصری در قیاس با بدبینی فیلسوفان دنیای جدید می‌تواند بسیار متفاوت باشد؛ اما نمی‌توان به صرف وجود اختلاف و تفاوت، میان این دو گونه از بدبینی تفاوت ماهوی قائل شد. اگرچه شرایط زیستی حسن بصری و محیط و فرهنگ حاکم بر جامعه آن روزگار با شرایط دنیای معاصر بسیار متفاوت است، اما در اصل بدبینی، با وجود تمام تحولات در مسئله، اشتراک وجود دارد. بنابراین، در هر پژوهشی می‌توان میان دانشمندان اولیه در یک علم و نیز میان مسائل مورد بحث آنان با دانشمندان و مسائل دوره‌های بعدی، مقایسه‌ای تطبیقی صورت پذیرد و مبانی و ثمرات دیدگاه‌های هریک را مورد بررسی قرار داد.

شاید نتوان به راحتی تاریخی برای بدبینی فلسفی و اعتقادی انسان تعیین کرد؛ اما متفکران



بسیاری در شرق و غرب عالم به این بدینی مبتلا بوده‌اند. اگرچه تمام آنان در اصل بدینی اشتراک داشتند؛ اما مبانی فکری، وسعت بدینی و نیز متعلق بدینی‌شان با یکدیگر متفاوت بوده است. تعالیم اسلامی هرچند حاوی مطالب تأثیرگذاری در باب مرگ، قبر، قیامت و جهنم است، به طوری که باور به هریک از آن‌ها می‌تواند، به حسب ظاهر، بدینی را به ارمغان بیاورد؛ اما در عین حال، مملو از آیات و روایات امیدوارکننده است که می‌تواند موجب اعتدال میان خوف و رجا گردد و این از دستورات و تأکیدات دینی به شمار می‌رود (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۳۵۳). با این حال، برخی از اندیشمندان بدون رعایت این اعتدال به جنبه‌ای توجه بیشتری نشان داده و در نتیجه، از جنبه دیگر دور شده‌اند. حسن بصری از جمله این اندیشمندان است. او اگرچه به عنوان متکلمی عارف شناخته می‌شود؛ اما به دلیل تأکید بر جنبه خوفناک تعالیم اسلامی و افراط در آن، به نوعی بدینی دچار شده است، تا جایی که وی نجات انسان از شقاوت ابدی را بعید می‌داند (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص. ۱۴؛ غزی، ۱۴۳۲، ص. ۵۳). مسلماً، بدینی حسن بصری در مقایسه با بدینی شوپنهاور و امثال او، فلسفی صرف نیست؛ بلکه بدینی‌اش بیش از آنکه عقلی و فلسفی باشد، دینی است که از جان‌مایه‌های کلامی هم برخوردار است. از همین رو، در انتخاب عنوان این مقاله به جای واژه «بدینی فلسفی»، از تعبیر «بدینی اعتقادی» استفاده شده است. حسن بصری با این حال که به وجود خداوند و صفات کمالی او باورمند است؛ اما نسبت به سرنوشت نهایی انسان نگاه مثبتی ندارد و ریشه شقاوت را در اعراض انسان از ماهیت حقیقی خود و عدم توجه به حقیقت دنیا می‌داند.

نکته قابل ذکر این است که اگرچه در زمانه حسن بصری مرزهای میان علوم مختلف چندان واضح و پررنگ نبود و شاید گاه انسان را در طبقه‌بندی دیدگاه‌های آنان دچار مشکل کند، اما این امر سبب نمی‌شود که در تلاش برای طبقه‌بندی صحیح کوتاهی انجام شود. حسن بصری، با ادبیات امروزی، هم متکلم بود و هم صوفی و عارف، به طوری که دیدگاه‌های کلامی او امروزه همچنان مورد بحث و بررسی است و زهد و دنیاگریزی او هم زبانزد است، اما در این پژوهش، بنا بر شیوه استدلالی جدلی که او در پیش گرفته بود، مسئله بدینی وی به عنوان یک مسئله کلامی و اعتقادی مورد بررسی قرار می‌گیرد. زهد و دنیاگریزی حسن بصری منطقی‌منجر به بدینی نسبت به سعادت و شقاوت اخروی نمی‌شود، بلکه مبانی اعتقادی و کلامی سبب شده بود وی به عنوان یک اندیشمند بدین شناخته شود.



پیشینه تحقیق

درباره حسن بصری آثار متعددی به چاپ رسیده است؛ خصوصاً به زبان عربی از دیرباز تاکنون آثار فراوانی نگاشته شده است. در زبان فارسی مقاله مستقلی در باب دیدگاه‌های کلامی حسن بصری یافت نشد؛ اما پایان‌نامه‌ای در مقطع کارشناسی ارشد با عنوان «حسن بصری در عرصه علم و سیاست» که در دهه ۸۰ شمسی و در دانشگاه الزهراء (س) دفاع شده است، موجود است. در این پژوهش، نویسنده به بررسی دیدگاه‌های حسن بصری با محوریت علم و نیز کنش‌های سیاسی او مطمح نظر او بوده است و پژوهش حاضر از این پایان‌نامه به عنوان یکی از منابع بهره برده است.

به زبان عربی مقالات متعددی نگاشته شده است، اما تاجایی که امکان جست‌وجو بود، تقریباً هیچ‌یک به دیدگاه‌های کلامی حسن بصری و خصوصاً بدبینی او نپرداخته‌اند. برخی از این مقالات در ادامه معرفی می‌شوند.

- مقاله «تحلیل الأفكار الدينية في أعمال الحسن البصري وتأثيرها على معتقدات المجتمع»، فاطمه اخروی، مجله دراسات الادب المعاصر، زمستان ۱۴۴۵، شماره ۶۰
- مقاله «مکاتبات عبدالملک بن مروان مع الحسن البصري في الإنشاء»، ع. الأمير دکسن، مجله العرب، ۱۳۹۳ ق. شماره ۸۲
- مقاله «الحسن البصري لم يكن معتزلياً»، رشيد الخيون، مجله ادب و نقد، ۲۰۰۱ م، شماره ۱۸۶

۱. گونه‌شناسی بدبینی اعتقادی حسن بصری

در تاریخ فلسفه و کلام، فیلسوفان و اندیشمندان بدبین نگاه یکسانی به هستی نداشته‌اند و بدبینی آن‌ها، هم از نظر وسعت دید و هم از نظر متعلق بدبینی‌شان، با یکدیگر متفاوت بوده است. اغلب فیلسوفان بدبین یا نسبت به خالق هستی بی‌اعتقاد بوده‌اند یا اگر هم در زمره خداباوران به شمار می‌رفتند، تصویر منفی از خداوند ارائه می‌کرده‌اند.

بدبینی حسن بصری در ملاحظه اول به نظر می‌رسد در زمره هیچ‌یک از این دو دسته قرار نگیرد. او نه تنها به خدا ایمان دارد؛ بلکه خداوند را واجد تمام صفات کمالی آمده در قرآن کریم می‌داند. درحالی‌که پس از دقت در کلمات او و بررسی لوازم دیدگاه‌های او معلوم می‌شود در نهایت این بدبینی به خداشناسی او هم سرایت می‌کند. بدبینی حسن بصری که ناظر به



ماهیت انسان، ماهیت دنیا و سرنوشت انسان پس از مرگ است، دارای دو شعبه است: اول اینکه او انسان را - جز تعدادی معدود و اندک - به شقاوت ابدی محکوم می‌کند و دوم اینکه به باور او، زندگی در این دنیا سراسر سختی، غم و بلا است و خوشی‌های آن در مقابل ناخوشی‌ها بسیار ناچیز است.

حسن بصری هم نگاه بدبینانه‌ای به انسان دارد و هم به دنیایی که انسان در آن زندگی می‌کند. این نگاه که به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت، بیان می‌دارد انسان - با توجه به ویژگی‌ها و خصوصیتی که دارد - در معرض فریب است. از سوی دیگر، دنیا به شدت فریبنده و مکار است. از این رو، اصل آن است انسان در زندگی پس از مرگ به شقاوت ابدی و عذاب سرمدی مبتلا گردد؛ مگر افراد نادری که استثنا خواهند بود. او تصریح می‌کند عجیب نیست کسی هلاک شود؛ عجیب آن است که کسی از هلاکت اخروی و ابدی نجات پیدا کند (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص. ۱۴؛ غزی، ۱۴۳۲، ص. ۵۳). به حسب ظاهر، او به مبدأ هستی بدبین نبود و نیز زندگی را پوچ و بی معنا تلقی نمی‌کرد، بلکه بدبینی او به دنیا و انسانی که در این دنیا زندگی می‌کند، تعلق گرفته بود. در مقابل این بدبینی افراطی، نگاه دیگری وجود دارد که اکثریت مردم را اگرچه بر حق نباشند، در نهایت اهل نجات می‌داند. به عبارت دیگر، در مقابل بدبینی حداکثری حسن بصری نسبت به نجات اخروی، خوش بینی حداکثری وجود دارد که جز معدودی از معاندان و دشمنان خدا و دین، کسی را اهل عذاب ابدی بر نمی‌شمارد و غالب انسان‌ها یا مستقیم به بهشت وارد می‌شوند و یا پس از پاکیزه شدن از گناهان به بهشت جاودان داخل می‌گردند. بر اساس این باور، حتی افراد معدودی که تا ابد در جهنم ماندگار هستند، پس از پاک شدن از گناهان و آلودگی‌ها، به خاطر وصال به معشوق حقیقی، عذابشان عذب و گوارا می‌شود و از جهنم نه تنها رنجی نمی‌برند، بلکه مشعوف و محظوظند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۳۶۱ و ۳۶۲؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۶۵۹). در مقابل شعبه دوم بدبینی حسن بصری که دنیا را سراسر رنج، غم و بلا می‌داند و خوشی‌های اندک و ناچیزی در آن وجود دارد، عده‌ای قرار دارند که اگرچه دنیا را مملو از مشکلات می‌دانند، اما چون آن را برای تقرب به خداوند لازم و ضروری برمی‌شمارند، از مشکلات و مصائب دنیوی غمگین نیستند و نگاه بدبینانه حسن بصری به مشکلات و بلاهای دنیا را نمی‌پذیرند، بلکه در باطن آن رحمت و لطف الهی را مشاهده می‌کنند و در حقیقت میان ظاهر و باطن دنیا تفاوت قائل می‌شوند و



باطن دنیا را چون برآمده از حکمت الهی می‌دانند؛ بنابراین، رنج و بلائی آن را خارج از رحمت الهی تفسیر نمی‌کنند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۶۱).

دقت در لوازم بدبینی حسن بصری روشن می‌کند گونه‌آن در نهایت در زمره بدبینی کسانی قرار می‌گیرد که نسبت به خداوند ایمان داشته‌اند، اما نسبت به او بدبین بوده‌اند. اگرچه حسن بصری نگرانی افراطی خود را بر ماهیت دنیا و نیز ماهیت انسان بنا کرده است و در مسئله خداشناسی، به ظاهر، معترف به صفات کمالی الهی است، اما قطعاً بدبینی او ملازم با نفی برخی از صفات کمالی از ذات خداوند خواهد بود. در جهان‌بینی اسلامی، بهشت و جهنم، مانند مراتب مختلف دنیا، در حیطة اراده الهی هستند و اساساً جهنم جز ظهور و بروز غضب الهی نیست، همان‌طور که بهشت ظهور رحمت رحیمیه الهی است. اگر چنین است، بدبینی نسبت به سرنوشت انسانی، ریشه در بدبینی اعتقادی به خداوند و اسماء و صفات الهی دارد و در نتیجه، به همان جا ختم خواهد شد که بسیاری از فیلسوفان بدبین بدان باور داشتند و منشأ و آفریدگار عالم را عامل شرور و در نتیجه، ترس و نگرانی خود می‌دانستند.

۲. عوامل مؤثر در بدبینی اعتقادی حسن بصری

عواملی که حسن بصری را به این بدبینی حداکثری سوق داده است، عبارت‌اند از ماهیت دنیا و نیز ماهیت انسان. دیدگاه او نسبت به این دو عامل در ادامه بررسی می‌شود.

۲-۱. دنیا در اندیشه حسن بصری

حسن بصری از سویی دنیا را عقوبتی برای انسان می‌داند (ابن جوزی، ۱۹۳۱، ص. ۵۴) و از سوی دیگر، بنابر باور وی، همین دنیا می‌تواند عامل عقوبت‌های بیشتر و جاودانه‌ای باشد. بنابراین، از دیدگاه او دنیا هم خود عذاب است و هم منشأ عذاب خواهد بود. او به این پرسش که «دنیا عقوبت کدامین گناه انسان است؟» پاسخ واضحی نداده و از آنجا که اندیشه قدری در او قوت داشته و به شدت با جبرگرایی مخالفت می‌کرده است، نمی‌توان به ظاهر این گفتار او استناد نمود و می‌بایست آن را توجیه کرد، هرچند با تکلف. از جمله می‌توان چنین توجیه کرد که چون او دنیا را مشحون از بلایا و مشکلات و مصائب می‌دانست (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص. ۷۲)، دنیا را عقوبت گناه تکوینی انسان قلمداد می‌کرد. خاصیت دنیا، به دلیل خساست و نازل بودن رتبه وجودی آن، مملو از رنج و سختی است و انسان به دلیل این جرم تکوینی که در این دنیا زندگی می‌کند، محکوم به این است در این رنج و سختی باشد: «لقد خلقنا الإنسان فی کبد» (بلد/۴).



نه تنها انسان، بلکه هر موجودی که در این دنیا زندگی کند، به واسطه رتبه نازل وجودی خود، محکوم به تحمل این رنج‌ها و سختی‌هاست. به عبارت دیگر، منظور حسن بصری از عقوبت بودن دنیا، جزا و پاداش گناه اختیاری نیست، بلکه مراد او خساست و دنائت عالم دنیا و موجودات محصور در آن است؛ درحالی‌که وقتی گفته می‌شود دنیا عامل عقوبت است، منظور گناه اختیاری است و مرتبه تکوینی مد نظر نیست. گناه اختیاری به دلیل حب دنیا از انسان صادر شده و منشأ عذاب اخروی می‌شود. بنابراین، در این دو عبارت، واژه «عقوبت» به صورت مشترک لفظی به کار برده شده است که یکی به نظام تکوین و دیگری به نظام تشریح اشاره دارد.

دنیا آن قدر برای حسن بصری بی‌ارزش و بی‌مقدار بود که باور داشت که حتی به اندازه شستن لباس، ارزش وقت‌گذاری ندارد. وقتی به او گفتند «چرا پیراهنت را نمی‌شویی؟»، گفت: وقت تنگ‌تر از آن است که بتوان برای دنیا زمان صرف کرد (مقدسی، ۱۹۹۶، ص. ۱۹). به فرض صحت این گزارش، این دنیاگریزی و زهد افراطی حسن بصری هرگز مورد تأیید اسلام نیست و به نظر می‌رسد او در تشخیص مصادیق دنیا و آخرت دچار اشتباه شده است. اشتباه بصری این بود که هرچه را به ظاهر و جسم انسان مربوط است، در زمره امور دنیوی می‌دانسته و رسیدگی به آن‌ها را از اعمال دنیوی و مصداق دنیا دوستی می‌پنداشته است. درحالی‌که حقیقت آن است هرچه مطابق با فرمان الهی باشد و به نیت کسب رضایت او انجام شود، نه تنها مصداق دنیا نیست، بلکه قطعاً و یقیناً از امور اخروی خواهد بود. بر این اساس، تلاش برای معاش و رسیدگی به نظافت ظاهری اگر به قصد قربت انجام شود، عمل اخروی به حساب می‌آید و صرف وقت برای آن، به شرط رعایت اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط، کاملاً معقول و صحیح خواهد بود.

از دید او دنیا همانند زهر کشنده است که تنها انسان‌های غافل به جانب آن متمایل و راغب هستند. او دنیا را مکاری غدار می‌داند که خود را با تلقین آمال و آرزوها بر انسان غافل عرضه می‌کند. دنیا عروسی بزرگ کرده است که بسیاری از انسان‌ها را واله و شیدای خود می‌کند و در نهایت همه آن‌ها را به هلاکت می‌رساند (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۴۴۳).
به دنبال چنین دیدگاهی، توصیه می‌کند:

” از دنیا برحذر باش؛ چراکه هرکس در آن طمع کند در نهایت آن را واگذارد...
زیرا آرزوهای دنیا همه دروغ و آرمان‌هایش همه باطل و زلال آن دردآلود و عیش



آن تیره است. دنیا همچون رویا و آخرت بیداری از خواب است (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۴۴۳).

بنابراین، از منظر او اگرچه دنیا، به ظاهر، زیبا، فریبنده و دلچسب است، ماهیتی مکار و حيله‌گر دارد و می‌تواند سبب هلاکت انسان و شقاوت ابدی او گردد (غزالی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۴۴۳). اگر انسان با همین عقل معاش اهل حساب و کتاب باشد و خوبی‌ها و بدی‌های دنیا را با هم بسنجد و مقایسه کند، در خواهد یافت سختی‌ها، زشتی‌ها، بلاها و مشکلات دنیا بیشتر از آسانی‌ها، زیبایی‌ها و نعمت‌هایش است؛ از همین رو، حسن بصری به غم و اندوه راغب‌تر بود تا به شادی و فرح و تصریح می‌کند هیچ دلیلی برای شادی انسان وجود ندارد (عطارد نیشابوری، ۱۹۰۵، ج. ۱، ص. ۴۱). آنچه می‌تواند این غم و اندوه را بیشتر کند و مانع از تسکین آن باشد، مرگ است. او مرگ را سبب نابودی خوشی‌ها و شادمانی‌ها برمی‌شمارد (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص. ۷۱). بر همین اساس است که می‌توان او را متفکری غمگین و اندوهناک دانست و سلوک عملی او هم - بنابر گزارش‌های تاریخی - همین مطلب را تأیید می‌کند: حسن بصری غالباً اندوهگین و فرورفته در خود بود. خنده‌اش کم و غمش فراوان دیده می‌شد؛ به طوری که یوسف بن اسباط گفته بود او سی سال نخندید (قلعه‌جی، ۱۴۳۸، ج. ۱، ص. ۹). اندوه حسن تا جایی بود که وقتی از عمرو بن عبید خواستند او را توصیف کند، گفت: وقتی او را می‌دیدي گمان می‌کردی برای دفن مادرش آمده است؛ هنگامی که می‌نشست مانند اسیری بود که می‌خواهند گردنش را بزنند و هرگاه سخن می‌گفت مانند کسی بود که به آتش محکومش کرده بودند (مقدسی، ۱۹۹۶، ص. ۱۹).

غم و اندوه حسن بصری صرفاً به دلیل فریب‌کاری ذات دنیا و یا به دلیل حلول مرگ به عنوان امری قطعی و تخلف‌ناپذیر نبود، بلکه او دنیا را لجن‌زاری متعفن می‌دانست که آگاهی از حقیقت آن طاقت را بر انسان طاق می‌کند. بنابراین، او دنیا را از دو جهت نکوهش می‌کرد و همین دو جهت سبب غم و اندوه وی بود: اول، فریب‌کاری دنیا و اینکه عاملی برای شقاوت ابدی است و دوم، ذات دنیا صرف نظر از تأثیر آن در آخرت و عاقبت انسان. همین نگاه، عرصه را بر حسن بصری تنگ می‌کرد؛ چراکه گاهی انسان نسبت به آخرت ناامید و غمناک است، اما با غنیمت شمردن دم و دنیا به دنبال التذاذ و خوشی است و معتقد است حال که به سعادت اخروی امید نیست، از دنیای زیبا و لذیذ بهره می‌گیریم و شادمان خواهیم بود تا



زمانی که مرگ حلول کند و ما را به سرای آخرت منتقل نماید. اما حسن بصری چنین نگرشی نداشت و نه تنها از آخرت ناامید یا نسبت به آن کم‌امید بود، بلکه دنیا را هم منزجرکننده و متعفن و غیرقابل تحمل می‌دانست (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص. ۷۲). در واقع، حسن ذات دنیا را پلید و متعفن قلمداد می‌کرد و معتقد بود اگر کسی از طبع سالم و اصیل برخوردار باشد، این پلیدی و تعفن را درک می‌کند؛ اما غالب مردم این مطلب را درک نمی‌کنند و شامه آن‌ها به دلیل عادت کردن به پلیدی‌ها و روایح متعفن نمی‌تواند تعفن دنیا را درک نماید. بنابراین، او حال خود و غم و اندوه فراوانش را عجیب نمی‌دانست؛ بلکه از دیگران که با وجود اعضا و جوارح سالم و مشاعر بی‌عیب، نمی‌توانستند حقیقت دنیا را درک کنند و غافلانه در شادی و فرح بی‌دلیل فرو رفته‌اند، تعجب می‌کرد.

اگرچه حسن بصری، برخلاف بسیاری از متفکران بدبین تاریخ، به آخرت و نجات از آتش و رحمت پروردگار باور داشت، اما چنان ماهیت فریب‌کار دنیا و ضعف انسان را باور کرده بود که نجات از آتش و ورود به بهشت جاودان را دور از دسترس می‌دانست و اصل را بر هلاکت می‌پنداشت، مگر افراد نادری که مورد رحمت الهی قرار بگیرند (ابن جوزی، ۱۳۶۸، ص. ۱۴؛ غزی، ۱۴۳۲، ص. ۵۳).

۲-۲. انسان در اندیشه حسن بصری

فیلسوفان مسلمان، به تبع یونانیان باستان، ماهیت انسان را حیوان ناطق می‌دانستند. بنابراین، از دید آن‌ها انسان ماهیت ثابت و مشخصی دارد که همه مصادیق خود را در بر می‌گیرد. حسن بصری، به دلایلی که در ادامه ذکر خواهد شد، هرگز به ماهیت انتزاعی و نظری انسان اشاره‌ای نکرده؛ یعنی ماهیت انسان را صرف نظر از بُعد عملی و اثرگذاری، تبیین ننموده است. او بدون آنکه به‌طور صریح روشن کند ماهیت انسان چیست، مدعی است انسان غافل و متکبر است. غفلت او سبب می‌شود از دنیای مکار فریب بخورد و تکبرش سبب آن است گوش شنوا و قلبی پذیرا نداشته باشد و همین سبب شقاوت اخروی او خواهد شد.

از اینجا دلیل ترحم حسن بصری به حال انسان روشن می‌شود؛ چراکه از سویی دنیا مکار، فریبنده و غدار است و از سوی دیگر، انسان غافل و متکبر است. بنابراین، ماهیت دنیا، ماهیتی فعال و اثرگذار است؛ اما ماهیت انسان ماهیتی منفعل و اثرپذیر می‌باشد. بر این اساس، تمام



شرایط فاعلی و قابل‌ی برای شقاوت انسان و دوری او از سعادت ابدی فراهم است و حال چنین موجودی حقیقتاً رقت‌انگیز است.

اگرچه او ماهیت واقعی انسان را تبیین نکرد و اساساً درصد آن هم نبود، معتقد بود نفس انسان به علت غفلت از ماهیت واقعی اش، همچنان سرکش است و اگر مورد مراقبت نباشد، دائماً انسان با خود در ستیز خواهد بود (ابن جوزی، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۴). به عبارت دیگر، از نظری، ماهیت انسان چیزی است که اگر انسان بدان علم داشته باشد و از آن غفلت نکند، سبب بندگی او و مانع از سرکشی وی خواهد شد. بنابراین، ماهیت انسان و علم به آن، برای حسن بصری یک معرفت صرف که بر دانش و آگاهی او می‌افزاید، نیست؛ بلکه معرفتی است که آثار آن در مقام عمل ظهور و بروز خواهد داشت. او باور داشت علاوه بر معرفت این‌چنینی و تأثیر آن در سرنوشت آدمی، عوامل خارجی هم می‌تواند در اطاعت و بندگی انسان مؤثر باشد. وی در سخنی ابراز می‌دارد که اگر سه چیز نبود، فرزند آدم هرگز سر بر سجده نمی‌گذاشت: تنگدستی، بیماری و مرگ (مجهول، ۱۳۵۴، ص. ۵۱).

دقت در این سه عامل روشن می‌کند اساس آن‌ها چیزی جز ضعف و نیاز نیست. بنابراین، آنچه را می‌توان ادعا کرد، همین است: از دیدگاه حسن بصری، ضعف و نیاز ذاتی انسان است و ماهیت انسان متقوم به آن می‌باشد. از همین رو است که اگر کسی بدان توجه کند و آن را بشناسد، در مقابل خداوند خاشع خواهد بود و او را بندگی می‌کند و اگر از آن غفلت نماید و خود را مستغنی و بی‌نیاز پندارد، سرکشی خواهد کرد. از همین جا پاسخ این اشکال روشن می‌شود که اگر این سه عامل سبب بندگی و سجده انسان در مقابل خداوند هستند، چرا همه انسان‌ها به طاعت و بندگی خداوند نمی‌پردازند؟ مگر نه این است تنگدستی، بیماری و مرگ برای همگان است، پس چرا فقط عده کمی را به بندگی خداوند درمی‌آورند و اکثر انسان‌ها در دنیا و تمتعات آن غرقند؟ پاسخ این اشکال - که با تحلیل کلمات حسن بصری قابل استنباط است - این است: این امور سه‌گانه که ریشه در نیاز و ضعف انسانی دارند، ماهیت حقیقی انسان یا جزئی از ماهیت او هستند، اما اکثر افراد انسانی غافلانه و متکبرانه نسبت به ماهیت خویش بی‌توجه‌اند و بلکه به دنیا و لذایذ آن عشق می‌ورزند؛ بنابراین، فقط تعداد اندکی از آن‌ها سر بر سجده می‌گذارند و خداوند را عبادت می‌کنند. غالب انسان‌ها شیفته دنیا هستند



و بصری آن‌ها را مذمت می‌کند؛ چراکه هرکه عاشق چیزی شود، به غیر آن توجه نمی‌کند و در نهایت یا در طلب آن می‌میرد و یا بدان می‌رسد (رحمانی، ۱۳۸۴، صص. ۷۹-۸۰).
عاشقان دنیا نیز از این قاعده مستثنا نیستند؛ با این تفاوت که چه به معشوق خود برسند و چه از آن محروم شوند، در حال هلاک خواهند شد. آن‌ها یا به معشوق خود خواهند رسید و در نتیجه، بدان مغرور می‌شوند و سرکشی می‌کنند و با این غرور و غفلت، مبدأ و معاد را از یاد می‌برند و عقلشان زائل می‌گردد و در نتیجه، هنگام مرگ، سخت پشیمان می‌شوند و مرگ با غصه‌ای وصف‌ناپذیر آن‌ها را فرا می‌گیرد؛ و یا پیش از رسیدن به وصال دنیا، عمرشان به سر می‌آید و دنیا را با غم و حسرت ترک می‌کنند و نفس آن‌ها هیچ‌گاه از رنج و تعب آرامش نمی‌یابد (رحمانی، ۱۳۸۴، صص. ۷۹-۸۰).

۳. بررسی لوازم دیدگاه‌های حسن بصری در عرصه اجتماع و سیاست

دیدگاه منفی حسن بصری نسبت به دنیا و ترس افراطی و مخل او نسبت به آخرت، به گواهی تاریخ، بر شئون مختلف زندگی او اثرگذار بوده است. او در عرصه سیاسی به شدت محتاط رفتار می‌کرد و با وجود آنکه دوران حیات او مصادف با جنگ‌های مختلف بود، خود را از همه معرکه‌هایی که در میان مسلمانان به پا شد، کنار کشید و دست به قبضه شمشیر نبرد. او نقل می‌کند در جنگ جمل آماده ورود به میدان نبرد بود و قصد داشت در سپاه عایشه و در مقابل امیرالمؤمنین (ع) قرار بگیرد، اما در میانه راه پشیمان شد و به گوشه عزلت برگشت (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۷۱). البته گوشه‌گیری و عزلت سیاسی حسن بصری ناشی از ترس و جبن نبود، بلکه دیدگاه‌های کلامی و نگاه او به مسئله سعادت و شقاوت و باور به اینکه اکثر انسان‌ها اهل دوزخ‌اند، سبب شده بود وی در مقابل کسی که شهادتین می‌گوید و به جانب کعبه نماز می‌گزارد، قرار نگیرد و در حقیقت تلاش کند جانب احتیاط را که در احکام و امور عملی مورد تأیید همه علمای دین است، رعایت کند (دلبری، ۱۴۰۴، ص ۶۳)؛ لذا او در مواضعی که مسئله سفک دم و خون‌ریزی در میان نبود، حتی در مقابل حاکمان و جباران می‌ایستاد و آن‌ها را با لحن تند و شدید سرزنش و نصیحت می‌کرد. او نضر بن عمرو، والی بصره، را نصیحت می‌کرد (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۵)؛ عمر بن عبدالعزیز، خلیفه وقت، را به تقوا و رعایت حال محرومان و مستضعفان سفارش می‌نمود (ابن جوزی، ۱۴۲۶، صص. ۱۱۰ و ۱۱۱) و حجاج بن یوسف را مغرور و افسق الفاسقین توصیف می‌کرد تا جایی که تهدید به مرگ



می‌شد (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص. ۱۰۶). بر این اساس، به نظر می‌رسد او به دلیل دیدگاهی که نسبت به صعوبت نجات اخروی داشت، تلاش می‌کرد از ورود به عرصه‌هایی که منجر به خون‌ریزی مسلمانان می‌شود، بپرهیزد و صرفاً به تذکرات زبانی اکتفا نماید.

همین دیدگاه نسبت به سعادت و شقاوت اخروی و نیز تفسیری که او از جهان مادی به عنوان مصداق دنیای مذموم داشت، سبب می‌شد نسبت به کار و تلاش عمرانی و امور مربوط به آبادسازی دنیا بی‌تفاوت بماند، تاجایی که حتی از شستن لباس هم به بهانه اشتغال به آخرت ابا داشت (مقدسی، ۱۹۹۶، ص. ۱۹). بی‌تفاوتی نسبت به این امر لازمه منطقی دیدگاهی است که دنیای مذموم را به همین جهان مادی تفسیر می‌کند؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد او در تحلیل مفهوم دنیا دچار اشتباه شده است و اگر همان‌طور که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت، میان مفهوم دنیا به معنای جهان مادی و دنیا به معنای رویکرد حیوانی به جهان تفاوت قائل می‌شد، می‌توانست میان عمران و آبادکردن دنیا از سویی و زهد و بی‌رغبتی نسبت به آن از سوی دیگر جمع نماید. همان‌طور که امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع) که حسن بصری بارها به تقوا و زهد او اقرار و اعتراف کرده بود (شیخ صدوق، ۱۴۰۰، ص. ۴۳۴)، در عین زهد و بی‌رغبتی به دنیا به احداث نخلستان‌ها و حفر چاه و قنات همت می‌نمود (حکیمی، ۱۳۸۰، ج. ۵، ص. ۵۰۸).

۴. تحلیل مفهوم دنیا در نقد دیدگاه حسن بصری

عالم طبیعت دارای دو حیثیت متفاوت است و بر اساس همین دو حیثیت مختلف، می‌توان مفهوم «دنیا» و حتی «آخرت» را مشترک لفظی دانست. حیثیت اول عالم طبیعت آن است که این عالم با تمام ویژگی‌هایی که دارد، اعم از محدودیت، مانعیت، مبدئیت برای شرور و مانند آن - که همگی به مرتبه وجودی عالم طبیعت برمی‌گردند - نقطه نهایی قوس نزول است. یعنی وجودی که از حضرت حق نشئت می‌گیرد و مراتب و مراحل مختلف را طی می‌کند و در هر مرتبه به احکام آن مرتبه متصف می‌شود، وقتی به نهایت درجه نزول خود می‌رسد - که نازل‌تر از آن ممکن نیست - با محدودیت‌هایی قرین می‌شود که لوازم خاصی را بر آن مترتب می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۴۳۵). این درجه و مرتبه وجود را «دنیا» می‌گویند. پس مفهوم و معنای اول دنیا، مربوط به نازل‌ترین مرتبه نظام وجود است که در مقابل عوالم مجرد قرار دارد و این عوالم مجرد اصطلاحاً «آخرت» نامیده می‌شوند. ملاصدرا به این معنای از «دنیا» اشاره می‌کند آنجا که



می‌گوید: «خداوند سبحان نظام وجود را در سه نشئه و سه عالم آفرید: اول، دنیا؛ دوم، برزخ [که واسطه دنیا و عقبی است]؛ و سوم، عقبی» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۵۳).

اما حیثیت دوم عالم طبیعت آن است که این عالم، مبدأ قوس صعود است. پس از آنکه وجود به نازل‌ترین مرتبه خود رسید، به جانب مبدأ خود رجعت می‌کند و نقطه آغازین این رجعت، همین عالم طبیعت است. البته باب‌الابواب رجعت به جانب مبدأ هستی انسان است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۲۱۷)؛ یعنی این رجعت از «میل بسایط به ترکیب، جهت حصول موالید سه‌گانه آغاز، و به تدریج زمانی به عالم انسانی ختم می‌گردد و در انسان غیر از حرکت جوهری با حرکت عرضی که از ناحیه شارع مقدس به عنوان «تکلیف» به انسان عرضه می‌شود، موجب عروج در کامل مکمل تا فناء فی الله و در محمدیین به «أُوْذُنِی» ختم می‌شود» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص. ۶۸). بنابراین، در حیثیت دوم از عالم طبیعت، آنچه در حقیقت دنیا مهم است، خود عالم طبیعت به عنوان یک مرتبه از نظام وجود نیست؛ بلکه مهم نحوه رویکرد انسان و مواجهه او با این عالم است. اگر انسان برای ارضای قوای شهویه و غضبیه از عالم طبیعت بهره گرفت، این بهره‌گیری عین دنیا است؛ چراکه قوای حیوانی را در انسان به فعلیت رسانده و بُعد انسانی او را تضعیف نموده است. اما اگر انسان با حاکمیت عقل از عالم طبیعت بهره گیرد، حتی اگر به ارضای قوای شهویه و غضبیه بی‌انجامد، این بهره‌گیری از عالم طبیعت، آخرت نامیده می‌شود. به همین سبب، برخی از اندیشمندان دنیا و آخرت را مربوط به انسان دانسته و می‌گویند: «ان الدنيا والآخرة حالتان للنفس» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۰۹؛ ۱۳۶۰، ص. ۲۷۷؛ ۱۳۶۳، ص. ۴۲۵؛ غزالی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۱۸۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۴۸)؛ دنیا و آخرت دو حالت مربوط به نفس‌اند.

بنابراین، دنیا گاهی بر خود عالم طبیعت و گاهی بر نحوه رویکرد انسان به عالم طبیعت اطلاق می‌گردد. آنچه از دنیا مورد مذمت قرار گرفته، حیثیت اول عالم طبیعت نیست؛ چراکه این حیثیت، مرتبه‌ای از نظام وجود است و به ذات خود هیچ نقصی ندارد و اگر تنگنا و محدودیتی در آن دیده می‌شود، نسبی است و مربوط به مرتبه وجودی آن است. این مرتبه وجودی اقتضای چنین محدودیت‌هایی را دارد و غیر از این نمی‌تواند باشد؛ زیرا اگر عالم طبیعت بری از محدودیت و ضیق وجودی باشد، به عالم بالاتری مبدل خواهد شد و اساساً دنیا بی‌معنا خواهد بود. اما حیثیت دوم از عالم طبیعت که در اختیار انسان است و انسان می‌تواند با اختیار رویکرد خود را نسبت به عالم طبیعت تغییر دهد، قابل تحسین یا مذمت است و



آنچه از آیات و روایات در مذمت دنیا وارد شده است، مربوط به همین حیثیت است. به عنوان نمونه، از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است: «الدنيا حیةٌ فاقتلوها» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۰)؛ دنیا مار است، آن را بکشید. کشتن دنیا به معنای نابودی عالم طبیعت نمی‌تواند باشد، بلکه به آن معناست که انسان بعد شهویه و غضبیه خود را اصلاح کند و تحت تدبیر عقل قرار دهد تا از طغیان آن‌ها جلوگیری نماید و در نتیجه، عاقلانه به عالم طبیعت توجه نماید. بر این اساس، اگرچه مطابق با تعالیم دینی و نیز آموزه‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان، خصوصاً حکمت متعالیه، مسئله سعادت و شقاوت اساسی‌ترین مسئله انسان می‌تواند باشد و اگرچه این مسئله ارتباط کاملاً مستقیمی با ذات دنیا و نیز حقیقت آدمی دارد، اما آنچه در حسن بصری قابل انتقاد است این است که او جانب امید را کاملاً رها کرده و اساساً بر اساس منابع تاریخی هیچ رفتار یا گفتاری که نشان از امید وی به نجات باشد، به ما نرسیده است. این در حالی است که رحمت الهی و غفران او اگر بیش از غضب و جلالت او نباشد، قطعاً کمتر نیست؛ بلکه بر اساس دیدگاه صدرایی، حتی غضب و عذاب دنیوی و اخروی، از رحمت بیکران خداوند نشئت گرفته و در سایه رحمت رحمانیه خداوند قرار می‌گیرد.

در باب بی‌رغبتی حسن بصری برای آباد کردن و تعمیر دنیا نیز این نکته در نقد دیدگاه وی قابل بیان است که دنیا به معنای اول که مرتبه‌ای از نظام وجود و نهایت قوس نزول است، مورد هیچ مذمتی قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین، توجه به آبادانی آن می‌تواند با زهد و تلاش برای آخرت قابل جمع باشد و انسان‌های الهی نیز به آن همت بگمارند. در حقیقت دنیا به معنای دوم که همان بهره‌گیری شهوانی و غضبی از عالم طبیعت باشد، مورد طمع انسان‌های ظلمانی و غافل از آخرت است و اهل معرفت و یقین از آن دور و نسبت به آن پاکیزه هستند.

اگر انسان مهذب و اهل یقین به عالم طبیعت رو کند و از آن بهره بگیرد و به تعمیر و آبادانی آن همت بگمارد، همه این امور نه تنها جزء دنیا به شمار نمی‌آیند، بلکه مصداق آخرت هستند. به عبارت دیگر، اگر انسان با تهذیب نفس و مجاهدت و ریاضت باطنی به کمال برسد، بهره‌گیری از دنیا و آبادسازی آن هرگز جزئی از امور دنیوی نیست؛ بلکه عملی است برای تقرب به خداوند که در زمره امور اخروی به شمار می‌آید. به تعبیر ملاصدرا اولیای کامل الهی می‌توانند بین دو ریاست [دنیوی و اخروی] و تکمیل نشئتین [دنیا و آخرت] جمع کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۱۰۹-۱۰۸).



بر این اساس، اشتباه اساسی حسن بصری در خلط معنای دنیا و بدینی نسبت به آن است. دنیا به معنای اول اساساً مذموم و منفور نیست و دنیا به معنای دوم هم به نفس انسان و نحوه رویکرد او به عالم طبیعت برمی‌گردد. بنابراین، آنچه می‌تواند عامل شقاوت انسانی باشد، تنها نفس انسانی است و نهایت نقشی که می‌توان برای عالم طبیعت در شقاوت انسانی برشمرد، اعداد و زمینه‌سازی است. البته عاملیت نفس انسان در شقاوت اخروی، نمی‌تواند مصحح بدینی او نسبت به سعادت اخروی باشد.

۵. تحلیل حقیقت انسان در نقد دیدگاه حسن بصری

حسن بصری از حقیقت و ماهیت انسان سخن صریحی ندارد و البته انتظار از او در این باره هم، با توجه به شرایط زمانی حیاتش، انتظار موجهی نیست. اما بعدها فلاسفه مسلمان به تبعیت از فلاسفه یونان باستان، انسان را حیوان ناطق معرفی کردند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۲۳۶). ملاصدرا، حکیم مسلمان عصر صفویه، برای همه موجودات ممکن و از جمله انسان، ربط وجودی را اثبات نمود. وجودی که در همه شئون خود وابسته و نیازمند به موجود مستقل است، در حقیقت عین ربط و عین فقر است نه اینکه دارای فقر باشد. بر این اساس، او معتقد شد اگرچه با نگاه استقلالی به انسان، او را می‌توان به حیوان ناطق تعریف کرد؛ اما از جهت وجودی، او حقیقتی کاملاً محتاج و فقیر به جانب خداوند است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳۲۹). توجه به این فقر وجودی می‌تواند انسان را به عرصه عبودیت و بندگی بکشاند. این نقطه می‌تواند نقطه تلاقی دیدگاه دو اندیشمند مسلمان باشد. حسن بصری نیز باور داشت که اگر بیماری، فقر و مرگ نبود، هیچ انسانی در مقابل خداوند ابراز بندگی نمی‌نمود (مجهول، ۱۳۵۴، ص. ۵۱). بنابراین، توجه به فقر و نیازمندی انسان به خداوند، او را به بندگی می‌کشاند. با این حال، هرگز نمی‌توان این دو دیدگاه را به یکدیگر نزدیک دانست؛ زیرا ملاصدرا با براهین عقلی و فلسفی و با تحلیل وجود ممکنات توانست به این مسئله برسد، در حالی که اساس اندیشه حسن بصری صرفاً تعالیم دینی است و برای رسیدن به مسئله مورد ادعای خود، نیاز چندانی به اندیشه فلسفی نداشت. مضافاً بر اینکه دیدگاه ملاصدرا، انسان را در مرحله تحلیه و آراستگی به همه صفات کمالی قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۳۵۹). یعنی انسانی که برای هیچ کس غیر از خداوند شأنی قائل نیست و فقط خداوند را وجود مستقل و حقیقی می‌داند و همه اغیار را عین الفقر و عین الربط برمی‌شمرد، اساساً زمینه‌ای برای آلودگی



به رذائلی مانند حسد، کبر، ترس و... در او نمی‌ماند و به همه صفات کمالی آراسته می‌شود. چنین انسانی نه تنها ناامید نیست بلکه در عین احساس نیستی و ذلت در مقابل پروردگار، سراسر امید و عشق به او است. درحالی‌که دیدگاه حسن بصری انسان را نسبت به هویت و حقیقت خود و نیز نسبت به دنیا و آخرت و حتی نسبت به پروردگار، بدبینی می‌کند و بندگی او نیز بسیار سطحی و آزمندانه خواهد بود.

نتیجه‌گیری

حسن بصری که در زهد و بی‌رغبتی به دنیا شهره و زبانزد است، نسبت به سعادت و خوشبختی اخروی به شدت بدبین است تا جایی که اصل را برای انسان‌ها بر شقاوت می‌گذارد و نجات آن‌ها را بعید و بلکه اعجاب‌انگیز برمی‌شمارد. او عامل شقاوت انسانی را فریب‌کاری دنیا و فریفته شدن نفس انسانی می‌داند و معتقد است این دو عامل سبب می‌شوند که انسان هرگز به سعادت نرسد. این در حالی است که او اولاً نسبت به ماهیت دنیا دچار مغالطه شده است. دنیا مفهومی مشترک است که گاهی به عالم طبیعت اطلاق می‌گردد و گاهی به نحوه رویکرد حیوانی انسان به عالم طبیعت. معنای اول دنیا، چون مرتبه‌ای از نظام وجود با خصوصیات خاص خود است، هرگز نمی‌تواند مورد مذمت دین و عقل باشد اما معنای دوم دنیا اگرچه مورد مذمت است، اما در حقیقت به نفس انسانی برمی‌گردد. بر این اساس، باید تنها عامل شقاوت را نفس برشمرد و برای عالم طبیعت جز شأن اعدادی و زمینه‌سازی قائل نبود. البته فعالیت نفس انسانی در رویکرد حیوانی خود به دنیا، در قبال رحمت و مغفرت الهی، نمی‌تواند عامل مهمی به شمار آید به طوری که اغلب و اکثر انسان‌ها را به شقاوت ابدی مبتلا نماید. دیدگاه حسن بصری و بدبینی او نسبت به سعادت انسان، ماهیت دنیا و حقیقت انسانی از لوازم سیاسی و اجتماعی هم برخوردار است. او به سبب ترسی افراطی که از شقاوت ابدی داشت، هرگز در مقابل مسلمانان دست به شمشیر نبرد و در هیچ جنگی علیه آنان حتی در رکاب امام حق، اقدام نکرد. او نسبت به آبادسازی دنیا و تعمیر آن چندان روی خوشی نشان نمی‌داد، زیرا عالم طبیعت را مصداق دنیای مذموم برمی‌شمرد تا جایی که شستن لباس آلوده را نیز مصداقی از دنیاخواهی و در نتیجه، عواقب ناگوار اخروی برمی‌شمرد که در این مقاله به تفصیل وجه مغالطه‌ای که او بدان مبتلا شده بود، مورد بررسی قرار گرفت.



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

سهم مشارکت نویسندگان این مقاله عبارت است از نویسنده اول ۷۰ درصد و نویسنده دوم ۳۰ درصد.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش نویسندگان در اصلاح ترجمه انگلیسی چکیده کوتاه و تفصیلی مقاله از هوش مصنوعی (chatgpt) استفاده کرده‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان مقاله اعلام می‌کنند در نگارش آن، هیچ‌گونه تعارض منافی ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان این مقاله به صراحت متعهد می‌شوند که از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی پرهیز کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۶). **تعلیقه بر مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية** (روح‌الله خمینی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۸). **نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۷۷). **اساس التوحید** (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: امیرکبیر.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۴۲۶). **آداب الحسن البصری و زهده و مواظبه**. بیروت: دار الصدیق.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۳۶۸). **تلیس ابلیس** (ترجمه علیرضا ذکاتوی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۳۸۶). **قصه و قصه گوئی در اسلام** (ترجمه مهدی محبتی). تهران: نشر چشمه.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). **رسائل**. قم: انتشارات بیدار.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). **الشفاء (الالهیات)** (تصحیح سعید زاید). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۹. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (بی تا). **الفتوحات المکیة**. بیروت: دار الصادر.
۱۰. توحیدی، ابوحنان علی بن محمد. (۱۴۲۴). **الإمتاع و المؤانسة**. بیروت: مکتبه عنصریة.
۱۱. حکیمی، محمدرضا، حکیمی، علی و حکیمی، محمد. (۱۳۸۰). **الحیة** (ترجمه احمد آرام). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. دلبری، سید علی. (۱۴۰۴). **تحلیل سندی و دلالی روایت رضوی برهان احتیاط عقلی. آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۸ (۳۳)، ۷۶-۵۵.
۱۳. رحمانی، منصوره. (۱۳۸۴). **حسن بصری در عرصه علم و سیاست** [پایان‌نامه کارشناسی ارشد]. دانشگاه الزهراء.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (شیخ اشراق). (۱۳۷۵). **مجموعه مصنفات** (تصحیح هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۴۰۰). **أمالی**. بیروت: نشر اعلمی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). **الإحتجاج علی أهل اللجاج**. مشهد: انتشارات مرتضی.
۱۸. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴). **الأمالی** (تصحیح مؤسسه البعثة). قم: انتشارات دار الثقافة.
۱۹. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابوبکر. (۱۹۰۵). **تذکرة الأولیاء** (تصحیح رینولد آلین نیکلسون). لیدن: مطبعه لیدن.
۲۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (بی تا). **إحیاء علوم الدین** (تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی). بیروت: دار الكتاب العربی.



۲۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۳۸۶). **إحياء علوم الدين** (ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی و تصحیح حسین خدیو جم). تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۲۲. غزی، علی سعدون. (۱۴۳۶). **الحسن البصری و موقف اهل بیت علیهم السلام من آرائه و روایاته**. بصره: العتبة العباسية المقدسة.
۲۳. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۷). **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۴. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۸۷). **منتخب مکاتیب عبدالله قطب** (تصحیح سید مجید حسین زاده حجازی). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۵. قلعه جی، محمد راوس. (۱۴۳۸). **موسوعة فقه الحسن البصری**. بیروت: دار النفاثس.
۲۶. قیصری، شرف الدین داوود بن محمود. (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم** (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). **شرح فصوص الحکم**. قم: انتشارات بیدار.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). **بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار** (تصحیح جمعی از محققان). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۹. مجهول. (۱۳۵۴). **بحر الفوائد**. تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۳۰. مقدسی، عبدالغنی بن عبدالواحد. (۱۹۹۶). **من أخبار الحسن البصری**. دمشق: دار النمیر.
۳۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۹۲). **التعليقات على شرح حكمة الإشراق** (تصحیح نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۸۱). **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث.
۳۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۹۹). **رساله سه اصل** (تصحیح محمد خواجوی). تهران: انتشارات مولی.
۳۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۶). **شرح اصول الكافي** (تصحیح محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰). **الشواهد الزبويّة في المناهج السلوكية** (تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد** (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳). **مفاتيح الغيب** (تصحیح محمد خواجوی). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۸. نصر، سید حسین. (۱۳۸۴). عرفان نظری و تصوف عملی و اهمیت آن ها در دوران کنونی (ترجمه انشاء الله رحمتی). **اطلاعات حکمت و معرفت**، (۱)، ۱۱-۲۰.



Resources

1. Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (2007). *Ihyā' 'ulūm al-Dīn* (The revival of the religious sciences) (M. al-D. M. Khwārazmī, Trans.; Ḥ. Khadīv Jam, Ed.) (6th ed.). Tehran: Nashr-e 'Ilmī wa Farhangī. (Original work composed ca. 12th century). [In Persian]
2. Al-Ghazālī, A. Ḥ. M. (n.d.). *Ihyā' 'ulūm al-Dīn* (The revival of the Religious Sciences) ('A. R. ibn Ḥ. Ḥāfiẓ al-'Irāqī, Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. (Original work composed ca. 12th century). [In Arabic]
3. Al-Kāshānī, 'A. R. (1991). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Bezels of Wisdom) (4th ed.). Qom: Intishārāt-e Bīdār. (Original work composed ca. 14th century). [In Arabic]
4. Al-Majlisī, M. B. ibn M. T. (1983). *Biḥār al-Anwār: al-Durar al-Akḥbār al-A'imma al-Aṭḥār* (Oceans of Lights: Pearls of the Narrations of the Pure Imams) (2nd ed.). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
5. Al-Qayṣarī, D. (1996). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Commentary on the Bezels of Wisdom) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: 'Ilmī va Farhangī. (Original work composed ca. 14th century). [In Arabic]
6. Al-Ṣadūq, A. J. M. ibn 'A. (1980). *Al-Amālī* (The Dictations) (5th ed.). Beirut: A'lamī. (Original work composed ca. 10th century). [In Arabic]
7. Al-Suhrawardī, S. al-D. Y. (1996). *Majmū'ah-ye Muṣannafāt* (Collected Works) (H. Corbin, S. H. Naṣr, & N. Ḥabībī, Eds.) (2nd ed.). Tehran: Mu'assasah-yi Muṭāla'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. (Original works composed ca. 12th century). (In Persian and Arabic)
8. Al-Ṭabarsī, A. ibn 'A. (n.d.). *Al-Ihtijāj 'alā Ahl al-Lijāj* (The Disputation with the Contentious). Mashhad: Murtaḍā. (Original work composed ca. 12th century). [In Arabic]
9. Al-Ṭabātabā'ī, S. M. Ḥ. (1997). *Al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān* (The Bin the Interpretation of the Qur'ān) (5th ed.). Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī. [In Arabic]
10. Al-Tawḥīdī, A. Ḥ. 'A. ibn M. (2003). *Al-Imtā' wa al-Mu'ānasah* (Pleasure and Sociable Conversation). Beirut: Maktabat 'Unṣuriyah. (Original work composed ca. 10th century). [In Arabic]
11. Al-Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (1994). *Al-Amālī* (The Dictations) Qom: Dār al-Thaqāfah. (Original work composed ca. 11th century). [In Arabic]
12. Anonymous. (1975). *Baḥr al-Fawā'id* (The Sea of Benefits). Tehran: Bungāh-i Nashr. (Cited in Raḥmānī, 2005, p. 80). [In Persian]



13. Āshtiyānī, M. M. (1998). *Asās al-Tawhīd* (The Foundation of Monotheism) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
14. Āshtiyānī, S. J. al-D. (1997). *Ta'liqah 'alā Mišbāh al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah* (Commentary on Mišbāh al-Hidāyah) (3rd ed.). Tehran: Mu'assasah-ye Tanzīm wa Nashr-e Āthār-e Imām Khomeynī. [In Persian]
15. Āshtiyānī, S. J. al-D. (1999). *Naqdī bar Tahāfut al-Falāsifah-ye Ghazālī* (A critique of Ghazālī's Tahāfut al-Falāsifah). Qom: Daftar-e Tabliḡhāt-e Islāmī. [In Persian]
16. 'Aṭṭār Nishābūrī, F. al-D. M. ibn A. B. (1905). *Tadhkirat al-Awliyā'* (Memorial of the Saints) (R. A. Nicholson, Ed.). Leiden: Brill. (Original work composed ca. 13th century). [In Persian]
17. Dhakāwatī Qarāḡuzlū, 'A. R. (2017). "An overview of the life and thought of Abū al-'Alā' al-Ma'arrī." *Āīne-ye Pajūhish* 166, 11–22. <http://noo.rs/lgdfz> [In Persian]
18. Fayḍ Kāshānī, M. M. (1996). *Al-Maḥajjah al-Bayḍā' fī Tahdhīb al-Ihyā'* (The Luminous Path in Refining the Revival of the Religious Sciences) (4th ed.). Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
19. Fayḍ Kāshānī, M. M. (2008). *Muntakhab-e Makātīb-e 'Abd Allāh Quṭb* (Selected Writings of 'Abd Allāh Quṭb) (S. M. Ḥusaynẓadah Hījāzī, Ed.). Tehran: Madrasah-yi 'Ālī-yi Shahīd Muṭahharī. [In Persian]
20. Ghazzī, 'A. S. (2015). *Al-Ḥasan al-Baṣrī wa Mawqif Āl al-Bayt 'alayhim al-Salām min Ārā'ihī wa Riwayātihī* (Al-Ḥasan al-Baṣrī and the stance of the Ahl al-Bayt on his opinions and narrations). Basra: al-'Atabah al-'Abbāsīyah al-Muqaddasah. [In Arabic]
21. Ḥakīmī, M. R., Ḥakīmī, 'A., & Ḥakīmī, M. (2001). *Al-Ḥayāh* (The Life) (A. Ārām, Trans.). Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī. [In Persian]
22. Ibn al-Jawzī, 'A. R. (1989). *Talbīs Iblīs* (The Devil's Deception) ('A. R. Dhakāwatī, Trans.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dānishgāhī. (Original work composed ca. 12th century). [In Persian]
23. Ibn al-Jawzī, 'A. R. (2005). *Ādāb al-Ḥasan al-Baṣrī wa Zuhduhu wa Mawā'izuhu* (The Manners, Asceticism, and Sermons of al-Ḥasan al-Baṣrī). Beirut: Dār al-Šiddīq. [In Arabic]
24. Ibn al-Jawzī, 'A. R. (2007). *Qṣṣh wa Qeṣṣh-gū'ī dar Islām* (Story and Storytelling in Islam) (M. Ḥabībī, Trans.). Tehran: Nashr-e Cheshmeh. [In Persian]
25. Ibn 'Arabī, M. al-D. M. ibn 'A. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (The Meccan Revelations) (4 vols.). Beirut: Dār al-Šādir. (Original work composed ca. 13th century). [In Arabic]
26. Ibn Sīnā, Ḥ. ibn 'A. (1980). *Rasā'il* (Treatises). Qom: Intishārāt-e Bīdār. (Original works



- composed ca. 11th century). [In Arabic]
27. Ibn Sīnā, Ḥ. ibn 'A. (1984). *Al-Shifā': Al-Ilāhiyyāt* (The Healing: Metaphysics) (S. Zāyid, Ed.). Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashī. (Original work composed ca. 11th century). [In Arabic]
28. Khayyām, 'U. (1975). *Rubā'iyāt-e Khayyām* (The Quatrains of Khayyām). Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
29. Magee, B. (2018). *Falsafeh-ye Shopenhāwer* (The Philosophy of Schopenhauer) (R. Vali'yārī, Trans.) (3rd ed.). Tehran: Markaz-e Intishārāt. (Original work published 1983). [In Persian]
30. Maqdisī, 'A. G. ibn 'A. W. (1996). *Min Akhbār al-Ḥasan al-Baṣrī* (From the Reports about al-Ḥasan al-Baṣrī). Damascus: Dār al-Namīr. [In Arabic]
31. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī). (1981a). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys) (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
32. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī). (1981b). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi al-Manāhij al-Sulūkīyah* (Divine Witnesses in the Paths of Spiritual Wayfaring) (S. J. Āshtiyānī, Ed.) (2nd ed.). Mashhad: Al-Markaz al-Jāmi'ī li al-Nashr. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
33. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī). (1987). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* (Commentary on Uṣūl al-Kāfi) (M. Khwājūy, Ed.; 'A. ibn J. Nūrī, marginalia). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
34. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī). (2013). *Al-Ta'īqāt 'alā Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* (Glosses on the Commentary of Philosophy of Illumination) (N. Ḥabībī & Ḥ. Ḍiyā'ī, Eds.). Tehran: Bunyād-e Ḥikmat-e Islāmī-ye Ṣadrā. (Original work composed ca. 17th century). [In Arabic]
35. Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī). (2020). *Risālah-ye Seh Aṣl* (Treatise on the Three Principles) (M. Khwājūy, Ed.) (5th ed.). Tehran: Mowlāvī. (Original work composed ca. 17th century). [In Persian]
36. Muṭahharī, M. (2017). *Insān wa Sar-nevesht* (Man and Destiny) (50th ed.). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
37. Qal'ahjī, M. R. (2017). *Mawsū'at Fiḥ al-Ḥasan al-Baṣrī* (Encyclopedia of the jurisprudence of al-Ḥasan al-Baṣrī). Beirut: Dār al-Nafā'is. [In Arabic]
38. Raḥmānī, M. (2005). *Ḥasan al-Baṣrī dar 'arṣah-ye 'ilm wa Siyāsāt* (Ḥasan al-Baṣrī in the Realm of Knowledge and Politics) (Unpublished master's thesis). Al-Zahrā University. [In Persian]