

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

فردین جمشیدی مهر^۱

عارف دانیالی^۲

حسن بصری را می‌توان یکی از اولین متفکران بدیین در جهان اسلام معرفی کرد. بدینی 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 کردن به ماهیت خود از این قاعده کلی مستثنا شده باشند. به اعتقاد بصری ذات دنیا فریبنده است و در مقابل، ذات انسان با فریب‌خوردگی سازگار است. بر همین اساس، دنیا با تمام جلوات خود انسان را از توجه به آخرت منع می‌کند و آنچه که 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 درباره 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 که نتیجه‌ی آن حتی در کنش و واکنش‌های سیاسی و اجتماعی حسن بصری دیده می‌شود. بدینی او - از منظر گونه‌شناسی - اگرچه به حسب ظاهر به سعادت انسان تعلق گرفته اما در حقیقت بازگشت بدینی او نیز به سوءظن به خداوند و اسما و صفات او خواهد بود.

کلمات کلیدی: حسن بصری، بدینی، کلام، دنیا، انسان، زهد

^۱ . نویسنده مسئول، استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبدکاووس، گنبدکاووس، ایران. fjamshidi@gonbad.ac.ir

^۲ . استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و علوم ورزشی، دانشگاه گنبدکاووس، گنبدکاووس، ایران. Aref_danyali@gonbad.ac.ir

علم کلام مانند هر علم و بلکه هر پدیده‌ی دیگری در این جهان، به صورت تدریجی ایجاد می‌شود و مرحله به مرحله تکامل می‌یابد تا به مرحله‌ی تثبیت برسد و بعد از آن به صورت رسمی به عنوان یک شاخه‌ی علمی مورد مراجعه‌ی اندیشمندان و صاحب‌نظران قرار می‌گیرد. مقایسه‌ی علم کلام در آغاز تأسیس با آنچه که امروزه به عنوان یک شاخه‌ی علمی شناخته می‌شود نشان می‌دهد تفاوت زیادی از آنچه که بوده تا آنچه که شده، وجود دارد و این علم تا به امروز مراحل زیادی را پشت سر گذاشته است تا آنجا که از دل علم کلام، شاخه‌ی دیگری به وجود آمده 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 که در مراحل اولیه ظهور کرده بود، از تحت عنوان «کلام» خارج کنیم. همین سخن درباره‌ی 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 مرحله‌ی تأسیس بود و هنوز تا مرحله‌ی تثبیت راه زیادی در پیش داشت. اما با این وجود امروزه حسن بصری را در زمره‌ی متکلمان اولیه جهان اسلام و صوفیان و عارفان می‌شناسند.

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

شاید نتوان به راحتی، تاریخی برای بدینی 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؛ ولی مبانی فکری، وسعت بدینی و نیز متعلق بدینی در این اندیشمندان متفاوت بوده است. تعالیم اسلامی هر چند حاوی مطالب تأثیرگذاری در باب مرگ، قبر، قیامت و جهنم است به طوری که باور به هر یک 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 که از دستورات و تأکیدات دینی به شمار می‌رود (فیض -

کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۳). با این حال برخی از اندیشمندان بدون رعایت این اعتدال به جنبه‌ای توجه بیشتر نشان داده و در نتیجه از جنبه‌ی دیگر دور شده‌اند. حسن بصری از جمله‌ی این اندیشمندان است. او اگرچه به عنوان متکلمی عارف شناخته می‌شود؛ اما به خاطر تأکید بر جنبه‌ی خوفناک تعالیم اسلامی و افراط در آن به نوعی از بدبینی 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 بدبینی حسن بصری در مقایسه با بدبینی شوپنهاور و امثال او، فلسفی صرف نیست؛ بلکه بدبینی‌اش بیش از آنکه عقلی و فلسفی باشد، دینی است که از جان‌مایه‌های کلامی هم برخوردار است. از همین‌روست که در انتخاب عنوان این مقاله به جای واژه‌ی «بدبینی فلسفی»، از تعبیر «بدبینی اعتقادی» استفاده شده است. حسن بصری با اینکه به وجود خداوند و صفات کمالی او باورمند است؛ اما نسبت به سرنوشت نهایی انسان نگاه مثبتی ندارد و ریشه‌ی شقاوت را در اعراض انسان از ماهیت حقیقی خود و عدم توجه به حقیقت دنیا می‌داند.

نکته‌ی قابل ذکر اینکه اگرچه در زمانه‌ی حسن بصری مرزهای میان علوم مختلف چندان واضح و پررنگ نبود و شاید گاه انسان را در طبقه‌بندی دیدگاه‌های آنان دچار مشکل نماید، 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 دنیاگریز او هم زبانزد است، اما در این پژوهش، بنابر شیوه‌ی استدلالی جدلی که او در پیش گرفته بود، مسئله‌ی بدبینی وی به عنوان یک مسئله‌ی کلامی و اعتقادی مورد بررسی قرار می‌گیرد. زهد و دنیاگریزی حسن بصری منطقاً منجر به بدبینی نسبت به سعادت و شقاوت اخروی نمی‌شود بلکه مبانی اعتقادی و کلامی سبب شده بود که وی به عنوان یک اندیشمند بدبین شناخته شود.

پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی حسن بصری آثار متعددی به چاپ رسیده، خصوصاً به زبان عربی از دیرباز تا کنون آثار فراوانی نگاشته شده است. در زبان فارسی مقاله‌ی 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 دهه‌ی ۸۰ شمسی و در دانشگاه الزهراء (س) دفاع شده است. در این پژوهش، نویسنده به بررسی دیدگاه‌های حسن بصری با محوریت علم و نیز کنش‌های سیاسی او مطمح نظر بوده و پژوهش حاضر از این پایان‌نامه به عنوان یکی از منابع بهره برده است.

به زبان عربی مقالات متعددی نگاشته شده ولی، تا جایی که امکان جستجو بود، تقریباً هیچ یک به دیدگاه‌های کلامی حسن بصری و خصوصاً بدبینی او نپرداخته‌اند. برخی از این مقالات در ذیل معرفی می‌شوند.

مقاله «تحلیل الأفكار الدينية في اعمال الحسن البصري و تأثيرها على معتقدات المجتمع»، فاطمه اخروی، مجله دراسات الادب المعاصر، زمستان ۱۴۴۵، شماره ۶۰

مقاله «مکاتبات عبدالملک بن مروان مع الحسن البصري في الانشاء»، ع. الأمير دکسن، مجله العرب، ۱۳۹۳ق. شماره ۸۲

مقاله «الحسن البصري لم يكن معتزلياً»، رشيد الخيون، مجله ادب و نقد، ۲۰۰۱م، 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 زمره‌ی خداباوران به شمار می‌رفتند، تصویر منفی از خداوند ارائه می‌کرده‌اند.

بدبینی حسن بصری در ملاحظه‌ی اول به نظر می‌رسد که در زمره‌ی هیچ یک از این دو دسته قرار نگیرد. او نه تنها به خدا ایمان دارد؛ بلکه خداوند را واجد تمام صفات کمالی که در قرآن کریم آمده، می‌داند. در حالی که بعد از دقت در کلمات او و بررسی لوازم دیدگاه‌های او معلوم می‌شود که 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 او انسان را - جز تعدادی معدود و اندک - به شقاوت ابدی محکوم می‌کند و دوم 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 که انسان - با توجه به ویژگی‌ها و خصوصیاتش که دارد - در معرض فریب است. از طرف دیگر، دنیا به شدت فریبنده و مکار است. از این رو، اصل آن است که انسان در زندگی پس از مرگ به شقاوت ابدی و عذاب سرمدی مبتلا گردد؛ مگر افراد نادری که استثنا خواهند بود. او تصریح می‌کند که عجیب نیست کسی هلاک شود، عجیب آن است 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 بی‌معنا 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 - اگر چه بر حق نباشند - در نهایت اهل نجات می‌داند. به عبارت دیگر، در مقابل بدبینی حداکثری حسن بصری نسبت به نجات اخروی، خوش‌بینی 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 بعد از پاکیزه شدن از گناهان به بهشت جاودان داخل می‌گردند. بر اساس این باور، حتی افراد معدودی که تا ابد در جهنم ماندگار هستند، بعد 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 ۶۲۵؛ کاشانی، ۱۳۷۰،

ص ۱۲۳: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۹). در مقابل شعبه‌ی دوم بدینی حسن بصری که دنیا را سراسر رنج، غم و بلا می‌داند و خوشی‌های اندک و ناچیزی در آن وجود دارد، عده‌ای قرار دارند که اگر چه 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 بدبینانه‌ی 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 بلای آن را خارج از رحمت الهی تفسیر نمی‌کنند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۱).

دقت در لوازم بدینی حسن بصری روشن می‌کند که گونه‌ی آن در نهایت در ذیل بدینی کسانی قرار می‌گیرد که نسبت به خداوند ایمان داشته اما نسبت به او بدبین بوده‌اند. در حقیقت دیدگاه انسان به مسئله‌ی سعادت و شقاوت نمی‌تواند از مسئله‌ی خداشناسی منقطع و منفک باشد. اگرچه حسن بصری نگرانی افراطی خود را بر ماهیت دنیا و نیز ماهیت انسان بنا کرده است و در مسئله‌ی خداشناسی به ظاهر معترف به صفات کمالی الهی است، اما قطعاً بدینی او ملازم با نفی برخی از صفات کمالی از ذات خداوند خواهد بود. در جهان‌بینی اسلامی بهشت و جهنم، مانند مراتب مختلف دنیا، در حیطه‌ی اراده‌ی الهی هستند و اساساً جهنم جز ظهور و بروز غضب الهی نیست، همان‌طور که بهشت ظهور رحمت رحیمیه الهی است. اگر چنین است بدینی نسبت به سرنوشت انسانی، ریشه در بدینی اعتقادی به خداوند و اسما و صفات الهی دارد و در نتیجه به همان‌جایی 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 بدینی اعتقادی حسن بصری

عواملی که حسن بصری را به این بدینی حداکثری سوق داده است عبارتند از ماهیت دنیا و نیز ماهیت انسان که در ادامه دیدگاه او نسبت به این دو عامل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۲. دنیا در اندیشه حسن بصری

حسن بصری از طرفی دنیا را عقوبتی برای انسان می‌داند (ابن جوزی، ۱۹۳۱، ص ۵۴) از طرف دیگر بنا بر 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 آن جا که اندیشه‌ی قدری در او قوت داشته و به شدت با جبرگرایی مخالفت می‌کرده است، می‌بایست، هر چند با تکلف، این گفتار او را توجیه کرد و نمی‌توان به ظاهر آن استناد نمود. از جمله اینکه می‌توان چنین توجیه نمود که از آنجا که او دنیا را مشحون از بلا و مشکلات و مصائب می‌دانست (ابن- جوزی، ۱۴۲۶، ص ۷۲) بنابراین، دنیا عقوبت گناه تکوینی انسان است. خاصیت دنیا، به خاطر خساست و نازل بودن رتبه‌ی وجودی آن، مملو از رنج و سختی است و انسان به خاطر این جرم تکوینی که در این دنیا زندگی می‌کند، محکوم به این است که

در این رنج و سختی باشد «لقد خلقنا الإنسان في كبد» (بلد/۴). نه تنها انسان بلکه هر موجودی که در این دنیا زندگی کند، به واسطه‌ی رتبه‌ی 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 در حالی که وقتی گفته می‌شود دنیا عامل عقوبت است، منظور گناه اختیاری است و مرتبه‌ی تکوینی مد نظر نیست. گناه اختیاری به خاطر حب دنیا از انسان صادر شده و منشأ عذاب اخروی می‌شود. بنابراین، در این دو عبارت، واژه‌ی «عقوبت» به صورت مشترک لفظی به کار برده شده که یکی به نظام تکوین و دیگری به نظام تشریع اشاره دارد.

دنیا آنقدر برای حسن بصری بی‌ارزش و بی‌مقدار بود که باور داشت حتی به اندازه‌ی شستن لباس، ارزش وقت گذاری ندارد. وقتی به او گفتند که 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 هر چه را که به ظاهر و جسم انسان مربوط است، در زمره‌ی امور دنیوی می‌دانسته و رسیدگی به آنها را از اعمال دنیوی و مصداق دنیادوستی می‌پنداشته است. در حالی که حقیقت آن است که هر چه 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 مکاره‌ای 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 همه‌ی آنها را به هلاکت می‌رساند (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۴۳).

به دنبال چنین دیدگاهی، توصیه می‌کند که «از دنیا برحذر باش؛ چرا که هر کس 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» (همان).

بنابراین، از منظر او اگر چه دنیا به ظاهر زیبا، فریبنده، و دلچسب است؛ اما ماهیتی مکار و حيله‌گر دارد و می‌تواند سبب هلاکت انسان و شقاوت ابدی او گردد (همان). 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 که 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 که 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 - بنا بر گزارش‌های تاریخی - همین مطلب را تأیید می‌کند که حسن بصری غالباً اندوهگین و فرو رفته‌ی 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 به جایی بود که وقتی از عمرو بن عبید خواستند که او را توصیف کند گفت: وقتی او را می‌دید 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 خاطر فریکاری ذات دنیا و یا 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 از جهت فریکاری دنیا و اینکه دنیا 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؛ چرا که 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 منزجر کننده و متعفن و غیرقابل تحمل می‌دانست (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۷۲) در واقع حسن ذات دنیا را پلید و متعفن می‌داند و معتقد است 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 شامه‌ی آنها به خاطر 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 فریکار 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 اندیشه‌ی 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 همه‌ی مصادیق خود را پوشش می‌دهد. 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 اینکه به طور صریح روشن کند ماهیت انسان چیست، مدعی است که انسان غافل و متکبر است. غفلت او سبب می‌شود که از دنیای مکار، فریب بخورد و تکبرش سبب آن است که گوش شنوا و قلبی پذیرا نداشته باشد و همین سبب شقاوت اخروی او خواهد شد. او می‌گوید گوسفندان از انسانها آگاه‌ترند؛ زیرا بانگ شبان آنها را از چرا کردن باز می‌دارد ولی آدمی چنان در غفلت غوطه می‌خورد که سخن خدا هم او را آگاه نمی‌کند (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵، ج ۱، ص ۴۵). از اینجا دلیل ترحم حسن بصری به حال انسان روشن می‌شود؛ چرا که از طرفی دنیا مکار، فریبنده و غدار است و از طرف دیگر انسان غافل و متکبر است. بنابراین، ماهیت دنیا، ماهیتی فعال و اثرگذار است؛ ولی 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 نکرده و اساساً در صدد آن هم نبوده است؛ اما هر چه هست او معتقد بود که نفس انسان به علت غفلت از ماهیت واقعی، همچنان سرکش است و اگر مورد مراقبت نباشد، دائماً انسان با خود در ستیز خواهد بود (ابن- جوزی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴). به عبارت دیگر، 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 نبود؛ بلکه معرفتی است که آثار آن در مقام عمل ظهور و بروز خواهد داشت. او باور داشت که علاوه بر معرفت این چنینی و تأثیر آن در سرنوشت آدمی، عوامل خارجی هم می‌توانند 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 که اساس آنها چیزی جز ضعف و نیاز نیست. بنابراین، آنچه را که می‌توان ادعا کرد همین است که 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 سجده‌ی انسان در مقابل خداوند هستند، چرا همه‌ی انسانها به طاعت و بندگی خداوند نمی‌پردازند؟ مگر نه این است که تنگدستی، بیماری و مرگ برای همگان است، پس چرا فقط عده‌ی کمی را به بندگی خداوند در می‌آورند و اکثر انسانها در دنیا و تمتعات آن غرقند؟ پاسخ این اشکال - که با تحلیل کلمات حسن بصری قابل استنباط است - این است که 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 شیفته‌ی دنیا هستند و بصری آنها را مذمت می‌کند چرا که هر که عاشق چیزی شود، به غیر آن توجه نمی‌کند و در نهایت یا در طلب آن می‌میرد و یا بدان می‌رسد (رحمانی، ۱۳۸۴، صص ۷۹ و 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 هر دو حال هلاک خواهند شد. آنها یا به معشوق خود خواهند رسید و در نتیجه بدان مغرور می شوند و سرکشی می کنند و با این غرور و غفلت، مبدأ و معاد را از یاد می برند و عقلشان زائل می گردد و در نتیجه هنگام مرگ، سخت پشیمان می شوند و مرگ با غصه‌ای وصف‌ناپذیر آنها را فرا می گیرد (همان) و یا اینکه پیش از رسیدن به وصال دنیا، عمرشان به سر می آید و دنیا را با غم و حسرت ترک می کنند و نفس آنها هیچگاه از رنج و تعب آرامش نمی‌یابد (همان).

۳. بررسی لوازم دیدگاه‌های حسن بصری در عرصه‌ی 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 عرصه‌ی سیاسی به شدت محتاط رفتار می کرد و با وجود اینکه دوران حیات او مصادف با جنگ‌های مختلف بود، او خود را از همه‌ی معرکه‌هایی که در میان مسلمانان به پا شده بود، کنار کشید و دست به قبضه‌ی شمشیر نبرد. او نقل می کند که در جنگ جمل آماده‌ی ورود به میدان نبرد بود و قصد داشت در سپاه عایشه و در مقابل امیرالمؤمنین علیه السلام قرار بگیرد که در میانه‌ی راه پشیمان شد و به گوشه‌ی 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 مسئله‌ی سعادت و شقاوت و باور به اینکه اکثر انسان‌ها اهل دوزخند، سبب شده بود که در مقابل کسی که شهادتین می گوید و به جانب کعبه نماز می گزارد، قرار نگیرد و در حقیقت تلاش می کرد که جانب احتیاط را رعایت کند و رعایت احتیاط در احکام و امور عملی مورد تأیید همه‌ی علمای دین است (دلبری، ۱۴۰۲، ص ۶۳)؛ این در حالی است که او در مواضعی که مسئله‌ی 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 می کرد. او بنظر بن عمرو، والی بصره، را نصیحت می کرد (ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۵)، عمر بن عبدالعزیز، خلیفه‌ی وقت، را به تقوا و رعایت حال محرومان و مستضعفان سفارش می نمود (همان، صص ۱۱۰ و ۱۱۱) و حجاج بن یوسف را مغرور و افسق الفاسقین توصیف می کرد تا جایی که تهدید به مرگ می شد (همان، ص ۱۰۶). بر این اساس، به نظر می‌رسد که او به خاطر دیدگاهی که نسبت به صعوبت نجات اخروی داشت، تلاش می کرد که از ورود به عرصه‌هایی که منجر به خونریزی مسلمانان می شود، بپرهیزد و صرفاً به تذکرات زبانی اکتفا می نمود.

همین دیدگاه نسبت به سعادت و شقاوت اخروی و نیز تفسیری که او از جهان مادی به عنوان مصداق دنیای مذموم داشت، سبب می شد نسبت به کار و تلاش عمرانی و امور مربوط به آبادسازی دنیا بی تفاوت باشد، تا جایی که حتی از شستن لباس هم به بهانه‌ی اشتغال به آخرت، ابا داشت (مقدسی، ۱۹۹۶، ص ۱۹). بی تفاوتی نسبت به این امر لازمه‌ی منطقی دیدگاهی است که دنیای مذموم را به همین جهان مادی تفسیر می کند؛ در حالی که 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 آباد کردن دنیا از طرفی و زهد و بی‌رغبتی نسبت به آن از طرف دیگر جمع نماید. همان‌طور که امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (علیه السلام)، 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 اولِ 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 مرتبه‌ی وجودی عالم طبیعت برمی‌گردند، نقطه‌ی نهایی قوس نزول است. یعنی وجودی که از حضرت حق نشأت می‌گیرد و مراتب و مراحل مختلف را طی می‌کند و در هر مرتبه به احکام آن مرتبه متصف می‌شود، وقتی به نهایت درجه‌ی 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 مرتبه‌ی وجود را، «دنیا» می‌گویند. پس مفهوم و معنای اول دنیا، مربوط به نازل‌ترین مرتبه‌ی 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 واسطه‌ی دنیا و عقبی است] و سوم عقبی.» (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳)

اما حیثیت دوم عالم طبیعت آن است که این عالم، مبدأ قوس صعود است. بعد از اینکه وجود به نازل‌ترین مرتبه‌ی خود رسید، به جانب مبدأ خود رجعت می‌کند و نقطه‌ی آغازین این رجعت، همین عالم طبیعت است. البته باب الأبواب 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 متدرجاً 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 «أَوَّلُ أَذْنَى» ختم می‌شود» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۶۸) بنابراین، در حیثیت دوم از عالم طبیعت، آنچه که در حقیقت دنیا مهم است، خودِ عالم طبیعت به عنوان یک مرتبه از نظام وجود، نیست؛ بلکه مهم نحوه‌ی رویکرد انسان و مواجهه‌ی او با این عالم است. اگر انسان برای ارضای قوای شهویه و غضبیه، از عالم طبیعت بهره گرفت، این بهره‌گیری عین دنیا است؛ چرا که 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: «أَنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ حَالَتَانِ لِلنَّفْسِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۰۹؛

همو، ۱۳۶۰، ص ۲۷۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۲۵؛ غزالی، بی تا، ج ۹، ص ۱۸۵؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۳۴۸) دنیا و آخرت دو حالت مربوط به نفس اند. بنابراین، دنیا گاهی بر خودِ عالم طبیعت و گاهی بر نحوه‌ی رویکرد انسان به عالم طبیعت اطلاق می‌گردد.

آنچه که از دنیا مورد مذمت قرار گرفته، حیثیت اولِ عالم طبیعت نیست؛ چرا که 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 مرتبه‌ی وجودی آن است. این مرتبه‌ی 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 که 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 که «الدنيا حيةٌ فاقتلوها»؛ (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۷۰) دنیا ماری است، آن را بکشید. کشتن دنیا به معنای نابودی عالم طبیعت نمی‌تواند باشد؛ بلکه به آن معنا است که انسان بُعد شهویه و غضبیه خود را اصلاح کند و در 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، مسئله‌ی سعادت و شقاوت اساسی‌ترین مسئله‌ی انسان می‌تواند باشد و اگرچه این مسئله ارتباط کاملاً مستقیمی با ذات دنیا و نیز حقیقت آدمی دارد، اما آنچه که در حسن بصری قابل انتقاد می‌باشد 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 نشأت گرفته و در ذیل رحمت رحمانیه‌ی خداوند قرار می‌گیرد.

درباب 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، همه‌ی 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 زمره‌ی امور اخروی به شمار می‌آید. به تعبیر ملاصدرا اولیای کامل الهی می‌توانند بین دو ریاست [دنیوی و اخروی] و تکمیل نشأتین [دنیا و آخرت] جمع کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۱۰۸ و ۱۰۹).

بر این اساس، اشتباه اساسی حسن بصری در خلط معنای دنیا و بدبینی نسبت به آن است. دنیا به معنای اول اساساً مذموم و منفور نیست و دنیا به معنای دوم هم به نفس انسان و نحوه‌ی رویکرد او به عالم طبیعت برمی‌گردد. بنابراین، آنچه که 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 بدبینی 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 فلاسفه‌ی مسلمان به تبعیت از فلاسفه‌ی یونان باستان، انسان را حیوان ناطق معرفی کردند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۳۶). ملاصدرا حکیم مسلمان عصر صفویه، برای همه‌ی موجودات ممکن و از جمله انسان، ربط وجودی را اثبات نمود. وجودی که در همه‌ی شؤون 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 اگر چه 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 عرصه‌ی عبودیت و بندگی بکشاند. این نقطه می‌تواند نقطه‌ی 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 اندیشه‌ی حسن بصری صرفاً تعالیم دینی است و برای رسیدن به مسئله‌ی مورد ادعای خود، نیاز چندانی به اندیشه‌ی فلسفی نداشت. مضافاً بر اینکه دیدگاه ملاصدرا، انسان را در مرحله‌ی تحلیه و آراستگی به همه‌ی صفات کمالی قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۹). یعنی انسانی که برای هیچ کس غیر از خداوند شائی قائل نیست و فقط خداوند را وجود مستقل و حقیقی می‌داند و همه‌ی اغیار را عین الفقر و عین الربط برمی‌شمارد، اساساً زمینه‌ای برای آلودگی به رذائلی مانند حسد، کبر، ترس و ... در او نمی‌ماند و به همه‌ی 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. در حالی که 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.

نتیجه گیری

حسن بصری که در زهد و بی رغبتی 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 فرییکاری 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 نحوه‌ی 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.

فهرست منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۶). تعلیقه بر مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، روح الله خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۸). نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (مرکز انتشارات)، چاپ -.
- آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۷۷). أساس التوحید، مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر، چاپ -.
- ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۴۲۶). آداب الحسن البصری و زهده و مواعظه، بیروت: دارالصدیق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۳۶۸). تلخیص ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۳۸۶). قصه و قصه گوئی در اسلام، ترجمه مهدی محبتی، تهران: نشر چشمه.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی. (بی‌تا). الفتوحات المکیة (أربع مجلدات)، بیروت: دارالصادر، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). الشفاء (الالهیات). تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). رسائل. قم، انتشارات بیدار.
- توحیدی، ابوحیان علی بن محمد. (۱۴۲۴). الإمتاع و الموانسة، بیروت، مکتبه عنصرية.
- حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، علی و حکیمی، محمد. (۱۳۸۰). الحیة، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- دلبری، سیدعلی. (۱۴۰۴). «تحلیل سندی و دلالتی روایت رضوی برهان احتیاط عقلی»، مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی، سال ۱۸، شماره ۳۳، صص ۵۵-۷۶.
- رحمانی، منصوره. (۱۳۸۴). پایان‌نامه با عنوان «حسن بصری در عرصه علم و سیاست»، دانشگاه الزهراء، زمستان ۱۳۸۴.
- شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات، مصحح هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۴۰۰). آمالی، بیروت: نشر اعلمی، چاپ پنجم.

- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ پنجم.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: انتشارات مرتضی، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴). الأمالی، مصحح مؤسسة البعثة، قم: انتشارات دارالثقافة، چاپ اول.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابوبکر. (۱۹۰۵). تذکرة الأولیاء، مصحح رینولد آلین نیکلسون، لیدن، مطبعة لیدن، چاپ اول.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۳۸۶). إحياء علوم الدين، مترجم مؤیدالدین محمد خوارزمی، مصحح حسین خدیو جم، تهران: نشر علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (بی‌تا). إحياء علوم الدين، مصحح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دار الکتاب العربی.
- غزی، علی سعدون. (۱۴۳۶). الحسن البصری و موقف أهل بیت علیهم السلام من آرائه و روایاته، بصره: العتبة العباسیة المقدسة (قسم شؤون المعارف الإسلامیة و الإنسانیة، مرکز تراث البصرة).
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۷). المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء، قم: جماعة المدرّسين بقم (مؤسسة النشر الإسلامی)، چاپ چهارم.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷). منتخب مکاتیب عبدالله قطب، مصحح سیدمجید حسین‌زاده حجازی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، چاپ اول.
- قلعه‌جی، محمد راوس. (۱۴۳۸). موسوعة فقه الحسن البصری، بیروت: دارالنفائس.
- قیصری، شرف‌الدین داوود بن محمود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تصحیح از سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، چاپ چهارم.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳). بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مصحح جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.

- مجهول (۱۳۵۴). بحر الفوائد. تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب. به نقل از پایان نامه «حسن بصری در عرصه علم و سیاست»، دانشجو منصوره رحمانی، دانشگاه الزهراء، زمستان ۱۳۸۴، ص ۸۰
- مقدسی، عبدالغنی بن عبدالواحد. (۱۹۹۶). من أخبار الحسن البصري، دمشق: دار النمير.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۹۲). التعليقات على شرح حکمة الإشراق، مصحح نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث، چاپ سوم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۹۹). رساله سه اصل، تصحیح از محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ پنجم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی، مصحح محمد خواجهوی، محشی علی بن جمشید نوری، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴). «عرفان نظری و تصوف عملی و اهمیت آنها در دوران کنونی»، مترجم انشاءالله رحمتی، نشریه اطلاعات حکمت و معرفت، سال اول، شماره ۱، صص ۱۱-۲۰.