

جایگاه بدن در دین

تقی آزاد ارمکی^۱

ناصرالدین غراب^۲

دریافت ۱۳۸۸/۵/۵ تأیید ۱۳۸۸/۱۰/۵

چکیده

به‌طور سنتی، اندیشمندان و صاحبان فکر در علوم اجتماعی و انسانی بر این باورند که؛ دین و آموزه‌های آن در میان دینداران و مؤمنان، نگاه سخت‌گیرانه‌ای نسبت به بدن دارد. کلاً، این تصور وجود دارد که؛ تأکید دین بر این امر است که بدن می‌بایست از طریق عمل به دستورات دینی، شعائر و احکام آن در کنترل فرد مؤمن قرار گیرد. برای بررسی دقیق‌تر این موضوع، شایسته است که نسبت میان بدن و دین، و نیز جایگاه بدن در دین، مورد تحقیق و تفحص قرار گیرد. این مقاله، در پی جستجو و کاوش در این پرسش است که؛ نسبت میان دین و بدن، به چه وجهی است و اساساً بدن چه منزلتی در میان ادیان دارد؟ این مقاله برای پاسخگویی به این پرسش‌ها، به بررسی تطبیقی مقام بدن در ادیان مسیحیت و اسلام پرداخته است. **واژگان کلیدی:** بدن، دین، جامعه شناسی دین.

۱. عضو هیأت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران Tazad@ut.ac.ir
۲. عضو هیأت علمی پژوهشکده فرهنگ و هنر جهاد دانشگاهی naser_com5@yahoo.com

بیان مسأله

در طول تاریخ، جسمانیت و بدن ارتباط تنگاتنگی میان بدن و دین، به لحاظ نمادین و زبانی دیده می‌شود (ملور و شیلینگ^۱، ۱۹۹۷). ادیان، بدن را دست‌مایه‌ای برای انکار خود و پرهیز از لذات این جهانی دانسته، و ناقل و حامل القای پیامدهای اخلاقی مطلوب مانند وفاداری، قربانی کردن و تربیت شخصیت محسوب می‌کنند. در برخی از دریافت‌های دینی، بدن محملی برای پیام‌های مقدس دینی است. به‌زعم برایان ترنر، فرهنگ‌ها، ویژگی‌ها و مختصات غیرمعمول جسم را از طریق سه نهاد اساسی بیان داشته‌اند؛ دین، حقوق و پزشکی. در واقع این سه نهاد، جسمانیت انسان را کنترل و هدایت می‌کند (ترنر^۲، ۱۹۸۴). این اصل کلی از سوی بسیاری از محققان دین پذیرفته شده است که؛ نقش خاص دین، کنترل و به انضباط در آوردن بدن به-منظور پاکی جسمی و روحی است. ماری داگلاس، در کتاب پاکی و ناپاکی^۳، اولین مردم شناسی بود که موضوع پاکی و ناپاکی را در چارچوب‌های دینی مختلف نشان داد.

از این‌رو، می‌توان گفت؛ دین از اولین و مهم‌ترین نهادهایی بوده است که به "بدن"، عنایت خاصی داشته و آن را در کانون توجهات ویژه خود قرار داده است. یکی از پیامدهای مهم این توجه و عنایت، ایجاد و توسعه پدیده "بدن آگاهی"^۴ بوده است که رهاورد آن چیزی نیست جز، شکل‌گیری خودپنداری. اینکه دین توانسته است از طریق مناسک و دستورات خود در خصوص نحوه آرایش، نحوه پوشش، نحوه رعایت نظافت شخصی و...، بدن را به‌عنوان یک موضوع و ابژه، پیش‌روی فرد قرار دهد؛ این زمینه را ایجاد کرد که انسان بتواند از بیرون به خود بنگرد، این امر زمینه‌ساز آگاهی و خودآگاهی در انسان بوده است.

اما در گذشته، دین و آموزه‌های آن بیشتر، بدن را نه در قلمرو مالکیت و تعلقات شخصی، بلکه آن را به عنوان مقوله‌ای جمعی و امری متعلق به حیات جمعی معرفی می‌کند. بدن آگاهی و تصور بدن، امری نبود که همچون امروز به‌صورت فردی اتفاق بیفتد، بلکه مقوله‌ای فرافردی بوده که در حیات جمعی جریان داشته است. درواقع، اگرچه دین سهم بسزایی در بدن آگاهی داشته است، (یعنی اینکه ما بدن‌هایی داریم «ابژه»)، اما به نظر می‌رسد کمتر توانسته است نقش سوژگی را در فرد تقویت نماید. دین، اگرچه به انسان گفته است که او بدن‌هایی دارد، اما

-
- 1 . Mellor & Shilling
 - 2 . Turner
 - 3 . Purity and Danger
 - 4 . Body Consciousness

کمتر به این امر تأکید دارد که؛ انسان برابر است با بدن. دین، به فرد آموزش داده است که از طریق اعمال و احکام دینی، بدن خود را به عنوان یک ابژه کنترل، اداره و مدیریت کند. دومین نکته در کنار پدیده بدن، آگاهی تمایز میان بدن و روح در جهان بینی دینی و در الهیات بیشتر مذاهب است. در تفکر دینی، تمایز میان بدن و روح، تمایز میان مقدس و نامقدس، خیر و شر و حق و باطل قلمداد می‌شود. به علت وجود غرایز و امیال این جهانی در انسان، بدن خاستگاه و منبعی برای فریبکاری‌های شیطان تلقی می‌شود که اگر از طرف روح یا ذهن، کنترل و هدایت نشود انسان به سطح حیوانی تنزل می‌یابد. در برخی از تفسیرهای دینی، فرض بر آن است که؛ کنترل و هدایت افراد و جامعه، به معنای کنترل و هدایت بدن‌های آن‌هاست.

تصور بدن به عنوان محل و جایگاه شیطان و فریب‌کاری‌های او، اساساً در طول تاریخ، دین را به وضعیتی سخت‌گیرانه نسبت به بدن واداشته است. از این‌رو، روحانی کردن و کنترل هر چیز مربوط به جسم و بدن، در مرکز تاریخ تقوای مؤمنان است. در تفکر دینی، بدن مکانی قابل لمس و قابل مشاهده برای انواع گناهان انسان است. بدن، خاستگاه امیال و خواهش‌هاست، بنابراین مانعی برای رستگاری و رهایی است.

البته رهبران دینی و یاران وفادار به دین و نیز قدیسین، معصومان، شهداء و ریاضت‌کشان، معمولاً از این قاعده مستثنی بودند. بدن آن‌ها مقدس بوده، و اساساً همچون بدن افراد عادی نیست. خون و آنچه که در کوچکترین اجزاء سازنده جسم آنان وجود دارد، با امر قدسی و روحانی در ارتباط است. در برخی از نحله‌های دینی، این اعتقاد وجود دارد که ویژگی‌های روحانی و قدسی، به فرزندان و نسل‌های بعدی آنان انتقال می‌یابد. بدن فردی که خود را در راه آرمان‌ها و هدف‌های دین از دست داده نیز، گرمی داشته می‌شود. بیشتر باورهای دینی بر این امر تأکید داشته‌اند که؛ بدن در ابتدا امری دنیوی، پست و جایگاه شرارت و انحرافات بشر است و در مراحل بعدی، بدن با اجرا و اعمال دستورات دینی و رابطه دایمی با عالم روحانی، به امر قدسی و معنوی تبدیل می‌شود. در اینجا، ما با معنای دیگری از آنچه که در ابتدا از بدن در نزد ادیان دیده می‌شود مواجهیم. در دریافت‌های اولیه، بدن در برابر روح و یا ذهن قرار دارد، بدن می‌بایستی به کنترل درآید و به انضباط کشیده شود، خواسته‌ها و امیال او باید مهار شود؛ اما در مراحل بعدی و تکامل معنوی، بدن انسان پاک و مقدس می‌شود.

این تصور و اعتقاد دینی نسبت به بدن، به شکل دیگری در رفتارهای آیینی جدید، به گفته گافمن دیده می‌شود؛ امروزه توجه بیش از پیش به بدن، خود تبدیل به یک آیین و مناسک

خاص شده است که گویی بدن، محلی برای عبادت و پرستش است. گافمن معتقد است که؛ افراد در جامعه شهری به گونه‌ای رفتار می‌کنند که گویی از سلوک و آیین خاصی برخوردارند. آن‌ها تا اندازه‌ای از طریق این آیین‌ها، می‌خواهند خود را پاک و مقدس نمایش دهند (گافمن^۱، ۱۹۶۳). به نظر او توجه به پوشش، وضع ظاهری و کلاً وضعیت بدنی، امروزه در درون یک چارچوب آیینی قابل‌درک است.

گذشته از وجود این روابط میان دین و بدن، داده‌ها و شواهد تجربی فراوانی درباره نقش دین در بهداشت فردی و جمعی وجود دارد (السیون و لیون^۲، ۱۹۹۸). مطالعات طولی و چند - متغیره فراوانی، از آثار مثبت جنبش‌های دینی بر پیامدهای بهداشتی، و حتی اخلاقیات بدن، حکایت دارد (شرکات و السیون^۳، ۱۹۹۹). از نظر زنان، آموزه‌های خداشناسی و دین، اندام را در وضعیت مناسب‌تری، حداقل در برابر چاقی مفرط حفظ می‌کند. آموزه‌های کاتولیک همواره به پیروان خود گوشزد می‌کند که در مصرف زیاد از حد خوراکی‌ها پرهیز شود. اسلام، چه از طریق قرآن، و چه از طریق سنت، به پیروان خود سفارش می‌کند که از دستورات غذایی خاصی پیروی کنند تا همواره در سلامت جسمی باشند. تأکید دستورات دینی به استفاده از سبزیجات، میوه‌های تازه و به ویژه، برخی از میوه‌های خاص که نام آنان از سوی پیامبران در کتاب و سنت‌های دینی آمده است، شیوه خاصی از توجه به مدیریت بدن را ترویج می‌کند که رابطه تنگاتنگی با تکنولوژی‌های بدن نوین دارد و از سوی علم پزشکی و صنایع مربوط به بدن تجویز می‌شود.

ادیان نیز، از طریق پوشش بدن به گونه‌ای پیروان خود را معرفی و مشخص می‌نمایند. در بسیاری از موارد، پوشش و لباس یک اجتماع، بیانگر هویت دینی آن اجتماع است، به‌طوری‌که آن را از بقیه اجتماعات و فرهنگ‌ها متمایز می‌نماید. در برخی از موارد، لباس و نوع پوشش به عنوان ابزار و سیاستی برای کنترل وجه جنسی بدن به کار گرفته می‌شود. به عنوان مثال؛ زنان مسلمان براساس اعتقادات اسلامی، باید از پوشش خاصی پیروی نمایند؛ که این پوشش به معنای کنترل و مدیریت رفتارها، انگیزه‌ها و تحریکات جنسی در تعاملات اجتماعی است (لیند^۴، ۱۹۹۸b).

1. Goffman
2. Ellison & Levin
3. Sherkat & Ellison
4. Lind

پرسش اساسی و روش‌شناسی

با توجه به این مطالب و مسایل مذکور، پیداست که دین ارتباط عمیق و وثیقی با بدن دارد. این ارتباط در برخی مواقع، به نفی و انکار بدن و قربانی کردن آن به نفع روح و یا ذهن منجر شده و در برخی مواقع، به گرمی داشتن و محترم شمردن آن انجامیده است. در جایی، باورهای دینی، مدیریت و رژیم بر بدن تحمیل کرده است و از این طریق، بدن را به منبعی برای هویت فردی و گروهی مبدل کرده، و در جای دیگر، آن را وسیله‌ای برای پیشبرد و تحقق هدف‌های خود نموده است. به هر تقدیر، این رویکردهای مختلف نسبت به بدن، نشان‌دهنده جایگاه مهم و بی‌بدیل بدن در آموزه‌ها و باورهای دینی است. با این وجود، این رویکردها در تمامی ادیان و در طول تاریخ معرفت‌شناسی دینی، یکسان نیست و از تنوع و گوناگونی قابل ملاحظه‌ای برخوردار است. وجود این رویکردها، در بسترهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی هر جامعه‌ای متفاوت است. بنابراین، پرسش اساسی مقاله حاضر این است که؛ رویکردهای معرفت-شناسی متفاوت در ادیان، نسبت به بدن چه جایگاهی برای بدن در میان جوامع مختلف متصور شده است؟

از سوی دیگر، ادیان مختلف و رویکردهای معرفتی دینی در آنها، در کنار شرایط اجتماعی متنوع، امکان بررسی مقایسه‌ای را امکان‌پذیر می‌سازد و ما را به درک عمیق‌تر و دقیق‌تری از رابطه میان بدن و دین سوق می‌دهد. آنچه از دین در سطور بالا بیان شد؛ دین در معنای کلی خود بود. برای اینکه ما به هدف‌های خود در این مقاله برسیم، لازم است بیشتر به جایگاه بدن در ادیان خاص توجه داشته باشیم. از این‌رو، مقاله به جایگاه بدن در دو دین مسیحیت و اسلام می‌پردازد.

بدن در مسیحیت

در طول تاریخ مسیحیت، می‌توان دوره‌هایی را مشاهده نمود که همگی بیان‌کننده توجه خاصی است که این دین به بدن و جسمانیت دارد. شیلینگ و ملور، به سه تیپولوژی از بدن در تاریخ مسیحیت در اروپا دست پیدا می‌کنند؛ بدن قرون وسطی^۱، که از نظر زمانی، خاص دوران قرون وسطی است؛ بدن پروتستان^۲، که تبلور یافته آموزه‌های جنبش اصلاحات دینی است و بدن باروک^۳ (ملور و شیلینگ^۱، ۱۹۹۷). به نظر شیلینگ و ملور؛ بدن پروتستان و بدن باروک

1. Medieval body
2. Protestant body
3. Baroque Body

متعلق به دوران مدرن است، با این تفاوت که بدن پروتستان، با دوران آغازین مدرنیته و میانی آن همراه است و بدن باروک، به دوران متأخر مدرنیته تعلق دارد. در قرون وسطی و اوایل مدرنیته، بدن با توجه به آموزه‌های دینی مدیریت می‌شود، اما در مدرنیته متأخر، بدن خارج از چارچوب‌ها و باورهای دینی تعریف و تعیین شده است.

بدن قرون وسطی: بدن قرون وسطی، در شرایطی بی‌رحمانه‌ای بسر می‌برد. چراکه اساساً در این دوران، زندگی خشن، بی‌رحم و کوتاه است. طبیعت، اگرچه منبعی برای بهره‌برداری است، اما عامل تهدید کننده حیات جسمی افراد نیز محسوب می‌شود. فرد، وابستگی شدیدی به محدودیت‌های جسمی خود احساس می‌کند. واکنش‌های فرد نسبت به وقایع و تهدیدها، واکنش‌های غریزی و هیجانی است (همان: ۳۵-۳۶). در قرون وسطی، شناخت براساس حواس، و محصول دانستن جسمانی^۲ است. کلیسا نقش مهمی در سازماندهی حس‌ها برای کسب معرفت به عهده دارد. درعین‌حال، زندگی فرد در دوران قرون وسطی، درون امر قدسی قرار دارد. امر قدسی همه‌جا حاضر است و درصدد مدیریت، هدایت و شناور کردن بدن‌ها در جهان طبیعی و ماوراءالطبیعی است.

بدن، از طریق آیین‌ها در روابط اجتماعی مبتنی بر هیجانان جمعی غوطه‌ور است. این نوع روابط اجتماعی را، می‌توان در جامعه گمنشافتی تونیس مشاهده کرد؛ آیین‌های جمعی تحریک‌کننده عواطف، احساسات و هیجانان فردی و جمعی بودند، و پیش از همه چیز جسم فرد را به درگیری با روابط اجتماعی می‌خواندند تا ذهن آگاه و شناسا را. آیین‌ها، فرد را بی‌نیاز از استدلال و معنای سخن می‌نمود و بدن را به چارچوبی برای تجربه دینی تبدیل می‌کرد. کارکرد دیگر آیین‌ها، به انضباط درآوردن بدن‌ها و تحت‌سیطره قراردادن آنها بوده و بدین ترتیب، بدن راهی برای تجربه دینی از طریق آیین‌ها می‌شود (همان: ۳۸). از این‌رو، دینداری متمرکز به فضای معنا‌داری از بدن بود، اما این بدن، بدن گناهکار است. این گناه، حاصل هبوط انسان است؛ هبوط شکافی میان روح و بدن ایجاد کرده است؛ درعین‌حال، این شکاف و فاصله موجب رها کردن بدن در دوره قرون وسطی نمی‌شد، بلکه جنگ با هوای نفس را به درون جسمانیت می‌کشاند. با قرار دادن بدن در شرایط روزه‌داری، شب‌زنده‌داری، خودداری از روابط جنسی، انجام نیایش و در بعضی مواقع، جن‌گیری (یعنی آزادسازی جسم از ارواح پلید)، بدن گناهکار پاک می‌شود؛ و بدن پاک‌شده همچون بدن مسیح می‌گشت. بدن در این شرایط، قابل-

1. Mellor & Shilling
2. Carnal

احترام است، هم‌چنانکه در آموزه‌های دینی، بدن مسیح و بدن‌های رنج‌کشیده و دردکشیده قابل‌احترام است. غسل تعمید، بدن و نفس فرد را بدن مسیح، و استخوان او را استخوان مسیح می‌گرداند. از این‌رو، این بدن گناهکار بعد از قرار دادن آن در شرایطی تحت رژیم‌های دینی تبدیل به بدن پاک و مقدس می‌شد.

رژیم‌های دینی بدن، به عنوان مجموعه‌ای اعمال پرخاشجویانه و متجاوزکارانه به جسمانیت، با افسار زدن به ابعاد جسمانی و عاطفی فرد، به عنوان هدف‌های اصلی دین معرفی می‌شود. رژیم‌های بدن، از سوی کلیسای کاتولیک ترغیب می‌شد و راهبان و زاهدان و خواهران دینی آنها را اعمال می‌کردند تا شاید به این ترتیب، پاک و قدیس گردند. آنها رفتارهای غیرسازش-کارانه‌ای با بدن خود داشتند. درعین‌حال، بدن آنها حاملان جسمانی معانی مقدس محسوب می‌شد.

بدن پروتستان: شکل‌گیری بدن پروتستان، حاصل آموزه‌های جنبش اصلاح‌طلبانه پروتستان بوده که آن آموزه‌ها، به نحوی مورد تأیید نهضت روشنگری و عقل‌گرایی است. ملور و شیلینگ، به این نکته توجه می‌کنند که؛ تقاضای نظم و عقلانیت و فهم جهان، به‌عنوان امری مسلط در دنیای پروتستان است. در اولین گام، آموزه‌های پروتستان، جسم انسان خرافه‌پرست و فهم وابسته به آن جسم را از اعتبار و قداست انداخت و در مقابل، به توانایی ذهن توجه کرد. به‌طوریکه، این آموزه‌ها افراد را به تجربه ذهنی خودشان، مستقل از بدن ترغیب می‌نمود. معرفت، از این‌رو، خالی از محتوای حسی گشت. آنچه که فرد از طریق فهم جسمانی آموخته بود دیگر چندان در جریان آنچه به کار گرفته می‌شد معتبر نبود (همان: ۴۲). برخلاف گذشته، ذهن محتوای خود را از خلال حواس دریافت نمی‌کرد، بلکه بطور مستقل از طریق واژه‌ها و کلمات، به فهم جهان اجتماعی و طبیعی دست می‌یافت. شناخت از طریق فعالیت ذهنی آزاد از گرایشات جسمانی، هیجان‌ات و احساسات صورت می‌گرفت. این آموزه‌های پروتستان، حامل شکل‌گیری بدن مدرن است که در واقع، با تفکر جنبش روشنگری که شناخت ادراکی^۱ و ذهنی را مقدم بر شناخت جسمانی می‌داند، هماهنگ است (همان: ۴۴-۴۵).

در کنار معرفت روشنگری، اگر جهان طبیعی، مکانی است برای مداخله انسان و گشودن طرح‌های آدمی و در نهایت مهار و کنترل و به خدمت درآوردن قانونمندی‌های آن؛ بدن نیز همچون طبیعت، قلمرویی است برای نظارت و به کنترل درآوردن آن و بهره‌بردای هرچه بیشتر از توانمندی‌های او. این بهره‌مندی بیشتر از او، براساس آموزه‌های پروتستان تنها از طریق کار

صورت می‌گیرد. برخلاف قرون وسطا که رنج دادن و به سختی انداختن بدن از طریق روزه-داری، شب‌زنده‌داری و... به عنوان رژیم‌های دینی، موجب پاکیزگی و رستگاری انسان می‌شد، پروتستان، از طریق کار، راه رستگاری را فراهم می‌سازد؛ بنابراین برای بدن پروتستان، کار نوعی رژیم و مدیریت و هدایت آن است. در این جهان‌بینی، دانش و معرفت با بدن در معرض گناه همراه است (همان: ۹۸-۱۰۰). بدن گناهکار با محیط کفرآمیز و دنیوی، که به خواسته‌ها و امیال فرد اولویت می‌دهد در ارتباط است. این بدن، با تصویر بدن‌های منضبط، و جهان قابل‌کنترل سامان یافته که در آن، خودِ بدنی و جسمانی در ارتباط با خداوندگار در انزوا قرار دارد. پروتستان تلاش کرد که بدن‌های منضبط تحت‌کنترل ذهن را بسط دهد.

به جای حضور همه‌جایی امر قدسی، اهمیت ذهن به عنوان عامل دریافت‌کننده کتاب مقدس گسترش یافت. این واژه‌ها و کلمات، و درنهایت ذهن هستند که بر بدن مستولی بودند. بیوگرافی‌ها نیز شیوه‌ای برای مدیریت جسم محسوب می‌شدند. این ذهن است که؛ نه تنها فرمانروای بدن، بلکه فرمانروای جهان است. بنابراین، می‌توان اذعان داشت که در آموزه‌های پروتستان، بدن و ذهن، کاملاً مستقل از یکدیگرند. درحالی‌که، بدن پشت به جهان و دیگران است و پنجره‌های خود را بر روی آنها بسته نگه می‌دارد، درچپه‌های ذهن بر روی جهان و دیگران گشوده شده است. از این‌رو، بدن پروتستان بدن منزوی، منفعل و تحت‌کنترل ذهن است.

بدن‌های پروتستان، براساس واژه‌ها و مفاهیم، یعنی در مجموع از طریق ذهن‌ها به یکدیگر وابسته می‌شوند. این ذهن‌های بهم پیوسته، در واقع به معنای دل بستن به نوعی قرارداد است. در این شرایط است که جامعه قراردادی و یا به تعبیر وبری، جامعه انجمنی^۱ تحقق می‌یابد.

بدن باروک: بدن باروک حاصل نادیده انگاشتن بدن از سوی آموزه‌های پروتستان و تحت انقیاد گرفتن آن، توسط ذهن ایجاد شده از اندیشه‌های جنبش روشنگری و عقل‌گرایی دکارتی است. با آغاز سیطره زبان و واژه‌ها در دوران اصلاحات دینی و جنبش روشنگری، بدن منزوی شد، مورد تردید و حتی ترس قرار گرفت. باید بدانیم که واژه‌ها و کلمات، هرگز به‌تنهایی قادر نبودند مانع خواهش‌ها و نیازهای جسمانی فرد شوند. در واقع، جسمانیت نمی‌توانست تماماً به گونه‌ای رضایت‌بخش از سوی پروتستان به مالکیت ذهن درآید، چراکه، بدن متعلق به امر طبیعی و حوزه این جهانی زندگی بود. ازسوی دیگر، پروتستان پیروان خود را با بدنی مواجه ساخت که هیچ آینده‌ای در این جهان و جهان بعدی نداشت.

1. Association

با توجه به این زمینه‌ها و در این شرایط، بدن باروک متولد می‌شود. بدن باروک، بدن رها- شده از ذهن پروتستان و از تجربه دینی امر قدسی دوره قرون وسطی و اجتماع است. بدن منفعل، فعال می‌شود و نه تنها از سیطره ذهن، خود را آزاد می‌سازد، بلکه آنرا به خدمت خود می‌گیرد. پیشرفت‌های علمی در زمینه پزشکی، گواه این ادعاست، هر اندازه در پزشکی تحولات علمی و فنی ایجاد می‌شود، بسترهای دخالت بشر در بدن و در نتیجه، سلطه بدن بر ذهن بیشتر می‌شود. پیشرفت‌های علمی و فنی در عرصه پزشکی، افراد را به تغییر ظاهر و محتویات بدن خود قادر ساخت؛ این امر نابودی و تردید در امور قطعی و مسلم پیشین، مانند تفاوت بیان زن و مرد و قطعیت اینکه بدن ما چگونه به ما تعلق دارد را (از طریق پیوند اعضا)، ممکن ساخت. شیوه‌های فراوان کنترل بدن، موجب آزادی برای افراد شد؛ به خصوص، برای عده‌ای که از سوی بدنشان احساس محدودیت می‌کردند، همینطور موجب آشفته شدن کسانی شد که احساس کردند از سوی این گزینه‌ها در معرض تهدید هستند. از این رو، بدن باروک، بدن دمدمی و دو وجهی است. امر دو جنبه‌ای از این جهت ایجاد می‌شود که بدن، جلوه‌های شهوانی و جسمانی را تقدیس می‌کند اما در همان زمان، نظارت و کنترل شناختی شدیدی را که در - نهایت به از بین بردن بدن می‌انجامد، به نمایش می‌گذارد (همان: ۱۸۵-۹).

در این شرایط، بدن باروک جنون جسمانیت را به رخ می‌کشد. به خصوص اینکه، بدن باروک، درصد شهوانی کردن تجربه‌های جسمانی است که این خود با فرهنگ باروک در ارتباط است. بدن مدرن باروک تأکید بر وجه شهوانی جسم دارد. این شهوانیت در ارتباط با اهمیت فزاینده دریافت متغیر تصویرهای رسانه‌ای است. مدها، تصاویر و مصنوعات فرهنگی بطور فزاینده‌ای در مدار کمیّت و کیفیت، عقلانی می‌شوند که حاصل آن برای فرد، جز فرسودگی و ملالت همراه با بی‌هدفی در زندگی چیز دیگری نیست (همان: ۵۰).

بدن در اسلام

برای دستیابی به دیدگاه اسلام در خصوص بدن، رویکردهای متفاوتی وجود دارد. در یک دیدگاه می‌توان رویکردی تاریخی و اجتماعی داشت. در واقع، در این دیدگاه، می‌توان تاریخ جهان اسلام را در نظر گرفت. بی‌تردید، وقتی صحبت از جهان اسلام می‌شود، طیف وسیعی از فرهنگ‌ها پیش‌رو می‌آید که هر یک نگاه خاصی به بدن دارند. جهان عرب، شمال آفریقا، ایران، بخشی از شبه‌قاره هند، و برخی از کشورهای آسیای جنوب شرقی، جهان اسلام را تشکیل می‌دهند که با توجه به پیشینه تاریخی و فرهنگی، و نیز شرایط جغرافیایی و ساختار اجتماعی،

تصویرهای متفاوت و متغیری از بدن ظاهر می‌شود که به نحوی آمیخته با مضامین اسلامی است. با توجه به این گستره و تنوع، به نظر می‌رسد نمی‌توان به تصویر واحدی در باب بدن در جهان اسلام دست یافت. مگر اینکه صرفاً به اشتراکات اسلامی این فرهنگ‌ها بسنده کرده و آن-را بدن اسلامی نامید.

در همین راستا، کوششی از سوی فؤاد اسحاق خوری^۱، مردم‌شناس اجتماعی سوری در سال ۲۰۰۱، از طریق کتابش با عنوان «بدن در فرهنگ اسلامی»^۲، صورت گرفت. او با توجه به تأکیدش بر حالات و حرکات بدن در فرهنگ عرب، به بررسی جایگاه بدن در آن فرهنگ‌ها پرداخته و نشان می‌دهد بدن یک مفهوم کلیدی در اسلام و جوامع عربی است. او معتقد است؛ بیشتر تعاملات روزانه افراد در جوامع عربی، مبتنی بر تفکیک حوزه‌های عامی چون خصوصی/عمومی، زنانه/مردانه و پاکی/ناپاکی است. بنابراین، به نظر وی در این جوامع، بدن تبدیل به ابزاری گشته است که هم تمایلات، خواسته‌ها و احساسات میان افراد را به یکدیگر پیوند می‌زند و هم تعیین‌کننده گفتمان‌های اجتماعی و اخلاقیات است. اثر او این نقص را به دنبال خود دارد که فرض می‌کند؛ این فرهنگ عرب است که فرهنگ اسلامی را مشخص کرده و فرهنگ عرب معاصر، یعنی آنچه را که اساساً اسلامی است به نمایش می‌گذارد.

در رویکرد دیگری، می‌توان به منابع معرفتی موجود در جهان اسلام توجه داشت. در اینجا می‌توان بدن را از سه دیدگاه معرفتی در اسلام؛ دیدگاه فلسفی، دیدگاه عرفانی و دیدگاه فقهی مورد مطالعه قرار داد. در این صورت، به سه نوع تیپولوژی درباره بدن دست می‌یابیم؛ بدن فلسفی، بدن عرفانی و بدن فقهی. این تیپولوژی به ما کمک می‌کند آراء متفاوت در خصوص بدن را، با توجه به تأکیدات، پیش‌فرض‌ها و تفسیرهای هر یک از متفکرین، دانشمندان و عرفای اسلامی، از آیات قرآن، سنت و روایات جمع‌آوری کرده و در نهایت به تحلیل هر یک از دیدگاه‌های معرفتی بپردازیم.

از جمله محققانی که براساس این رویکرد، گامی پیش‌رو نهاده است بسیم مسلم است. او در کتاب «روابط جنسی و جامعه در اسلام» (۱۹۸۳)^۳، نکات قابل تأملی در خصوص بدن‌های مردان در منابع اسلامی (یعنی قرآن و حدیث) را بازگو می‌کند که منعکس‌کننده مسایل جنسی و بدن در اسلام است. او معتقد است؛ در اسلام روابط جنسی^۴، یک حق است

1. Fuad Ishaq Khuri
2. The Body in Islamic Culture
3. Sex and Society in Islam
4. Sex

(موسالام^۱، ۱۹۸۳:۳۳) و تنها به مقاصد تولید نسل محدود نمی‌شود؛ چنانچه که در کاتولیک یا سایر اشکال دینی مسیحیت دیده می‌شود. او این مطالب را در چارچوب روش‌های کنترل موالید در تاریخ اسلام، از دیدگاه‌های فقهی و کلامی بیان می‌کند.

عده‌ای از پژوهشگران اسلامی، با توجه به برداشت‌های حقوقی و فقهی از قرآن، معتقدند که اسلام تنها از ابعاد جسم و امر جسمی سخن گفته و مسلمانان را تنها به زندگی در وجه جسمانی دعوت می‌نماید. مالک شیل، از جمله این محققان، بر این باور است که اسلام اهمیت خاصی برای اجزا و اندام بدن قایل بوده و وجود جسمانی انسان را به مثابه یک ذات کلی توضیح نمی‌دهد. از این‌رو، مسلمانان خود را بسته به اعضا و اندام بدن خویش می‌دانند. بخش وسیعی از اشاره‌ها به بدن در اسلام، به اعضا و اندام بدن توجه دارند تا به بدن به‌عنوان یک کل. بنابراین مسلمانان جهان تنها به قلب، دست یا چشم یا اندام جنسی اهمیت می‌دهند (مالک جبل^۲، ۱۹۹۹).

ماریون کاتز، محقق دیگری است که رساله تحصیلی‌اش را در مقطع دکتری به این موضوع، اختصاص داده و به توضیح و تبیین قواعد حقوقی مرتبط با اعمال بدنی ریشه‌دار در فرهنگ اسلامی می‌پردازد. او بررسی‌های خود از متن‌های کلاسیک را با ملاحظات مردم‌شناسی معاصر در خصوص تکنیک‌های بدن تلفیق می‌کند (ماریون کاتز^۳، ۲۰۰۲).

در کنار این تأملات، اسکات کگل در پژوهشی درباره بدن در اسلام، با بررسی شش عارف اسلامی؛ رفتار آنان با بدن‌شان را به عنوان منبعی نمادین برای ایجاد معانی دینی انسجام اجتماعی و تجربه قدسی، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. او، این ادعای شرق‌شناسان را که اسلام اساساً یک دین انتزاعی و زاهدانه است و اینکه به طور منحصر به فردی از قید امر جسمانی رها شده، رد می‌کند. مطالعه او از اهمیت عرفای اسلامی در جوامع اسلامی در دوران قبل از مدرن، و محوریت بدن در کنش‌های اجتماعی و معنوی عرفا پرده برمی‌دارد. نزد او، بدن‌های مقدس آنها، نه تنها نمونه‌ای برای سرزندگی و وجهی از جسمانیت بوده، بلکه برای تجربه‌های زندگی روزمره آدمیان آن دوران مثال‌زدنی است. او بر این ادعا است که؛ گفتمان اسلامی در رابطه با اعضای بدن، زمانی محدودیت خود را نشان می‌دهد که اسلام تنها به یک گفتمان حقوقی تقلیل پیدا کند؛ که این امر در میان متفکرین غربی و در میان برخی از

1. Musallam

2. Malek Chebel

3. Marion Katz

مسلمانان رایج است. برخلاف حقوق اسلامی، آموزه‌های عرفانی سرشار از مباحث مهم در خصوص بدن بوده، که این امر نیز الهام گرفته از رسالت و دعوت پیامبر اسلام (ص) است. فقه اسلامی نیازمند دیدگاه‌هایی از تصوف، برای اصلاح ساختار قانونی و حقوقی است؛ خصوصاً در ارتباط با حقوق بشر و نابرابری‌های مدنی، با توجه به حرمت اخلاقی بدن‌های فردی. درنهایت، این پژوهش بر طبیعت کل‌نگر بدن به مثابه چرخه‌ای فرهنگی تأکید دارد که جسمانیت، روحانیت و جهان‌شناسی را به یکدیگر پیوند می‌زند (اسکات کگل^۱، ۲۰۰۷).

رویکرد سوم این است که؛ مستقیماً به آیات قرآنی و سیره نبوی و روایات رجوع شود و آنها را منابع برداشت اسلام از بدن قرار دهیم؛ می‌توان گفت بیشتر این تحقیقات، نه به‌طور محض بلکه به شکل تلفیقی از آیات قرآن و احادیث و روایات بهره برده‌اند. اما محققانی که در کنار استفاده از قرآن و احادیث، رویکرد تلفیقی را با توجه به مباحث و نظام‌های فکری و نظری جدید اختیار کرده، فرید الزهی مراکشی است. او که محقق ادبیات عرب و مطالعات فرهنگی است؛ به‌واسطه کتابش «تصویر بدن و امر قدسی در اسلام»^۲، سهم اساسی در حوزه مورد نظر ما دارد. الزهی، پیشرفت‌های نظری مطالعه جسمانیت از پژوهشگران فرانسوی (مرولوپونتی، فوکو، ریکو) را به عربی ترجمه نمود و آنها را با مطالعات معاصر دینی (همچون مطالعات الیاده) و مطالعات روانکاوان (لاکان)، ترکیب نمود و چشم‌انداز آنها را در ادبیات میراث فرهنگی و معنوی جامعه عربی اسلامی بکار برد. با انجام این کار، او تحقیقات عربی را فراتر از محدودیت‌های اولیه‌اش پیش راند. پیش از این کار، گفتمان بدن در میان محققین عربی، محدود به اموری چون تمایلات جنسی و زیبایی بود. الزهی در برابر این ادعا که؛ فرهنگ اسلامی بدن را تنها از طریق اندامش نشان می‌دهد نه به‌عنوان یک جوهر کلی و کلیت تام، بحث مهمی در گفتمان پدیدارشناختی بدن به راه انداخت. الزهی، مدعی است چهار بُعد از تجربه بدنی وجود دارد که تمامی آنها در یک بدن جمع می‌شوند. این چهار بعد به عنوان مدارهای متحدالمرکزی هستند که بدن فیزیکی در کانون آن قرار دارد. این نظام، از چهار لایه تشکیل شده است. یک جسم، جسمی^۳، جسمانی^۴ و جسمانیت^۵. مرکز تجربه امر جسمانی،

-
1. Scott Kugle
 2. The body Image and the sacred in Islam
 3. Corporal
 4. Corporeal
 5. Embodiment

جسم یا جسد بدن^۱ است. در این راستا، او سعی می‌کند مطالعات مختلف در خصوص بدن را با یکدیگر تلفیق کند (فریدالزهی^۲، ۱۹۹۹).

لازم به یادآوری است؛ این رویکردها مستقل از یکدیگر نیستند. اگر کسی بخواهد به‌عنوان مثال؛ بدن در نزد عرفا را مورد مطالعه قرار دهد، به ناگزیر دیدگاه‌های عارفان و سالکانی را مبنا قرار خواهد داد که، خود آنها و اندیشه‌هایشان متعلق به فرهنگ و جغرافیای خاصی است. ما براساس تیپولوژی‌های متفاوتی از بدن در اسلام، مانند بدن فقهی، بدن فلسفی، بدن عرفانی و بدن قرآنی، به بررسی جایگاه بدن در دین اسلام می‌پردازیم.

بدن فلسفی

در بیشتر نظام‌های فلسفی در تاریخ اندیشه اسلامی، انسان مرکب از سه جزء است: بدن، روح و نفس. در منابع اسلامی، نفس همان خود^۳ است، که دارای سلسله مراتب بوده و این جزء بیشتر از سایر عناصر تشکیل‌دهنده انسان، ذهن فیلسوفان اسلامی را به خود مشغول کرده است؛ این امر بیانگر تأثیر فلسفه یونانی بر فلسفه اسلامی است. در این بخش به اختصار، به بیان برخی از افکار فیلسوفان اسلامی درباره بدن می‌پردازیم.

اخوان‌الصفا: نزد او بدن انسان متعلق به عالم حیوانات است. بدن انسان در ساختمان با بدن سایر حیوانات مشترک است، اما در یک مورد با آنها تفاوت دارد و آن، در قائم ایستادن و حرکت رو به بالای آن است؛ که این امر نشانه تمایل انسان به صعود بسوی عالم برتر و متعالی و سلسله مراتب وجود است. جدا بودن سر از بدن او، علامت کشش انسان بسوی عالم آسمانی است. اخوان‌الصفا به قصد کشف اسرار خلقت، به تشریح اعضای بدن انسان می‌پرداخت و بدن را نمونه کوچکی از عالم کبیر، که شامل تمام عوالم و عناصر جهان است می‌دانست. در جایی دیگر، معتقد است که بدن پس از تولد مانند شهری است که انجام وظیفه می‌کند؛ بطوریکه پادشاه آن مغز و سایر اعضای آن توابع اویند. ولی مرکز بدن، قلب است که اشرف تمامی اعضا و مرکز وجود انسانی است (بنگرید به نصر، ۱۳۵۹). درعین حال، نفس در این دنیا به وسیله بدن برای آخرت مهیا می‌شود. بدن چیزی جز کارگاه نفس و منزل گاهی گذرا برای او نیست. با مرگ بدن، حیات واقعی نفس آغاز می‌شود (عمر فروخ، ۱۳۶۲). درنهایت، نزد اخوان‌الصفا بدن شهری است که موضوع مدیریت و سیاستگذاری نفس خواهد بود (الفاخوری، ۱۳۶۷).

1. Jasad

2. Farid al Zahi

3. self

ابن سینا: نزد ابن سینا، روح و جسم یک موجود واحد را تشکیل می‌دهند و علم به بدن انسان منجر به علم به مبادی اشیا می‌شود. برای ابن سینا، جسم انسان ماده مرده‌ای نیست که حیات بر آن افزوده شده باشد؛ بدن دارای نیروها و قوایی است که توانایی انجام و اعمال اعضای گوناگون از آن سرچشمه می‌گیرد؛ قوه حیوانیه (مسئول حفظ نفس، حواس و حرکت قلب است)، قوه طبیعی (نیروی تغذیه و تناسل) و قوه نفسانیه (که بر مغز و نیروی فکر حکم فرماست). مرکز این قوا در قلب است. در عین حال، انسان دارای طبع ملکوتی است. در انسان، عقل بر تمامی قوای نفسانی و جسمانی حکومت می‌کند. روح انسان میان زمین و آسمان سرگردان است و سعادت آن در اتحاد با عالم عقل و ترک جهان محسوسات است (نصر، ۱۳۵۹). فضل‌الرحمن بیان می‌کند که ابن سینا شکلی از دوآلیسم افراطی نفس/ بدن را می‌پذیرد و معتقد است که نفس جوهری است مستقل از بدن. چراکه در نزد او، ما می‌توانیم بدون در نظر گرفتن بدن‌های خود بیندیشیم و در وجود آن تردید نکنیم. نفس، جوهر است و صورتی از جسم نیست. در نفس، یعنی عقل فعال، تمایلی خاص برای اتصال به بدن، مراقبت از آن و هدایت آن به خیر وجود دارد. علاوه بر این، نفس جوهری بسیط است و همین امر موجب فناپذیری و بقای آن پس از حدوث و حتی پس از مرگ بدن می‌شود (فضل‌الرحمن، ۱۳۶۲). و در نهایت اینکه؛ امر جسمانی تحت تأثیر امر نفسانی است. چراکه نزد ابن سینا، ماده از نفس پیروی می‌کند و طبیعت نفس بر روی عناصر تأثیر می‌گذارد.

غزالی: برای غزالی رابطه نفس با بدن، همچون رابطه خدا با جهان است. بدین معنا که خدا به همان صورتیکه هم در جهان است و هم فراتر از آن، نفس هم در جسم است و هم فراتر از آن. نفس متعلق به عالم امر است و جسم متعلق به عالم خلق. نفس یک ذات روحانی و معنوی است که چون خود دارای حیات است به جسم و بدن حیات می‌بخشد. از این‌رو، جسم تابع جان یا نفس است. جسم مملکتی است که اداره آن برعهده نفس سپرده شده است. کالبد انسان آلتی است برای نفس و نفس بر مرکب بدن سوار است. اما آنچه که ذات نفس را تشکیل می‌دهد فکر و مقولات فکر نیست که در تحلیل نهایی مبتنی بر ادراکات جسم باشد، بلکه اراده است که فکر و بدن را برای مقاصد خود بوجود آورده است. برای غزالی بدن در چارچوب قواعد اخلاقی مطیع اراده می‌شود. اما از همه مهم‌تر اینکه، بدن خاستگاه و جایگاه رذایل اخلاقی است؛ برخی از این رذایل با عضو خاصی از بدن در پیوند هستند، شهوت جنسی یکی از آنهاست. اگر بر پاره‌ای از نیازهای اولیه ما مانند خوردن، آشامیدن، خوابیدن، ... شهوت غالب شود و این نیازها از حد خود بیرون شوند، مایه تباهی فرد و اجتماع می‌گردد. از این‌رو نیازها و

به خصوص شهوت جنسی را می‌بایستی تحت مهار و هدایت عقل قرار داد. این امر به معنای ترک دنیاست، که خود چندین مرحله دارد؛ با خود عهد بستن (مشارطه)، ناظر و مراقب خویش بودن (مراقبه)، خویشتن را تحت سنجش دقیق قرار دادن (محاسبه)، خود را به مبارزه افکندن (مجاهده)، و در نهایت خود را مورد عتاب و توبیخ قرار دادن (معاتبه). مجموع این اعمال که به ضبط نفس و مهار خویشتن می‌انجامد، جهاد اکبر گفته می‌شود (عبدالخالق، ۱۳۶۵).

بدن عرفانی

بدن در نزد بیشتر عرفا و اهل طریقت، زندان روح است. انسان از طریق رام کردن خواهش‌های جسمانی و مادی که بدن حامل آنهاست، به رستگاری می‌رسد. عرفا و اهل تصوف، معتقدند دل به انوار معرفت زنده نمی‌شود مگر اینکه بدن را با سعی و کوشش بمیرانند، به گونه‌ای که حقیقت آن از میان رود و جز صورتی از آن باقی نماند. گرسنگی دادن بدن، روزه گرفتن، شب‌زنده‌داری و به رنج انداختن بدن، از جمله روش‌های معمول اهل تصوف در از میان بردن حقیقت این بدن بوده است. نزد ایشان، گرسنگی جایگاه شیطان را از بدن می‌شوید. به عنوان نمونه از بایزید بسطامی پرسیدند: به وسیله چه چیزی به این پایه از معرفت رسیدی؟ گفت: از طریق داشتن شکم گرسنه و بدن برهنه. یا ابولقاسم جنید، که خود یکی از قطب‌های صوفیه بود بیان می‌داشت که: ما تصوف را از قیل و قال نگرفتیم، بلکه از گرسنگی یافتیم و دست کشیدن از آرزو و بریدن از آنچه دوست داشتیم و اندر چشم ما آراسته بود (هاشم معروف الحسینی، ۱۳۶۹). این‌گونه گفته‌ها و اظهارات، درباره به رنج انداختن بدن و تن، در نزد عرفا بسیار است. زهد و فقر که هر دو از شیوه‌های مراقبت از نفس و افسار زدن به آن و مهار نیازهای جسمانی محسوب می‌شود از مقامات اهل طریقت به حساب می‌آید.

صوفیه معتقد است که؛ آدمی تمامی کیفیات و صفات خدا را دریافت کرد که آن چیزی نیست جز معرفت و جهانی که عقلانی نیست بلکه شهودی است. این معرفت شهودی در بدن انسان گرفتار شده است. بدن انسان یک مانع است، زمانی که فرد بدون آگاهی به آن فرآیندهای جسمانی گردن نهد. اما اگر از عوامل محدودیت‌زای بدن آگاهی داشته باشد و از این جهت به آن بنگرد، موجب آزادسازی نیروهای معنوی درونی‌اش می‌شود. صوفیه این روند را چون تولدی دوباره می‌دانند که فهم جدیدی از خود در بدن است.

بنابراین، برای عرفا انسان از دو ساحت مستقل از یکدیگر ترکیب یافته است؛ ساحت جسمانی و ساحت روحانی. جوهر روحانی متعالی‌تر از جوهر جسمانی است. جسم تنها وجه ظاهری و مادی انسان را تشکیل می‌دهد:

جسم ما روپوش ما شد در جهان / ما چو دریا زیر این که در جهان (مثنوی - دفتر چهارم)

ای برادر تو همان اندیشه‌ای / مابقی تو استخوان و ریشه‌ای (مثنوی - دفتر دوم)
در نزد اهل طریقت، جوهر جسمانی از جهان مادی مایع گرفته است؛ که این موضوع وابستگی آن را به این عالم تعیین می‌کند. در مجموع، این شرایط جسم را به مانعی برای رهایی انسان و دستیابی به منبع و جوهر روحانی تبدیل می‌کند. از این‌رو:

این جهان تن غلط انداز شد / جز مرآترا کاو ز شهوت باز شد (مثنوی - دفتر دوم)

بنابراین:

پند من بشنو که تن بند قوی است / کهنه بیرون کن گرت میل نوی است (مثنوی - دفتر

دوم)

درعین‌حال، عده‌ای با این رأی مخالف بوده و معتقدند صوفیه بدن را نه به عنوان یک دشمن می‌نگرد که می‌بایست از طریق رفتارهای زاهدانه با آن مبارزه کرد، بلکه آنرا نشانه‌ای از خالق یا بیشتر به‌مثابه منظومه‌ای کلی از نشانه‌ها می‌داند (اسکات کگل¹، ۲۰۰۷). کگل بر این باور است که؛ اصحاب تصوف بدن انسان را چکیده‌ای از زیبایی جهان فیزیکی می‌دانند. در شکل بیرونی آن، صوفیه معتقد است که بدن، مکان تجلی اسماء و صفات خداست. بدن انسان به‌عنوان تجلی خدا در انسان، به‌عنوان متعالی‌ترین شکل خود، سامان یافته است. در تمامی ادیان جهانی می‌بینیم که امر قدسی، در مکان‌های فیزیکی منزل می‌کند. در غارها، در کوه‌ها، در معابد، در سنگ‌ها، در چشمه‌ها و... صوفیه از این منطق استفاده می‌کند و مدعی می‌شود که یزدانیت از طریق زیبایی جسم انسانی آشکار می‌شود و به همین سیاق آمده است. خداوند آدم را به صورت خودش خلق کرد؛ یعنی به تصویر خدا از خودش (همان). از این‌رو، کنش‌های آدمی گسسته از مرزهای جسمانی بدن نیست، بلکه ریشه در جهان و قلب آدمی دارد. البته می‌بایستی یادآور شد که، کگل پژوهش خود را بر اساس آثار متنی عرفا و متصوفه هندی برپا نموده است؛ یعنی براساس جهان‌بینی‌هایی که به‌شدت متأثر از دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی مذهب هندوئیسم و بودیسم هستند. ناگفته نماند که در آیین هندو، بدن به عنوان چرخه‌ای از سیر صعودی روح تلقی می‌شود. روح در بدن در جستجوی تجربه کمال در جهان مادی است. از

1. Scott Kugle

این‌رو، بدن کانون اعتقادات دینی است. به طوریکه نحوه عمل فرد با بدن تأثیر بر کیفیت و سیر و سلوک روحی او دارد. در آیین هندو، بدن یک پیوستار فیزیکی - روانی است. بدن، در این تفکر دربردارنده سطوح و لایه‌های چندگانه از جهان‌های محاط کننده انسان است؛ جهان روحانی، جهان مادی، جهان اجتماعی و جهان فردی. در واقع، بدن به‌عنوان میانجی میان این جهان‌ها تلقی می‌شود (باربارا هولدرگ^۱، ۱۹۹۸). به همین سیاق، در بودیسم، آگاهی از بدن، نقطه آغازین وحدت میان محیط و فرد است. کگل، برای فهم بدن، خود را نیازمند تعبیر و تفسیرهای عرفای هندی - اسلامی می‌داند؛ که به‌طور خاص، به دیال‌الدین نخشابی^۲، عارف آسیای جنوبی میانه (متوفی ۱۳۵۰م) اشاره می‌کند. او بر این باور است؛ نخشابی بدن انسان را از طریق ترکیب دانش پزشکی با بصیرت‌های عرفانی و فصاحت ادبی توضیح می‌دهد.

بدن فقهی

درحالی‌که نزد عرفا، بدن مظهر دنیای مادی است و مورد بی‌مهری قرار می‌گیرد، برای اهل شریعت، توجه به امور دنیوی و در نتیجه امور مربوط به جسم و بدن، بسیار حیاتی و ضروری است. اگرچه، فقها نیز مانند اکثر عرفا و فلاسفه، انسان را متشکل از دو بعد روحانی و جسمانی می‌دانند اما در نزد آنها، عبادت‌ها هم می‌تواند در بردارنده امور روحانی انسان باشد و هم امور جسمانی (حمیدالله، ۱۳۶۷). نزد ایشان، پرداختن به امور دنیوی و جسمانی، امری ناپسند نیست، بلکه توجه به آنها در چارچوب قوانین فقهی برگرفته از نص صریح قرآن و سنت و در نزد شیعه، امامان معصوم می‌تواند نوعی عبادت در راه خدا محسوب شود. از این جهت، اسلام یک تاریخچه وسیع متنی، درباره مدیریت بدن و ارتقاء تندرستی و سلامتی بدن دارد. تفکر اینکه چه چیزی حرام، و چه چیزی حلال است، در قرآن و در سایر متون اهل سنت و شیعه دیده می‌شود. ما زمینه‌هایی از مدیریت بدن را در هنگام نماز، و یا حج می‌بینیم. وضو و غسل قبل از انجام نماز، و یا بعد از داشتن روابط جنسی و نیز اعمال دفع ضروری است. بعضی از خوراکی‌ها مانند غسل مورد تأیید هستند و مسلمانان از خوردن و نوشیدن برخی مواد مانند گوشت خوک و الکل بازداشته می‌شوند. سنت روزه‌داری در ایام ماه رمضان، هم هدف‌های معنوی و روحانی را دنبال می‌کند و هم در جستجوی به تعادل رساندن دستگاه گوارش بدن است. انسان

1. Barbara A. Holdrege

2. Diya – al- Din Nakhshabi

اجازه ندارد که به بدن خود آسیب برساند، چراکه بدن متعلق به خداست و سلامت جسمانی هدیه‌ای است از سوی او، و فرد مسلمان می‌بایست در پاکی و بهداشت بدن کوشا باشد.

کلاً فقه اسلامی در چند زمینه اصلی به بدن توجه داشته است:

۱. انجام اعمال جسمانی - عبادی (نماز، حج)؛

بیشتر اعمال عبادی انسان مانند نماز، روزه و حج اگرچه مقوله‌ای معنوی و باطنی هستند اما همین اعمال می‌بایستی در چارچوب اعمال جسمانی خاصی انجام شود و چه بسا انجام نادرست این اعمال، پاداش معنوی و اخروی خود را از دست می‌دهد. بنابراین، در نزد اصحاب شریعت، اعمال جسمانی رابطه تنگاتنگی با دنیای معنوی و قدسی دارد. این اعمال نوعی مناسک است که هم بسیج‌کننده وجدان جمعی است و هم احساسات فردی را در بر می‌گیرد.

۲. امور مربوط به پاکیزگی بدن (چنانچه در اسلام نظافت نیمی از ایمان دانسته شده است)؛

۳. امور جسمانی در قانون مجازات‌های اسلامی (قصاص، قطع عضو و دیه)؛

۴. امور پزشکی (مانند پیوند اعضا، فروش اعضا و...)

به عنوان مثال: در فقه داریم قطع اعضاء و اندام مرده غیرمسلمان و حیوانات برای پیوند به بدن مسلمان اشکالی ندارد. در هنگام اضطرار، بهره‌وری از اعضاء و اجزای بدن میت مسلمان، برای پیوند و معالجه بیماران و حتی تشریح، جایز است. در مواردی که قطع برای پیوند جایز است، خرید و فروش اعضای بدن نیز اشکالی ندارد. در این زمینه، برخی از مراجع عظام تقلید، در رساله‌های خود، به مسأله (پیوند) و (تشریح) و برخی مسایل دیگر آن اشاره دارند و تکلیف مقلدان را روشن کرده‌اند.

۱. امور مربوط به سیر جسمانی بدن؛ در فقه از زمانی که جنین شکل می‌گیرد، تا زمانی که فرد به سن کهولت می‌رسد دستورالعمل‌هایی برای مراحل مختلف جسمی وجود دارد؛ احکامی برای جنین، احکامی مختص کودکان، جوانان و پیری وجود دارد؛

۲. احکام مربوط به روابط جنسی؛

۳. احکام مربوط به تفاوت‌های جنسی (مانند ارث، دیه، جهاد، مدیریت و قضاوت)؛

۴. احکام مربوط به پوشش بدن؛

۵. احکام مربوط به خوراکی‌ها؛

ناگفته نماند پیشرفت‌های پزشکی چالش‌هایی را برای جهان اسلام به همراه داشته است، به‌عنوان مثال؛ فن‌آوری‌های باروری و ضدباروری، تکثیر و اهداء سلول‌های جنسی، مسایل جدیدی در خصوص زندگی و روابط خانوادگی و تولید مثل ایجاد نموده است. اهداء اندام زنده،

ایده مالکیت بدن و یکپارچگی جسمانی را با چالش مواجه ساخته است. معنی مرگ و دست بردن در بدن، بعد از مرگ از جمله این مسایل است که در تمامی این موارد، جهان اسلام در تلاش تدوین اخلاق پزشکی اسلامی با توجه به پیشرفت‌های علمی و فنی است.

بدن در قرآن

در آیات قرآن، مضامین مختلفی راجع به بدن، چه در کلیت و چه در اجزاء آن می‌توان مشاهده نمود. در برخی از آیات قرآن، بدن از طریق اجزایش نشان داده می‌شود (مانند سوره نور، آیه ۲۳). اما در همان حال، اجزاء، کل یکپارچه‌ای دارای حیات و ذی‌شعوری می‌سازند که انسان در برابر آن مسئول است. در قرآن، به گونه‌ای از اجزاء سخن به میان می‌آید که گویی آن‌ها زنده هستند. این استراتژی قرآن، انسان را با ضروریات اخلاقی و هشدارهای آخرت‌شناسی مواجه می‌سازد. از این‌رو، در اسلام اعتقاد شدیدی به رستخیز جسمانی وجود دارد. قرآن سعی می‌کند پیام و دعوت خود را به شکلی در اندام و استخوان ما جای دهد. در قرآن، اعضاء بدن خود مستقل از کلیت آن زنده و ذی‌شعور هستند. از این‌رو، اندام و بدن می‌تواند به سخن درآمده و شهادت بدهند.

مرده زین سویند و زآن سو زنده‌اند / خامش اینجا و آن طرف گوینده‌اند

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم / با شما نامحرمان ما خاموشیم (مثنوی - دفتر سوم)

اما برای دستیابی به دیدگاه قرآن درباره بدن، توجه و بررسی موشکافانه داستان خلقت آدم و هبوط او ضروری است. در قرآن، در سوره حجر، آیه ۲۸ و ۲۹ آمده است که: «و یاد کن هنگامی را که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من بشری را از گلی خشک (صلصال) از گلی سیاه و بد بو (حماسنون) خواهم آفرید. پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، پیش او به سجده در افتید.»^۱ جسم یا بدن، اشاره به زمینه مادی هستی انسان دارد که قرآن آن را به‌عنوان یک داده اولیه طرح می‌کند. بدن مکانی است برای حیات، احساس، کنش و آگاهی. براساس آیات قرآنی، بدن انسان شبیه یک ظرف از خاک رس است که درون آن تهی باشد. خداوند، روح خود را درون این ظرف تو خالی می‌دمد. دمیدن از روح خود در بدن انسان، بیانگر حضور و بودن خدا در مخلوق انسان است. این تصویر از بدن مادی، که با دمیدن روح جان می‌گیرد، پارادوکس اساسی بدن انسان از نظر اسلامی است. اما این پارادوکس بعد از

۱. و اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون (۲۸) فاذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (۲۹).

هبوط و با پدید آمدن "خود" و آگاهی از خویشتن است که حاصل می‌شود. بدن از آنجایی که مادی است، زودگذر، محدود به فضا (مکان) و شکننده است. اما همین جسم مادی، با روح آمیخته می‌شود و به عنوان مکانی برای جلوه‌های روح خدایی در جهان عمل می‌کند. از این‌رو، اندیشه بدن به عنوان معبد و مکان مقدس در اسلام، مانند سایر ادیان مسیحیت و یهودیت نیز قابل حصول است.

خداوند، خاک را گرد می‌آورد و به آن حالت خمیری شکل می‌دهد؛ برای اینکه آن را آماده حیات کند، آن را چهل روز در میان دستان خود حفظ می‌کند و در همان حال، لایه‌ای از بدن انسان را شکل می‌دهد و در نهایت از روح خود درون این ظرف توخالی می‌دمد. در اینجا خداوند می‌بایست در سطح متعلق به ما قرار گیرد، در حالیکه کناره‌ها را از خاک می‌سازد. یعنی او در ارتباط درونی‌تر و جانی، با ماست تا پوست. در این حالت، بدن بدبو و متعفن از روح خدا پر می‌شود؛ یعنی استقرار و انتقال چیزی که بسیار دور و غیرقابل مقایسه و فراتر از تجربه ماست درون بدن فسادپذیر و نازیب. این آمیختگی اعجاب‌آور، ما را به سوی جهان پدیداری می‌کشاند. فرشتگان از خلقت بدن آدم دچار حیرت شده و با شیطانی که خودخواهانه به اعتراض برخاست شریک شدند. فرشتگان که از نور خدایی و جلوه غیرجسمانی کیفیت خدایی هستند با زاری به مخالفت با جانشینی انسان بر روی زمین برخاستند. در سوره بقره، آیه ۳۰ و ۳۴ آمده است که: «چون پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمین جانشینی خواهم گماشت. فرشتگان گفتند: آیا در آن کسی را می‌گمارد که در آن فساد انگیزد و خون‌ها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایش تو را تقدیس می‌کنیم. خداوند فرمود من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید».^۱ «و چون فرشتگان را گفتیم برای آدم سجده کنید همه سجده کردند. جز ابلیس که سرباز زد و کبر ورزید و از کافران شد.»^۲ فرشتگان در حال وحشت از نیروی مخرب انسان، زاری می‌کنند. در سوره علق آمده است که: «(و خداوند) انسان را از خون بسته‌ای بیافرید».^۳ فرشتگان از طریق عناصری که ماده سازنده بدن انسان است، مانند خون و عناصری که موجب پویایی و جنبش انسان می‌شود و در نتیجه، امر جسمی را امکان‌پذیر می‌سازد، خون‌ریزی و تباهی را تقبیح می‌کنند.

۱. و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء و نحن نسيح بحمدك و نقدي لك قال اني اعلم ما لاتعلمون (۳۰)

۲. و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا ال ابليس ابي و استكبر و كان من الكافرين (۳۴)

۳. خلق الانسان من علق (۲)

با جانشین شدن انسان بر زمین، با بسط و فزون‌سازی جسم روبرو می‌شویم. این وجه دربر-دارنده این موضوع است که چگونه، ماده بدنی به سمت بیرون از خود و گسترش خود تلاش داشته و بیان‌کننده قدرت فراتر رفتن بدن از محدودیت‌های خود است. با جانشین شدن انسان بر زمین، این فراتر رفتن از خود امکان‌پذیر می‌گردد و ملائک بیم این دارند که این قدرت، که خود برخاسته از ماده سازنده انسان یعنی خاک و خون است، هم‌جنس خود، که همان زمین و موجودات دیگر است را ببلعد؛ از این‌رو، موجب خون‌ریزی و تباهی زمین شود. فرشتگان، تنها به وجه آسیب‌زای بسط نیروی جسمی و قدرت مخرب و یا تسخیرکننده آن روی زمین توجه داشته‌اند. فرشتگان نیز چون ابلیس تنها خاک را دیدند. در اینجا، مشاهده می‌کنیم که چگونه فرشتگان می‌توانند تنها وحشت انسان را ببینند و نه رفعت آن‌را. واکنش اعتراض‌آمیز ابلیس بیشتر به خاطر کبر و حسادت است تا خوف و ترس. در سوره حجر، آیات ۳۲ و ۳۳ آمده است که خداوند به ابلیس فرمود: «ای ابلیس تو را چه شده است که با سجده‌کنندگان نیستی؟ ابلیس گفت: من آن نیستم که برای بشری که او را از گلی خشک، از گلی سیاه و بدبو آفریده‌ای سجده کنم.»^۱

رفعت و وحشت به‌طور بلافصلی با یکدیگر در ارتباط هستند. خداوند هويت رفعت آدم را به فرشتگان نشان می‌دهد. نه تنها بدن آدم همراه با عقل و معرفت بوده، بلکه بدن او محلی برای روح خدا و محملی برای الهامات است. از این‌رو، خداوند به انسان فرمود: «ای آدم، ایشان را از اسامی آنان خبر ده...»^۲. در کتاب‌های مقدس آمده است که خداوند نام تمامی حیوانات و اشیا و تمامی پدیده‌ها در جهان را به انسان آموخت. اما قرآن، به‌طور خاص انتزاعی‌تر است و می‌گوید که اسامی و نام‌ها را به او آموخت. در نزد فیلسوفان و عرفای اسلامی، این نام‌ها، اسامی و کیفیات خدا هستند و نه اشیا و پدیده‌های این جهانی. داستان خلقت آدم، با اغوای شیطان کامل می‌شود که خود یک تصویر اساسی برای فهم اسلام از بدن فراهم می‌سازد. قرآن، این داستان را در یک چارچوب اخلاقی قرار داده و نشان می‌دهد انسان گرفتار در بدن، دارای آگاهی و اراده آزاد است و با آگاهی فریفته شده تا او به سنگینی مسئولیت و امانت خود بیشتر آگاه شود. آیات قرآنی نشان می‌دهند که چگونه ابلیس آدم را می‌فریبید و او را در فهم از خودش با خطا مواجه می‌سازد. «پس شیطان آن دو را وسوسه کرد تا آنچه را از عورت‌هایشان برای‌شان پوشیده مانده بود برای آنان نمایان گرداند و

۱. قال یا ابلیس مالک الاتکون معا لسا جدين (۳۲) قال لم اکن لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حمامسون (۳۳)

۲. قال یا ادم انبئهم باسمائهم... (۳۳)

گفت: پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد جز برای آنکه مبادا دو فرشته گردید یا از زمره جاودانان شوید.^۱ و برای آن دو سوگند یاد کرد که من قطعاً از خیرخواهان شما هستم. پس آن دو را با فریب به سقوط کشانید؛ پس چون آن دو از میوه آن درخت چشیدند برهنگی-شان بر آنان آشکار شد و... (الاعراف، ۲۲-۲۰)

اغوای ابلیس، به ایجاد فاصله و شکاف میان دریافت و مشاهده بدن و درک خود^۲ انجامید. او بدن‌های آدم و حوا را به آن‌ها به شکل عریان نمایان ساخت و آن‌ها برای اولین بار بدن خود را احساس نمودند. عریانی که آن‌ها از خود دیدند، معنای شهوانی ندارد بلکه یک امر روان‌شناختی است که در آن، آسیب‌پذیری و محدودیت‌های خود را یافتند. ابلیس برای آن‌ها یک گسست بنیادین میان بدن و خود به ارمغان آورد. یک فاصله و غریبگی از بدن که از طریق آن، آدمی احساس می‌کند که خود، خود مختار، مستقل و جاویدان است. با فریب شیطان، آدم و حوا می‌توانند بدن‌های خود را به‌عنوان چیزی متفاوت از خودشان، همراه با انکار و محو آن (بدن) دریابند.

در اینجا، ما با شرایط بیگانگی انسان از بدن مواجهیم. این امر نقطه آغازین فعالیت‌های فرا-بدنی و ظهور و پیدایش تفسیرها و معانی آن است. در این مرحله، با ظهور جسمانیت^۳ مواجه می‌شویم. این دریافت از بدن، تصویری است که به ما اجازه می‌دهد تا بدن را حامل نشانه‌هایی برای تفسیر دیگران بدانیم. در این مرحله است که بدن فیزیکی تبدیل به بدن غیرمادی می‌شود. این واقعیت از حیات بدنی موجب ایجاد تفکرات، تصورات و اندیشه‌هایی می‌شود که از طریق آن، درباره شخص انسان به‌عنوان یک امر، یا چیزی بیشتر از بدنی که او در آن استقرار یافته بیندیشیم.

این وجه از جسمانیت، مفهوم خود را معنا می‌بخشد که هم در بدن زندگی می‌کند و هم در بیرون از آن احساس می‌شود. چنین مفاهیمی از خود، به‌عنوان موجودیت ذهنی و روحانی که قبل از بدن، فراتر از بدن در این جهان و بعد از بدن در جهان بعدی وجود دارد، هرگز نمی‌تواند مستقل از به رسمیت یافتن بدن ایجاد شود. جسمانیت، بیانگر این واقعیت است؛ ما از بدنی هستیم که می‌میرد و درعین حال، فراتر از محدودیت‌های ذاتی آن هستیم. جسمانیت، آگاهی ما از واقعیت نهایی طبیعت مادی ماست؛ نه تنها باید به ما بگوید که بدن به چه چیزی تبدیل می-

۱. فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ماورى عنها من سواتهما و قال مانها كما ربكم عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين (۲۰) و قاسمهما انى لكما لمن الناصحين (۲۱) فدلثهما بفرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما و... (۲۲)

2. Self

3. Corporality

شود (زمانی که دیگر نیست)، بلکه باید پاسخ دهد که ما، از نظر اخلاقی بواسطه بودن در بدن، به چه چیزی تبدیل می‌شویم.

جمع بندی

کلیات بیان شده در خصوص مبانی معرفتی اسلام درباره بدن، بخش عمده‌ای از آموزه‌های اسلامی درباره بدن و نحوه رویارویی و مواجهه فرد با بدن را نشان می‌دهد. فقه اسلامی گواه خوبی بر این ادعاست. درعین حال، اگرچه هر یک از منابع معرفتی در اسلام، تصویری خاص از بدن را ترسیم می‌نمایند، اما هر یک در گفتمان دوآلیسم گرفتارند. درواقع، آنها تنها به بخش ابتدایی داستان خلقت انسان توجه دارند؛ یعنی در جایی که انسان از خاک و روح ساخته می‌شود. اما سخن قرآن تنها به اینجا ختم نمی‌شود؛ چراکه بدن در داستان دسیسه ابلیس و هبوط، مبدل به جسمانیت می‌شود و با آغاز و شکل‌گیری این درک جدید از بدن، که ارتباط تنگاتنگی با پیدایش همزمانی خود دارد، رسالت حقیقی انسان، که همان جانشینی و بندگی خداوند بر روی زمین است، با توانمندی‌ها و محدودیت‌های جسمیش گره می‌خورد.

در رویکردهای معرفتی اسلامی به بدن، به خصوص در دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی، یک نگاه دوآلیستی همچون تفکر مسیحی و فلسفی غرب دیده می‌شود. این تفکر دوآلیستی، در مسیحیت خود را در قرون وسطی و دوره مدرن نشان می‌دهد. حتی در دوره مدرن متأخر، این ثنویت را می‌بینیم. تنها فرق آن، این است که در دوره اخیر، خواسته‌ها و نگرانی‌های بدن است که هدایت‌کننده ذهن شده و از این جهت، بر ذهن سیطره دارد. در بدن فلسفی، با دوگانگی بدن و نفس مواجهیم؛ که همان بدن و ذهن غربی است، با این تفاوت که این نفس دارای سلسله مراتب است. در نگاه فلسفی، خبری از روح نیست. روح در بدن عرفانی، با توجه به آیات قرآنی، جانشین نفس می‌شود. هر دو این تیپولوژی‌ها، گویی به بخش اول داستان آفرینش توجه داشته‌اند؛ یعنی به آن مرحله که، جسم از درون تهی با روح پر می‌شود. در رویکرد فقهی، انسان امانت‌دار بدن و اجزا آن است و در برابر آنها مسئول. در این رویکرد، میان بدن و روح پیوندی وثیق حکمفرماست. اعمال روحانی از طریق آماده ساختن بدن امکان‌پذیر است. از این رو، بدن و جسم مقدمه‌ایست برای حرکت به سمت معنویت. همچنین، اعمال معنوی تأثیر بسزایی در بدن و پاکی و سلامتی جسم دارند. بنابراین، بدن و روح تأثیر و تأثر متقابل بر یکدیگر دارند. از این رو، برخلاف دریافت دوآلیستی بدن-ذهن در مسیحیت غربی، فقه اسلامی، تأکید بر وحدت

روح، بدن و ذهن دارد. بنابراین، احکام اسلامی، فرد را با جسمانیت بدن خویش مواجه می‌سازد. از این‌رو، جسم و بدن را از سطح مادی‌اش جدا می‌کند و به آن مقام دیگری می‌بخشد.

منابع

- الرحمن، فضل (۱۳۶۲) *ابن سینا*، ترجمه علی شریعتمداری، درمیان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد اول: مرکز نشر دانشگاهی.
- الخالق، عبد (۱۳۶۵) *غزالی، اخلاق*، ترجمه عبدالکریم سروش، درمیان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد دوم: مرکز نشر دانشگاهی.
- الفاخوری، حنا (۱۳۶۷) *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات انقلاب اسلامی.
- بلخی مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۹) *مثنوی معنوی*، انتشارات اقبال.
- حمیداله، م (۱۳۶۷) *فقه*، ترجمه عباس زریاب خویی، درمیان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد سوم: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروخ، عمر (۱۳۶۲) *اخوان الصفا*، ترجمه علی محمد کاردان، درمیان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد اول: مرکز نشر دانشگاهی.
- معروف‌الحسنی، هاشم (۱۳۶۹) *تصوف و تشیع*، ترجمه سید محمدصادق عارف: انتشارات آستان قدس رضوی.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹) *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، انتشارات خوارزمی.
- Chebel, Malek (1999) *Le corps en islam*, France University Press.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (1966) London: Routledge & Kegan Paul/Ark, 1984)
- Ellison, C.G. Levin J, s (1998) *The Religion – Health Connection; Evidence, Theory and Future Direction*. Health Educ Behaviour, vol 25: 700-720
- Goffman, E. (1963) *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York: Free Press
- Holdrege. Barbara A (1998) *Body Connection: Hindu Discourses of Body and The Study of Religion*. in International Journal of Hindu Studies 203. pp341-86
- Katz. Marion Holmes (2002) *Body of Text: The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity*. Suny Press.
- Khuri. Fuad Ishaq (2001) *The Body in Islamic Culture*, Saqi Press.
- Kugle. Scott (2007) *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. UNC Press.
- Lind. B. Arthur (1998) *Religion, Dress and Body*: Berg Publishers

- Musallam. Basim (1983) *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth*. Cambridge university press.
- Shilling, C. and Mellor, P.A (1997) *Re – forming The Body: Religion , Community and Modernity* (London, Sage).
- Sherkat. D.E. Ellison (1999) *Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion*. Annu Rev social vol 25. 363-394.
- Turner, Bryan S (1984) *The Body & Society: Explorations in Social Theory*. Oxford, England: Blackwell.
- Zahi, Farid (1999) *al-Jasad wa-al-surah wa-al-muqaddas fi al-Islam*. al-Dar al-Bayda' : Afriqiya al-Sharq





پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پرتال جامع علوم انساني