



صوفیان در عصر روشنگری ایرانی

(پژوهشی درباره ریشه‌های معرفتی، اقتصادی و اجتماعی صوفی‌ستیزی)

در دوره مشروطه)

عیسی امن‌خانی^۱

سعید مهري^۲

چکیده

تصوف یکی از بحث‌برانگیزترین جریان‌های فکری در ایران بوده، بنیان‌های معرفتی تصوف و رفتارهای صوفیان، همواره محل نقد منتقدان و مخالفان قرار گرفته است. نزاع با صوفیان غالباً بعد شرعی و گناه نیز بعد فقهی داشته است. اما دوره مشروطه، جریان خاصی از نقد تصوف پدید می‌آید که با همه ادوار پیشین نقد تصوف تفاوت دارد. منتقدان این دوره، از طبقه فقیهان و متکلمان نیستند و انتقاد آنان از تصوف نیز پیرامون سازگاری/ناسازگاری تصوف و شریعت اسلام نیست؛ بلکه این منتقدان، روشنفکرانی هستند که به دلیل آشنایی با دانش‌های جدید رفتارها و باورهای صوفیان را به نقد می‌کشند و صوفیان و باورها و رفتارهای آنان را مانعی در جهت تحقق هدف خود، یعنی تجدید ایران قلمداد می‌کنند. در مقاله حاضر، ضمن بررسی انتقادات این روشنفکران بر تصوف در سه بعد معرفتی، اقتصادی و اجتماعی، نشان می‌دهیم که تضاد معرفتی عمیق روشنفکران لیبرال دوره مشروطه با صوفیان برخاسته از جهان‌نگری لیبرالیستی آنان است که مفاهیم بنیادین آن عبارت‌اند از: خودآینی، تقسیم کار اجتماعی، تولید و ...

کلیدواژه‌ها: نقد تصوف، روشنفکران مشروطه، تجدید، لیبرالیسم.

E-mail: Amankhani27@yahoo.com

E-mail: Sam.mehri@yahoo.com

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان

۲. دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ پذیرش: ۶ اسفند ۱۳۹۹

تاریخ دریافت: ۱۴ دی ۱۳۹۸

بیان مسأله

از زمانی که مفهوم تصوف و صوفی‌گری در جامعه پدیدار شد، مقوله نقد تصوف نیز به وجود آمد. در دوره‌های آغازین تصوف، مهم‌ترین مسأله‌ای که درباره تصوف و صوفیان مطرح بود، تضاد یا سازگاری آن با اسلام، خاصه از بُعد شرعی، بود. از این رو اولین و بزرگ‌ترین منتقدان تصوف، از میان فقیهان و متکلمان برخاستند. مهم‌ترین مسائلی که در نقد تصوف مورد توجه این گروه قرار داشت، رفتارهایی همچون پرسه زدن، پوشیدن جامه‌های خشن، صومعه‌نشینی و... بود که بعضاً از ادیان و مذاهب غیر اسلامی چون مسیحیان و بودایی‌ها اخذ شده بود (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲-۲۹). همچنین استفاده صوفیان از مفاهیمی چون عشق که سابقه‌ای در قرآن و احادیث نبوی نداشت و یا خواندن اشعار عاشقانه بر منبر و در جلسات و عظم، عوامل دیگری بودند که فقها و متکلمان را می‌داشت تا صوفیان را بدعت‌گذار بنامند و آن‌ها را انکار کنند (میهنی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۶۸-۶۹). افزون بر این موارد، برخی سخنان و دعوی‌های صوفیان که از آن با نام شطح یاد می‌شود، نیز بیش از هر چیز دیگری فقیهان و متکلمان را علیه ایشان برمی‌انگیخت، تا آنجا که فقها و متکلمان به واسطه این شطحیات بسیاری از صوفیان را تکفیر کرده و یا حکم به قتل ایشان دادند. با قوام گرفتن تصوف، در دوره‌های بعد، خود صوفیان نیز به نقد تصوف پرداختند. بسیاری از کتاب‌های آموزشی که بزرگان و پیران این قوم برای تعلیم تصوف و بیان اقوال صوفیان سلف نوشته‌اند، مشحون از این انتقادات است؛ از جمله می‌توان به یکی از مهم‌ترین این آثار، یعنی کشف‌المحجوبِ هجویری اشاره کرد؛ هجویری صوفیان را به سه دسته تقسیم می‌کند و از بین صوفی، متصوف و مستصوف، فقط گروه اول را سالکان حقیقی می‌داند (هجویری، ۱۳۹۰: ۴۸). پس از غلبه مغولان و از بین رفتن خلافت عباسی و پیوند تشیع و تصوف، سرانجام دولتی صوفی مسلک پدید آمد که با تاسی به نام جدشان، صفویه نام گرفت. قدرت یافتن همزمان صوفیان و فقیهان در دوره صفویه، جریانی گسترده از نقد تصوف پدید آورد. در این دوره هم فقه‌های شیعه با برجسته کردن خطاهای صوفیان و نیز نامتشریح جلوه دادن آنان و انحرافی خواندن مکتب تصوف، تلاش کردند آنان را از دایره قدرت اجتماعی و سیاسی خارج کنند (قمی، ۱۳۳۶: ۱۶۶).

با این حال و علی‌رغم این پیشینه انتقادی در دوره مشروطه شاهد پدید آمدن جریانی از نقد تصوف هستیم که به طور کل از لونی دیگر و در تاریخ نقد تصوف بی سابقه است؛ اول اینکه این منتقدان از طبقه فقیهان و متکلمان نیستند، بلکه منورالفکران (روشنفکران) هستند؛ دوم آنکه مبانی آنان در نقد تصوف، مبتنی بر دین و شریعت نبود. در واقع نزاع آنان با تصوف بر سر اختلاف آنان در تفسیر از اسلام و مبانی دینی نبود بلکه آگاهی این روشنفکران از علوم جدید و اندیشه‌های فلسفی و جامعه‌شناختی جدید و به ویژه لیبرالیسم سبب گردید تا آن‌ها در نقد تصوف استدلال‌های تازه‌ای بیاورند و از منظری تازه به نقد صوفیان پردازند. هدف روشنفکران این عصر از نقد تصوف هموار کردن راه تجدد و رهایی ایران از عقب ماندگی بود؛ به باور آن‌ها تصوف یکی از موانع موجود در راه تجدد ایران

بود که باید مرتفع می‌گردید. از آنجاکه نقد آن‌ها ریشه در غرب و به‌ویژه آموزه‌های لیبرالیستی داشت، معرفی ایدئولوژی مذکور (هرچند به اختصار) ضرورت دارد.

لیبرالیسم در ایران: لیبرالیسم ایدئولوژی‌ای بود که خاستگاهی غربی داشت و ابتدا در اروپا ظهور کرد. اتفاقی تاریخی که بیشترین نقش را در پدید آمدن لیبرالیسم بر عهده داشت، ظهور مارتین لوتر و آیین پروتستان بود. لوتر و جنبش پروتستان از چند جهت به پیدایش جهان مدرن یاری رساندند که بی‌گمان مهم‌ترین آن، رهایی مسیحیان از اقتدار کلیسا در فهم کتاب مقدس بود. به باور لوتر هر فرد مؤمن به‌تنهایی و بدون توسل به کلیسا می‌توانست کلام خدا را بخواند و بفهمد؛ درحالی‌که تا پیش از لوتر، درک و تفسیر کتاب مقدس کاری بود که در انحصار کلیسا و کلیسایبان قرار داشت. این تلاش برای رهایی از انقیاد کلیسا، بعدها به اصلی‌ترین آموزهٔ لیبرالیسم، یعنی آزادی انجامید و سرانجام نیز در شکل حکومت‌های دموکراتیک/پارلمانی تجلی پیدا کرد. البته آزادی تنها مفهوم کلیدی لیبرالیسم نبود؛ لیبرالیسم جدای از بُعد معرفتی و سیاسی ابعاد اقتصادی و اجتماعی نیز داشت (البته در تمامی این ابعاد آزادی محور اصلی و رکن رکن بود) به همین دلیل نیز هم هست که در آثار لیبرالیست‌ها با مفاهیم دیگری چون تقسیم کار اجتماعی، تولید و ... نیز مواجه می‌شویم.

آشنایی ایرانیان با لیبرالیسم در اواسط دورهٔ قاجار اتفاق افتاد و سیاحانی که به غرب و به‌ویژه انگلستان رفته بودند، با این نوع نظام سیاسی آشنا گردیدند و آن را برای هم‌وطنان خود توصیف نمودند. ایدئولوژی مذکور چه از بُعد شناختی و چه از بُعد سیاسی و اقتصادی، بر روشنفکران مشروطه تأثیر گذاشته بود اما چیزی که در ابتدا سبب عطف توجه آنان به لیبرالیسم شد، ساختار سیاسی و اجتماعی حاکم بر کشور ایران بود؛ چراکه تا پیش از مشروطه، نظام سیاسی حاکم بر ایران، نظامی استبدادی بود که در آن یک نفر (شاه) بر تمام مردم حکومت می‌کرد و صاحب جان و مال مردم دانسته می‌شد و مالک الرقاب خوانده می‌شد. مردم هم هیچ‌گونه حقی در برابر پادشاه نداشتند و در عوض وظایف بسیاری در قبال پادشاه داشتند که باید انجام می‌دادند. لیبرالیسم و آموزهٔ اصلی آن، یعنی آزادی سلاح روشنفکران ایرانی برای مشروعیت زدایی از خاندان قاجار و ابزار غلبه بر شیوهٔ هزاران سالهٔ فرمانروایی در ایران، استبداد بود. این باور اما تنها به حوزهٔ سیاست و مبارزهٔ سیاسی با خاندان قاجار محدود نگردید؛ روشنفکران لیبرال این دوره، اهدافی بالاتر نیز داشتند؛ آن‌ها خواهان تغییر تمامی ساحت‌های زندگی ایرانیان از فرهنگ تا اقتصاد بودند؛ به همین دلیل نیز به نقد باورهای فرهنگی، اقتصادی و ... ایرانیان پیشامدرن نیز پرداختند. نقد تصوف و مبارزه با آن یکی از این ساخت‌ها بود. روشنفکران لیبرال دورهٔ مشروطه که تصوف را از دلایل اصلی عقب‌ماندگی ایرانیان می‌دانستند، در نقد تصوف و صوفیان بسیار کوشیدند و در آثار خود بسیار به آن پرداختند. پیش از بررسی مبانی این نقدها، بهتر است به برخی از این نقدها هم اشاره شود:

نقد روشنفکران مشروطه بر تصوف از لونی دیگر است. اینان بر جنبه‌هایی از تصوف تأکید می‌کنند که پیش‌تر بدان‌ها توجه نشده بود. پیش‌تر تصوف را به‌عنوان پدیده‌ای دینی و مذهبی می‌نگریستند و انتقادهایی هم که از تصوف می‌شد، از این منظر بود؛ لذا غالب منتقدان تصوف از میان عالمان دینی و فقیهان بودند. اما روشنفکران مشروطه، تصوف را از بُعد اجتماعی و تأثیراتی را که تصوف بر اجتماع می‌گذارد، بررسی می‌کنند؛ مثلاً روشنفکران این دوره، بر درستی یا نادرستی اندیشه فنا توجهی ندارند، بلکه مسأله آنان آثار و پیامدهایی است که این نگرش، برای جامعه به ارمغان می‌آورد. در ادامه برخی از دیدگاه‌های این روشنفکران را در خصوص تصوف ذکر می‌کنیم تا فضای فکری آنان بیشتر روشن شود.

میرزا آقاخان، تصوف را چون گردابی می‌داند که هرکس در آن افتد دچار سرگردانی می‌شود و رشته حیات و تکلیف معیشت و کامرانی را گم می‌کند. از این‌رو از بین همه طبقات مردم ایران، اهل عرفان را خراب‌تر و مخرب‌تر و فزنیج‌تر می‌داند (آقاخان کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۱۲). کرمانی که خود مدتی از آتش عرفان چشیده است و با صوفیان و عرفان حشر و نشر داشته و معارف آنان را آموخته، خود را شایسته‌ترین فرد برای بیان آسیب‌های تصوف می‌داند و به مردم ایران می‌گوید: «هر بیچاره‌ای که از این آتش خورد، گرسنه و فقیر و پریشان و سرگردان ماند و از هر علمی بی‌خبر گشته و از هر حظی محروم، همه چیز بر او مجهول و تکلیفش نامعلوم می‌شود» (همان: ۲۱۷). آقاخان تصوف را مانع جدی پیشرفت مردم ایران می‌داند و در نظر او بهترین رفتاری که با تصوف می‌توان نمود این است که دولت بساط تصوف را به‌کلی نابود کند و فقط از آثار ایشان یک نمونه در آتیک‌خانه‌ها نگهداری کند تا نسل‌های بعدی خرافات اینان را بخوانند و به فساد عقیده و حماقت و نادانی آنان پی ببرند و درس عبرت بگیرند (همان: ۲۲۶). وی آثار صوفیان مشهوری چون ابن عربی و شبستری و... را بی‌خاصیت می‌داند و آن‌ها را فقط سبب سنگینی زمین می‌شمارد. به عقیده وی این آثار جز تضییع وقت و افساد دماغ ملت ایران هیچ خدمتی به جامعه نکرده است و از مردم سؤال می‌کند که آیا لاهوت و ناسوت و کثرت و وحدت، توانسته برای مردم ایران هتل لندره یا خیابان شانزلیزه احداث نماید؟ (کرمانی، بی تا: ۱۱۹).

فتحعلی آخوندزاده نیز مخالفت سرسختانه‌ای با تصوف نشان می‌دهد. وی تصوف را روشی باطل می‌داند و صوفیان را فریبکارانی می‌داند که در طول تاریخ همواره مردم ایران را فریفته‌اند و از ترقی و پیشرفت بازداشته‌اند اما اکنون تصوف را وسیله‌ای در دست استعمارگران می‌داند که با کمک آن مردم را از هستی ساقط می‌کنند و اشغالگران ایران، با گسترانیدن تصوف، سعی در غارت ثروت مادی و معنوی مردم ایران دارند (آخوندزاده، ۲۵۳۷: ۱۰-۱۱).

آخوندزاده به مردم توصیه می‌کند که در زندگی واقع‌گرا باشند و به علم و دانش، خاصه دانش‌های تجربی روی بیاورند؛ چراکه این دانش‌ها سبب می‌شود دروغ‌های صوفیان و ادعاهای کشف و کرامت ایشان باطل شود و رسوا شوند (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۱۵۵).

طالبوف در مسالک‌المحسنین، در قالب حکایتی طنزآمیز، دیدگاه خود را دربارهٔ صوفیان بیان می‌کند. در این ماجرا، طالبوف، بیکارگی و مفت‌خواری صوفیان و درویش را به نیکی به تصویر می‌کشد. وی مرد درویش مسلک را، شخصی قطور معرفی می‌کند که بر الاغی نشسته است و دعوت وی را برای خوردن غذا، اجابت می‌کند. طالبوف صوفیان را گدایان بی‌عاری معرفی می‌کند که به واسطهٔ بیکارگی و مفت‌خوردن، گردن‌کلفت شده‌اند. وی ایشان را جاهل و بی‌سواد می‌داند که فقط شایستهٔ مسخرگی و خندیدن هستند (طالبوف، ۱۳۴۷: ۷۹-۸۰).

کسروی نیز تصوف را از پایه و اساس غلط می‌داند و آموزه‌های صوفیان را سراسر گمراهی می‌داند. کسروی صوفی‌گری را سبب بی‌غیرتی و تبلی مردم ایران می‌داند. وی با ارائهٔ تحلیلی، عامل بدبختی ایرانیان در قرن هفتم و غلبهٔ مغولان بر آنان را در گسترش صوفی‌گری می‌داند؛ از این رو می‌گوید: «یک تن صوفی که جدایی میان ... راست و کج نمی‌گذارد و ... مغول را خدا می‌پندارد، آیا می‌توان امید بست که شمشیری بگیرد و بجنگی شتابد؟» (کسروی، ۱۳۲۲: ۱۵). وی صوفیان را اهل بیکاری و بی‌زنی می‌داند که این دو رفتار آنان به جامعه آسیب‌های بسیاری وارد می‌کند. از این رو وقتی در ایران جنبش مشروطه پدید آمد و ایرانیان به دنبال سرچشمهٔ بدبختی‌های خود بودند، انگشت اتهام به سمت صوفی‌گری دراز شد (کسروی، ۱۳۲۳: ۵۷). از سوی دیگر، کسروی تصوف را ابزار دست استعمارگران می‌داند و از شرق‌شناسان انتقاد می‌کند که هدف آنان از تحقیق در تصوف و تصحیح و چاپ آثار صوفیان، افزایش در ماندگی و بدبختی مردم ایران است؛ چراکه همین آثار و کتاب‌های صوفیان، اندازهٔ یک لشکر برای استعمارگران منفعت دارد (کسروی، ۱۳۲۲: ۲۹).

پیشینه پژوهش

در پژوهش‌های مربوط به حوزهٔ تصوف، اشارات خاصی در خصوص دیدگاه‌های روشنفکران مشروطه و تصوف دیده نشد. اما در برخی تحقیقات مربوط به ادبیات دوره مشروطه و یا پژوهش‌های مربوط به بررسی مسائل فکری و فرهنگی دورهٔ مشروطه به اشاره‌هایی در این خصوص بر می‌خوریم. فریدون آدمیت در کتاب اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۳۴۹) بر نقش اندیشه‌های فلسفی آخوندزاده در شکل‌گیری دیدگاه‌های اجتماعی و ادبی او تأکید دارد. وی آخوندزاده را فیلسوفی عقل‌گرا و مدافع اصالت تجربه می‌داند (همان: ۱۷۲) که همین پایبندی به اصالت تجربه، سبب تعارض وی با صوفیان شده است. پارسی نژاد هم در کتاب روشنفکران ایرانی و نقد ادبی (۱۳۸۰) در بررسی آراء روشنفکرانی چون آقاخان کرمانی و آخوندزاده، به نقش اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان غرب در شکل‌گیری دیدگاه‌های انتقادی آنان اشاره‌هایی کرده است. علی میرسپاسی نیز در کتاب تأملی در مدرنیتهٔ ایرانی (۱۳۸۴) به تأثیر اندیشه‌های لیبرال در شکل‌گیری آراء انتقادی متفکران مشروطه اشاره کرده است.

اما چنان‌که مشهود است، در این پژوهش‌ها بیشتر بر نقش اندیشه‌های فلسفی در شکل‌گیری دیدگاه‌های روشنفکران و منتقدان مشروطه تأکید شده است و ضمناً مسائل طرح شده به صورت پراکنده و بعضاً مختصر است.

همچنین در این پژوهش‌ها از ارتباط این اندیشه‌ها و نقد تصوف هم سخن خاصی (به‌جز اشارات آدمیت) دیده نمی‌شود. اما نویسندگان این مقاله نه تنها تأثیر اندیشه‌های فلسفی را، بلکه تأثیرپذیری این روشنفکران از اندیشه‌های جامعه‌شناسان برجسته غربی چون دورکیم را نیز بررسی کرده‌اند. همچنین از نقش اندیشه‌های اقتصادی آنان و نگاه روشنفکران به مسأله تولید و انباشت سرمایه، در پدید آمدن نقد تصوف سخن گفته‌اند و این مسأله را واکاویده‌اند.

تصوف و روشنفکری: تبیین معرفت‌شناسانه

چنانکه گفته شد، از دیرباز نزاع با صوفیه، نزاعی معرفت‌شناسانه بوده است؛ چنانکه نزاع فقها یا متکلمین با صوفیان بیشتر نزاعی معرفت‌شناسانه بود تا سیاسی. فقها که راه معرفت را در متن مقدس و سیره بزرگان می‌جستند، نمی‌توانستند با صوفیانی که دل‌پاک‌کاری از تیرگی را وسیله شناخت خداوند می‌دانستند، مماشات کنند و با آنها همراهی و همدلی داشته باشند. این نزاع معرفت‌شناسانه در مشروطه نیز تکرار گردید و روشنفکران این دوره انتقادات بسیار بنیادینی بر معرفت‌شناسی صوفیان وارد کردند. آخوندزاده یکی از اولین منتقدان تصوف از بُعد معرفت‌شناسانه بود. آخوندزاده خود را بیش از هر چیز فیلسوف و متفکر می‌دانست؛ مقالات فلسفی او گواه درستی این ادعاست. این تصور از خود، سبب گردید که غالب انتقادات آخوندزاده نسبت به تصوف خصلتی معرفت‌شناسانه (و با رویکردی لیبرالیستی) داشته باشد. آخوندزاده متفکری لیبرال مسلک بود و خود را به‌صراحت لیبرال مسلک می‌نامید (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۲۰۵)؛ شناخت او از لیبرالیسم نیز شناختی به نسبت خوب بود؛ مثلاً وقتی که او در تعریف لیبرالیسم می‌نویسد: «آن کسی است که در خیالات خود به‌کلی آزاد بوده و ابداً به تهدیدات دنیه مقید نشده و به اموری که خارج از گنجایش عقل و بیرون از دایره قانون طبیعت باشد هرگز اعتبار نکند اگرچه اکثر طوایف عالم در آن باب شهادت بدهد... و نیز در اوضاع سلطنت صاحب خیالات حکیمانه باشد، آزاده و بلاقید» (همان: ۱۲). به رکن رکن لیبرالیسم یعنی آزادی اشاره می‌کند؛ همچنین او با تأکید بر ضرورت آزادی اندیشه (یا به تعبیر آخوندزاده خیالات) آگاهی خود از بنیان‌های معرفت‌شناختی لیبرالیسم را نشان می‌دهد. نقد آخوندزاده بر صوفیان نیز دقیقاً از همین جهت است. اگر آخوندزاده معرفت‌شناسی صوفیان را نادرست می‌دانست به این دلیل بود که معرفت‌شناسی آنها نه بر آزادی خیالات بلکه بر تقلید آن استوار بود. تقلید و تبعیت محض از پیر و... از باورهای رایج میان صوفیان است.

بحث تقلید و پیروی کردن از پیران صوفی، نزد صوفیان بسیار مورد توجه و تأکید قرار گرفته است؛ تا جایی که رسیدن به مقامات بالای عرفانی را منوط به پیروی دقیق از دستورات پیران دانسته‌اند. افزون بر این، برخی از صوفیان، در اصول دین هم این تقلید را روا دانسته‌اند، مثلاً مستملی بخاری در شرح التعرف، در فرق میان توحید امام علی و خلیفه ابوبکر، اولی را مؤمن به تقلید و دومی را مؤمن به استدلال معرفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که «مقلدان همچنان مؤمن باشند که مستدلان» (مستملی بخاری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۵۵۹). شیخ احمد جام نیز با ارائه مثل کبوتر و

کبوتریچه، برای رابطهٔ پیر و مرید، توصیه می‌کند که مرید نزد شیخ خود، تمام دانش و عقل و فهم و خرد خود را رها کند و تماماً گوش به دهان او بدارد و از هیچ چیز هم پرسشی نکند (جام نامقی، ۱۳۶۷: ۷۶-۷۷).

نجم‌الدین رازی افزون بر این، تأکید می‌کند که مرید باید عاشق پیر خود باشد و تا عاشق او نشود، از تصرفات او چیزی نصیص نمی‌شود. به تعبیر رازی، مرید، باید مُریدِ خواستِ شیخ خود باشد و نه مریدِ خواست و ارادهٔ خویش. وی رابطهٔ مرید با شیخ را، با تمثیل تخم مرغ و مرغ بیان می‌کند؛ بدین نحو که تخم مرغ از خود هیچ اختیاری ندارد و اگر مرغ نخواهد، تبدیل به جوجه نخواهد شد. وی وظیفهٔ مرید در برابر مرادش را در قالب دو بیت بیان می‌کند:

ای دل اگرت رضای دلبر باشد آن باید کرد و گفت کو فرماید
گر گوید خون‌گری، مگو کز چه سبب ور گوید جان بده، مگو کی باید؟

(رازی، ۱۳۸۷: ۲۴۱)

باخرزی نیز در فصلی مشیح از کتاب اورادالاجاب و فصوص‌الآداب، رابطهٔ مُرید و مراد را با ضرب‌المثل «کالمیت بین یدی الغسال» بیان نموده است؛ یعنی مُرید در برابر شیخ خود، باید همچون مُرده‌ای نزد غسال باشد؛ همان‌گونه که غسال هرچه می‌خواهد با جسم مُرده می‌کند و آن جسم مُرده از خود هیچ اختیاری ندارد، مُرید نیز در برابر شیخ خود هیچ اختیاری از خود ندارد. در نظر باخرزی، مُرید حتی حق ندارد هیچ سؤالی از شیخ کند؛ چراکه لازمهٔ پیروی صرف، دوری از سؤال و جواب است (باخرزی، ۱۳۸۳: ۸۳).

صوفیان بهترین الگوی تقلید را پیامبر اسلام می‌دانند و غایت خواست و آرزوی آنان، تشبیه هرچه بیشتر به پیامبر اسلام است. این امر تا بدان حد نزد صوفیان دارای اهمیت است که صوفی مشهوری چون بایزید بسطامی، هیچ‌گاه خریزه نخورد، و در پاسخ به اینکه چرا خریزه نمی‌خورد، گفته بود چون «نمی‌دانم که حضرت مصطفی خریزه را چگونه بُرید» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۲۹). این مثال به نیکی نشان می‌دهد که مسألهٔ تقلید صرف از پیران و مشایخ، در نزد صوفیان تا چه اندازه دارای اهمیت بوده است و یکی از اصول اساسی سلوک صوفیانه، همین مسألهٔ تقلید است.

به‌زعم آخوندزاده معرفت‌شناسی صوفیان از این جهت نادرست است که نافی آزادی اندیشه و خیال در آدمی بود. آخوندزاده تقلید را مانعی جدی در تحقق آزادی می‌داند که حریت کاملهٔ انسانی را از انسان سلب می‌کند. از این‌رو به همه توصیه می‌کند که قلادهٔ تقلید را از گردن خود باز کرده و آزاد باشند: «ما دیگر از تقلید بیزار شده‌ایم، تقلید خانهٔ ما را خراب کرده است. حالا در این صدد هستیم که قلادهٔ تقلید را از گردن خودمان دور انداخته، از ظلمانیت به نورانیت برسیم و آزاد و آزاده خیال بشویم» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۸۰). وی تقلید و پیروی را خصلتی می‌داند که در نهاد ایرانیان رسوخ کرده و ریشهٔ آن بسیار عمیق و استوار شده است، لذا برای درمان این رذیلت اخلاقی توصیه می‌کند که

مردم ایران چندی با معرفت و فیلسوفیت تعیش کنند تا بتوانند از بند تقلید رها شوند (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۱۰). این تقلید ستیزی چنان اهمیتی برای آخوندزاده دارد که آن را موضوع یکی از معدود اشعار خویش ساخته است. وی در شعری تقلید و اجتهاد را عامل جهل و تشویش مردم ایران و نیز بروز اختلافات فراوان میان آن‌ها می‌داند. بنابر عقیده وی، تقلید سبب بسته شدن در علم و اندیشه می‌شود و اجتهاد نیز باب جهالت را بر روی مردم می‌گشاید:

علم را تقلیدشان بر باد داد	ای دو صد لعنت بر این تقلید باد
جهل ما را اجتهاد آمد به در	الحذر از اجتهاد ای باخبر
این همه غوغا و تشویش جهان	اختلافات همه ایرانیان
هم ز تقلید است و هم از اجتهاد	سینه چاک از هر دو می‌خواهیم داد

(آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۲۷۷).

آخوندزاده در معرفت‌شناسی خویش متأثر از فیلسوفان لیبرال مسلکی چون فرانسس بیکن بود. اگر بیکن را از بنیان‌گذاران لیبرالیسم می‌دانند (آربلاستر، ۱۳۸۸: ۱۹۰). به این دلیل است که او با تأکید بر تجربه در معرفت‌شناسی اولاً سنت تقلید از گذشتگانی چون ارسطو را بی‌اعتبار ساخت و ثانیاً با اصل قرار دادن تجربه و طرد تبعیت از گذشتگان، زمینه را برای رهایی ذهن آدمی از انقیاد نهادهایی چون کلیسا فراهم کرد و بدین طریق راه را برای شکل‌گیری معرفت‌شناسی لیبرالیستی آماده نمود.

تصوف و مسأله افزایش تولید

چنانکه گفته شد یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌ها و مسأله‌های روشنفکران دوره قاجار چرایی عقب‌ماندگی ایرانیان و بررسی ریشه‌های آن بود. رشد و رواج مجدد تصوف در دوره قاجار و نفوذ صوفیان در میان توده‌های مردم، توجه روشنفکران را به خود معطوف کرد. روشنفکران که در صدد بازخوانی انتقادی تاریخ اجتماعی ایران بودند تا دلایل ضعف و عقب‌ماندگی کشور را بشناسند، متوجه صوفیان و آموزه‌های ایشان شدند و در اندیشه‌ها و هنجارهای صوفیان چیزهایی مشاهده کردند که آن‌ها را از اصلی‌ترین ریشه‌های عقب‌ماندگی ایرانیان می‌دانستند. به باور این روشنفکران تصوف همچون غده‌ای سرطانی در جسم و جان مردم ایران ریشه دوانیده و جسم و جان ایرانیان را هر روز بیمارتر و ضعیف‌تر می‌کند و آن را به آستانه مرگ و نیستی نزدیک می‌کند. روشنفکرانی چون میرزا ملکم خان دریافته بودند که در دنیای مدرن آنچه سبب قدرتمند شدن افراد می‌گردد نه تعداد سربازان و عده و عُدّه قشون بلکه میزان تولید آن‌هاست؛ به‌عنوان مثال به‌زعم ملکم خان ژاپن که به لحاظ قشون و همچنین وسعت سرزمین قابل مقایسه با بسیاری از کشورها نبود، به دلیل بالا بودن میزان تولید داخلی آن، قدرتی بیش از روسیه - که کشوری بزرگ با قشونی بسیار بود - داشت (ملکم خان، ۱۳۸۱: ۱۷۰). همین آگاهی و اشراف سبب گردیده بود تا روشنفکران لیبرال

مسلک این دوره به مسائلی چون تولید داخلی، پیش نیازهای افزایش تولید و موانع رشد تولید بسیار بیندیشند. آنچه مشخص است اینکه ایران آن روزگار در زمینه تولید داخلی وضعیت مطلوبی نداشت و کشوری عقب مانده تلقی می شد. اولین گام برای بالا بردن تولید داخلی، شناسایی موانع آن چون فقدان انباشت سرمایه و ... بود؛ صوفیان و برخی آموزه‌های ضد تولیدی آنان نیز یکی از این موانع دانسته می شد. حقیقت آن است که بسیاری از صوفیان نه خود اهل کار بودند و نه آن را ارج می نهادند. شواهد پرهیز از کار و تولید و خوارداشت آن در متون صوفیان بسیار است:

عطار در ذکر کرامات و اقوال ابراهیم ادهم، که از مشاهیر مشایخ صوفی است، از گفت‌وگویی وی با معتصم سخن می گوید که در این میان کسی از ابراهیم ادهم می پرسد، پیشه تو چیست؟ و ابراهیم پاسخ می دهد: «ندانسته‌ای که کارکنان خدا را به پیشه حاجت نیست؟» (عطار، ۱۳۹۱: ۹۹). و یا در مصیبت‌نامهٔ عطار، در ضمن حکایتی از بوسعید، می توان این مسأله را دریافت:

صوفیان بوسعید آن پیر راه	گرسنه بودند جمله چند گاه
چشم در ره تا فتوحی در رسد	قوت تن قوت روحی در رسد
عاقبت مردی در آمد با خبر	پیش شیخ آورد صد دینار زر
بوسه داد و گفت اصحاب تورا است	تا کنند امروز وجه سفره راست

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۲۵).

مشخص است که اصحاب بوسعید، خانقاه‌نشین بوده‌اند و هیچ درآمدی نداشته‌اند، لذا تأمین معاش ایشان به دست مردم بوده است و یا قشیری حکایتی از ممشاد دینوری نقل می کند که به سبب وام‌هایی که می گرفته است، دل مشغول بوده تا آنکه در خواب بر وی ندا دادند: «یا بخیل، این مقدار فراستدی بر ما، زیادت وام کن و مترس، بر تو گرفتن و بر ما باز دادن، پس از آن نیز با هیچ قصاب و بقال شمار نکردم» (عثمانی، ۱۳۸۸: ۲۵۶).

نکته مهمی که در اینجا مطرح است، این است که صوفیان این بیکارگی خود را مقدر خدا می دانند و معتقدند در روز ازل، قسمت و بهرهٔ ایشان چنین بوده که در پی کار و پیشه‌ای نباشند و فقط خدا را عبادت کنند؛ در تفسیر سوراآبادی آمده است که خداوند در روز ازل، هزار شغل و حرفه در تقدیر فرزندان آدم نهاد و بدان‌ها گفت که هرکسی پیشه‌ای برگزیند، اما گروهی پیشه‌ای نگزیدند و در جواب چرایی این کار، به خداوند گفتند که: «بار خدایا ما به طاعت تو مشغول خواهیم بودن، کار ما طلب رضای تو بود». خداوند نیز به ازای این کار، گفت: «لاجرم ... من هفت آسمان و زمین را در ضمان شما کردم تا از آسمان می بارد و از زمین می روید و دیگر آدمیان می سازند و رنج می برند و شما به عافیت و راحت نشسته، روزی شما به شما می رسد» (نیشابوری، ج ۲، ۱۳۸۱: ۸۲۸-۸۲۹).

این اکراه صوفیان از کار و خوارداشت آن، برای روشنفکران عصر مشروطه خوشایند نبود. به همین دلیل نیز هست که آثار انتقادی روشنفکران این عصر گاه رنگ اقتصادی می‌گیرد و مفاهیمی چون تولید و ... در آن به چشم می‌آید.

نوسازی و تجدد، آن هم در شکل لیبرالیستی آن، با مفهوم کار و انباشت سرمایه پیوند وثیقی دارد تا جایی که تولید نه تنها ضرورت زندگی بلکه غایت زندگی انسان مدرن شناخته می‌شود. تولید و راه‌های افزایش آن دغدغه اصلی انسان مدرن بود و بورژوازی به عنوان تجسم انسان مدرن، چنان نیروهای تولیدی را ارتقا داد که انسان پیشامدرن حتی تصور آن را هم نمی‌کرد.^۵ این در حالی است که در جوامع سنتی و پیشامدرن، کار و تولید غایت انسان دانسته نمی‌شد و انسان پیشامدرن تا جایی اجازه کار و تولید داشت که به رفع نیازهای اساسی زندگی اش منتهی شود و با زندگی معنوی و اخلاقی او تداخل ایجاد ننماید. از این رو ثروت‌اندوزی همواره با دو مفهوم طمع و قناعت همراه بوده است، چنانچه تلاش برای اندوختن ثروت، بیم درافتادن به طمع را همراه داشته است. ایرانیان پیشامدرن، به افزایش تولید و انباشت سرمایه باور نداشتند؛ مثلاً صاحب قابوس نامه به فرزندش توصیه می‌کند که از اندوختن مال، پرهیز کند و به قناعت روی آورد: «بدانچه داری قانع باش که قانعی دوم بی‌نیازست که هر آن روزی که قسمت توست آن خود بی‌گمان به تو رسد» (کیکاؤوس بن اسکندر، ۱۳۷۸: ۱۰۴). چنانکه گفته شد، صوفیان از گروه‌هایی بودند که با ترویج مفاهیمی چون قناعت و فقر و تأثیر این دو بر سعادت اخروی آدمی، تلاش برای کار و افزایش تولید و سرمایه را زیر سؤال می‌بردند. انتقاد روشنفکران مشروطه از صوفیان و نسبت دادن صفاتی چون بی‌فایده‌گی و سر بار بودن، از همین تضاد اندیشگانی آنان حکایت دارد؛ طیفی که خواهان پیشرفت و توسعه ایران است و راه آن را هم در توسعه اقتصادی و افزایش تولید و سرمایه می‌داند و طیف دیگری که با آموزه‌هایی چون قناعت و ورزی و دوری از مطامع دنیاوی، خود را از جامعه و کار و کوشش کنار کشیده است. مسلماً رواج مفاهیمی چون قناعت مانع از تکاپوی مردم می‌شود و میل و اشتیاق آنان را برای پیشرفت‌های اقتصادی و مادی فرو می‌کاهد. از این رو در نظام فکری روشنفکران لیبرال، این طرز اندیشه نه تنها مانع ترقی است بلکه بیهوده و بی‌مصرف تلقی می‌شوند و آن‌ها را باید از جامعه حذف کرد و کنار گذاشت.

تجدد ایرانی هم به مانند نمونه غربی آن تولیدمحور بود. روشنفکرانی مانند میرزا ملکم خان که از طریق اندیشمندان لیبرالی چون، آدام اسمیت و امیل دورکیم با مفاهیمی چون تولید و تقسیم کار اجتماعی آشنا شده بودند، متوجه گروهی شدند که به دستاویز دوری از دنیا و آلوده نشدن به مادیات، در فرایند تولید و افزایش کالا و سرمایه حضور نداشتند. میرزا ملکم خان در رساله اصول ترقی، که آن را در سال ۱۲۹۴ خطاب به وزارت خارجه ایران نوشته است، نقشه‌ای برای عمران و توسعه اقتصادی ایران ترسیم می‌کند که به گفته راین آن را باید نخستین نقشه عمران و توسعه اقتصادی ایران دانست (راین، ۱۳۵۳: ۱۲۷). وی در اولین جمله از این رساله، آبادی یک کشور را در گرو

مقدار تولیدات آن کشور می‌داند. به نظر میرزا ملکم، نوع کالای تولیدی چندان مهم نیست، بلکه چیزی که مهم است حجم تولید است. وی صراحتاً بیان می‌کند «از برای تحقیق آبادی یک ملک لازم نیست بدانیم در آن ملک چه نوع امتعه است. باید پرسید در آن ملک چقدر امتعه به عمل می‌آورند؟» (ملکم‌خان، ۱۳۸۱: ۱۶۹). وی در ادامه به قیاس دو کشور سوئیس و افغانستان می‌پردازد و ثروت سوئیس را مرهون تولید کالا و فقر کشور افغانستان را محصول دوری آنان از امر تولید می‌داند. ملکم تأکید می‌کند که قدرت دولت‌های اروپایی، در درجهٔ نخست، مرهون توان نظامی بالای آنان نیست بلکه مرهون توان اقتصادی بالای آنان است. وی در دوران جدید، جنگ‌افروزی را به‌عنوان راهی برای کسب ثروت ملغی می‌داند. وی راه تمول یک ملت را منحصر در سه چیز می‌داند: ۱- زیاد کار بکند؛ ۲- زیاد امتعه به عمل آورد؛ ۳- زیاد داد و ستد نماید (همان: ۱۷۰). وی حتی تنها راه ایران را برای دفاع از استقلال سیاسی خود در برابر امپریالیسم، انجام اقدامات اصلاحی و توسعه اقتصادی می‌داند؛ زیرا ممالک عقب‌مانده، ناخواسته طعمه کشورهای پیشرفته می‌شود (الگار، ۱۳۶۹: ۱۱۶). ملکم‌خان اصلی‌ترین مسأله جهان (در روزگار خودش) را «چه باید کرد که امتعه یک ملت زیاد شود؟» می‌داند. وی تمام تلاش کشورهای اروپایی را معطوف به پاسخ به این سؤال و محقق کردن آن می‌داند و می‌گوید تمام علوم و اختراعات فرنگستان، فقط در جهت تحقق این امر هست و توصیه می‌کند که «اگر هنوز در وجود اولیای دولت ما یک رگ مردی باقی مانده و اگر هنوز در سر خود به قدر ذره‌ای شعور داریم، باید از امروز خواب و زندگی را بر خود حرام نماییم و از همین دقیقه بلا تأمل با تمام قدرت خود به جان و دل، شب و روز در اجرای این اصول بکوشیم» (ملکم، ۱۳۸۱: ۲۱۰).

حال در این نظام فکری که تولید و افزایش کالا و ثروت، عامل اصلی پیشرفت یک کشور محسوب می‌شود، صوفیانی که به دوری از کار و تلاش خو کرده‌اند و نقشی در فرایند تولید ایفا نمی‌کنند، چه جایگاهی دارند؟ آقاخان کرمانی در افتادن به دام تصوف را سبب دوری از سعادت و خوشبختی می‌داند و ماحصل آن را تبلی و لابی‌گری می‌داند: «هرکس در رشته عرفان افتاد گویی سررشته حیات و تکلیف زندگانی و راه کامیابی را گم کرد. در واقع عرق غیرت و رقابت ملت را به تبلی و لابی‌گری تبدیل نموده ... و از همت و کسب و کار و زندگانی انداخته است» (آقاخان کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۱۲). آقاخان هیچ‌کدام از سخنان این طایفه را مفید حال ملت و دولت ایران نمی‌داند؛ چراکه این سخنان نه بر ثروت ایشان می‌افزاید و نه راحت و کامیابی آنان را افزایش می‌دهد و نه دفع مضرت دولت‌های متجاوز روس و انگلیس می‌کند، ولی در عوض روز به روز بر فقر و بدبختی آنان می‌افزاید (آقاخان کرمانی، بی تا: ۶۵-۶۶).

انتقادات کسروی بر تصوف نیز از همین آب‌شخور بر می‌خیزد و ریشه انتقادات او به اندیشه لیبرال و نظام سرمایه‌داری باز می‌گردد. وی گناه بزرگ صوفیان را بیکاری و خانقاه نشینی ایشان می‌داند و همین بی‌کاری سبب شده است که از سوئی لاف خدایی بزنند و از سوئی دیگر ننگ گدایی را بر پیشانی خود نقش

کنند (کسروی، ۱۳۲۳: ۱۸). وی صوفی‌گری را سبب سستی و بی‌غیرتی مردم می‌داند که در نهایت جهان را از آبادانی باز می‌دارد (همان: ۸).

دشمنی کسروی با تصوف و صوفیان از همینجا است؛ کسروی می‌گوید هرکسی باید پیشه‌ای به‌دست آورد و بادیگران همدستی کند. کارکردن برای گرداندن چرخ زندگی است و با توجه به نیاز متقابل انسان‌ها به هنرها و پیشه‌های یکدیگر، اگر کسی کار نکند و مفت بخورد، گناه‌کار است؛ چراکه با توده مردم ناراستی کرده‌است و در نظم جامعه خللی پدید آورده‌است. حال اگر کسی کار نکند و همچون صوفیان به گدایی و دریوزه‌گری پردازد، گنااهش دو برابر خواهد بود (کسروی، ۱۳۲۳: ۱۸).

تصوف از منظر تقسیم‌کار اجتماعی

در دوره مورد بحث مسأله نقد تصوف، تنها مبتنی بر دیدگاه‌های دینی و شرعی نبود و منتقدان تصوف در این دوره اعتنایی نداشتند که آیا تصوف انحرافی دینی و عقیدتی هست یا نه؛ این منتقدان اگر در تصوف انحرافی هم می‌دیدند یا اقتصادی بود یا معرفت‌شناختی و البته گاهی نیز اجتماعی و جامعه‌شناختی. پیشتر درباره نقد‌های معرفت‌شناختی و اقتصادی و بنیان‌های لیبرالیستی آن صحبت کردیم؛ حال در ادامه به نقدهای اجتماعی روشنفکران عصر مشروطه خواهیم پرداخت و مبانی آن را بازگو خواهیم کرد.

یکی از موضوعاتی که قاطبه جامعه‌شناسان قرن نوزدهم به آن پرداخته‌اند، ساختار جامعه مدرن و تفاوت آن با ساختار جوامع پیشامدرن است. دلیل این توجه نیز آشکار است؛ مدرنیته تنها جهان‌نگری انسان مدرن را دگرگون نکرد و تنها به حوزه اندیشه و فکر محدود نماند، بلکه تمامی ابعاد و ساحت‌های زندگی انسان را دستخوش تغییر گردانید؛ به‌عنوان مثال با رسمیت یافتن آزادی همه انسان‌ها در دوره مدرن، مناسباتی چون مناسبات فئودالی نیز پایان یافت و به تاریخ پیوست. ساختار جامعه و به‌ویژه نوع همبستگی افراد جامعه نیز از این قاعده مستثنی نبود. آنگونه که جامعه‌شناسانی چون دورکیم - که او را جامعه‌شناسی با اندیشه‌های لیبرالیستی می‌دانند - نشان داده‌اند، با نضج مدرنیته، ساختار جامعه و نوع همبستگی میان افراد نیز به کلی تغییر کرد و از شکل مکانیکی به شکل ارگانیک درآمد. دورکیم این دو نوع همبستگی اجتماعی را در کتاب معروف خویش، تقسیم کار اجتماعی، تبیین کرده‌است. به زعم دورکیم همبستگی مکانیکی از راه همانندی است و هنگامی که این نوع همبستگی بر اجتماع مسلط باشد، افراد تفاوت چندانی باهم ندارند، بلکه به هم شبیه‌اند و احساسات واحدی دارند و مفهوم مشترکی از تقدس دارند. این جامعه از آن رو منسجم است که هنوز افراد آن تمایز اجتماعی پیدا نکرده‌اند (آرون، ۱۳۹۰: ۳۶۱-۳۶۲). در این نوع همبستگی، جامعه مجموعه‌ای کم و بیش سازمان یافته از اعتقادات و احساسات مشترک تمامی اعضای گروه است. در این نوع همبستگی فرد بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای و به صورت مستقیم به جامعه ربط پیدا می‌کند. همبستگی مکانیکی در صورتی می‌تواند نیرومند باشد که افکار و گرایش‌های مشترک در تمامی اعضای جامعه از

لحاظ تعداد و شدت بر افکار و گرایش‌های شخصی افراد برتری داشته باشد. دورکیم این نوع همبستگی را ثمره غلبه وجدان جمعی افراد می‌داند که در آن، هرگونه تشخیص فرد نا دیده گرفته می‌شود. ماحصل این نوع همبستگی، پدید آمدن امکان جدایی و استقلال افراد از یکدیگر است؛ یعنی افراد می‌توانند از هم کناره گرفته و هریک به تنهایی امورات خویش را رتق و فتق کنند و هیچ‌گونه نیاز متقابل نسبت به یکدیگر احساس نمی‌کنند. حال آنکه نوع همبستگی حاکم بر جوامع پیشامدرن به‌گونه‌ای دیگر (ارگانیک) است. این نوع همبستگی، ناشی از تقسیم‌کار است و لازمهٔ آن تفاوت داشتن افراد با یکدیگر است. چنانکه گفته شد در همبستگی مکانیکی بنا بر همانندی افراد و تشابه آن‌ها با یکدیگر است؛ درحالی‌که لازمهٔ ایجاد همبستگی ارگانیک وجود تمایز میان افراد است و همبستگی ارگانیک هنگامی به وقوع می‌پیوندد که هر کس سیر عملی مخصوص به خود و در نتیجه شخصیت خاص خود را داشته باشد (واترز، ۱۳۸۱: ۱۹۸). هر قدر بیشتر در تاریخ به عقب برگردیم همسانی و تشابه میان افراد به همان نسبت بیشتر است، از سوی دیگر هر قدر به انواع اجتماعی بالاتر نزدیک شویم تقسیم کار توسعه بیشتری می‌یابد. در واقع در جوامع قدیم، بیشتر شاهد غلبهٔ وجدان جمعی هستیم که به تبع آن همسانی و شباهت میان افراد جامعه شکل می‌گیرد و وحدت اجزای فردی آن فقط به واسطهٔ تشابهاتشان است؛ این در حالی است که در جوامع و اجتماعات مدرن غلبه با تقسیم کار است که اساس آن بر تفاوت و تمایزگذاری میان افراد است (لمان، ۱۳۹۰: ۶۴). ساخت جوامعی که همبستگی آلی در آن‌ها تفوق دارد بکلی از نوع دیگری است این جوامع از اندام‌های متفاوتی ساخته شده‌اند که هر کدامشان نقش ویژه‌ای دارند و خود آن‌ها نیز از اجزاء متمایز ساخته شده‌اند و تقسیم کار اجتماعی بر زندگی آن‌ها حاکم است. افراد در واقع، در این نوع اخیر دیگر براین اساس که چه کسی از تبار چه کسی است گروه‌بندی نمی‌شوند، بلکه اساس گروه‌بندی آنان ماهیت خاص فعالیت اجتماعی آن‌ها و روابط ناشی از آن است. زندگی اجتماعی از سرچشمه‌ای دوگانه بر می‌خیزد: همانندی وجدان‌ها و تقسیم کار اجتماعی؛ در اولی چون فرد، فردیت ویژه‌ای ندارد در درون جمع مستحیل می‌شود، ولی در دومی بخاطر تخصص‌کاری، بهم وابسته‌اند. نتیجه آن‌که در جوامع مبتنی بر تقسیم کار، پیوستگی میان افراد جامعه بسیار زیاد است. در این نوع جوامع، برخلاف جوامعی که در آن‌ها تقسیم کار به وجود نیامده است، نه تنها کناره‌گیری افراد از جامعه معنایی ندارد، بلکه اساساً نمی‌تواند محقق بشود؛ چراکه ساختار جوامع مبتنی بر تقسیم کار همچون اندام انسان است و همان‌طور که هر کدام از اعضای بدن نقشی برعهده دارد و هیچ‌کدام نمی‌تواند به تنهایی و بی‌اعتنا به دیگر اعضا، کاری انجام دهد، افراد این نوع جوامع هم وابستگی متقابلی به هم دارند و هر کدام نقش خاص خود و وظیفهٔ مخصوص به خود را دارا هستند؛ لذا در این جوامع گوشه‌گیری و کناره گرفتن از دیگر اعضا معنایی ندارد و عملاً نمی‌تواند محقق بشود. نتیجه این عمل، ایجاد تقسیم کار و پیامد آن هم افزایش تولید و ثروت است.

روشنفکران مشروطه نیز با آگاهی از مفاهیمی چون تقسیم کار اجتماعی به بررسی تصوف پرداختند. این امر

به خصوص نزد کسروی جلوه بیشتری دارد. کسروی در کتاب صوفی‌گری، با انتقاد از عزلت‌گزینی، بیکاری و خانقاه نشینی صوفیان، آنان را از هنجارهای دنیای جدید به دور می‌بیند. وی با درک مفهوم تقسیم‌کار، معتقد است در جامعه هرکسی باید به کار و کوششی بپردازد و در عرصه اجتماع با دیگران تشریک مساعی داشته باشد؛ به باور کسروی در جهان جدید، بیکار بودن و در گوشه‌ای به دور از دیگران خزیدن، معنایی ندارد و عملی است نکوهیده (کسروی، ۱۳۲۳: ۱۸).

کسروی نیاز انسان‌های قدیم را محصور در خوراک و پوشاک و نوشاک می‌داند؛ اما با گذشت زمان بر نیازهای انسان افزوده شده است و در نتیجه برای زندگی به کالاهای بیشتری نیاز است. این افزایش نیازها، انسان را وادار می‌کند تا در زندگی خود تغییراتی ایجاد کند و آن تغییر چیزی نیست جز تقسیم‌کار: «رفته رفته چون از یک سو نیازمندی‌ها بسیار شده که یک کسی یا یک خاندانی به تنهایی از عهده برنیامده و از سوی دیگر دقت در کارها بیشتر گردیده و جریزه‌ها و قریحه‌ها شناخته شده که هرکسی چه کاری را بهتر می‌تواند. از اینجا کارها از هم جدا گردیده و به هر رشته کسان خاصی پرداخته‌اند؛ کسانی تنها به گندم کاشتن پرداخته‌اند و کشاورز شده‌اند، دیگرانی تنها به پارچه بافتن برخاسته‌اند و پیشه بافندگی پیش گرفته‌اند؛ دیگرانی در خانه سازی استادی از خود نشان داده و آن را کار خود ساخته‌اند؛ همچنان در دیگر نیازمندی‌ها که هر یک رشته‌ای دسته‌ای به عهده گرفته‌اند» (کسروی، بی تا: ۵۱).

کسروی حتی تصوف را ابزار دست استعمارگران می‌داند و از شرق‌شناسان انتقاد می‌کند که هدف آنان از تحقیق در تصوف و تصحیح و چاپ آثار صوفیان، گسترش اندیشه صوفی‌گری در ایران است که ماحصل آن، افزایش درماندگی و بدبختی مردم ایران است؛ چراکه همین آثار و کتاب‌های صوفیان، اندازه یک لشکر برای استعمارگران منفعت دارد (کسروی، ۱۳۲۲: ۲۹).

نتیجه‌گیری

تصوف همواره یکی از جریان‌های فکری عمده در جامعه ایرانی بوده است. از هنگام پیدایی تا به روزگار ما تصوف همواره مورد انتقاد بوده است و بر سر سازگاری / ناسازگاری آن با مبانی اسلام و شریعت اسلامی، کشمکش بوده است. شکل‌گیری جنبش‌های مشروطه‌خواهی و تلاش‌های روشنفکران این دوره برای اصلاح جامعه، دوباره تصوف را هدف انتقادهای قرار داد و به عنوان یکی از عوامل عقب ماندگی جامعه ایران و نیز یکی از موانع جدی ایجاد تجدد در ایران، مورد توجه قرار گرفت؛ لذا جریانی از نقد تصوف پدید آمد که پیش از این سابقه نداشت. در این مقاله به بررسی این جریان از نقد تصوف پرداختیم و ریشه‌های این نوع تازه از نقد تصوف را در سه دسته تحلیل و بررسی کردیم. اولین مورد، نزاع معرفت‌شناسانه است. اندیشه ایرانی، خاصه تصوف، مبتنی بر تقلید و شناخت شهودی بود، اما این روشنفکران منتقد، معتقد به شناخت تجربی و فلسفه واقع‌گرا بودند و دستیابی کشورهای اروپایی به ترقی و پیشرفت را، مرهون کنار گذاشتن تقلید و شناخت شهودی می‌دانستند. مورد دوم، مسأله اقتصاد بود. ترقی و تجدد که

دغدغه اصلی این روشنفکران بود حاصل نمی‌شد مگر با بهبود اوضاع اقتصادی و افزایش تولید. در نظر این روشنفکران، دیگر قناعت و خرسندی یک فضیلت محسوب نمی‌شد. دنیای جدید، دیگر کار و تولید به جهت رفع نیازهای زندگی را بر نمی‌تابد، بلکه نه تنها باید تولید افزایش پیدا کند، باید مازاد تولید و انباشت سرمایه هم پدید بیاید تا راه ترقی هموار شود. پس در این جامعه، کار یک فضیلت محسوب می‌شود و بیکاری و انزوای ننگ و عار. این در حالی است که در چنین شرایطی، صوفیان هنوز به دوری از جامعه و کناره‌گیری از کار و تولید تشویق و ترغیب می‌کنند. پیداست که در نظام فکری این روشنفکران، این اندیشه‌ها نمی‌توانست جایگاهی داشته باشد.

مورد سوم، دیدگاه‌های اجتماعی این روشنفکران بود. تأکید آنان بر مفاهیمی چون لیبرالیسم، فردیت، آزادی و تقسیم کار اجتماعی، آنان را درست در جبهه مقابل صوفیان قرار می‌داد. آنان به طور کلی مذهب و به طور اخص تصوف را نابود کننده آزادی روحی و جسمی ایرانیان می‌دانستند و با تأکید بر لیبرالیسم، در صدد بودند این آزادی روحی و جسمی را به ایرانیان بازگردانند. از سوی دیگر مفهوم تقسیم کار اجتماعی و تأکید روشنفکران بر آن، شکاف میان آنان و صوفیان را عمیق تر می‌کرد. به عقیده این روشنفکران، جامعه متجدد و پیشرفته باید مبتنی بر تقسیم کار باشد، در این جامعه هرکس باید نقشی برعهده داشته باشد و افراد جامعه، در عین استقلال فکری و فردی، پیوستگی اندام‌واری داشته باشند؛ بدین نحو که هرکس برای رفع نیازهای خود به دیگران وابسته است و هیچ‌کس به تنهایی نمی‌تواند تمام نیازهای خود را برطرف سازد. این روشنفکران با درک این نیاز متقابل و این همبستگی اندام‌وار و ارگانیک، بیکاری و خانقاه‌نشینی صوفیان را بر نمی‌تافتند، لذا نه تنها آنان را مورد انتقاد قرار می‌دادند بلکه وجودشان را برای جامعه زیان‌بار می‌دانستند.

یادداشت‌ها

۱. این تأثیر تاب‌داندجا پیش‌رفت که آخرین فیلسوف صاحب مکتب ایران، با تأثیرپذیری عمیق از تصوف، مکتبی فلسفی بنا نهاد که بنیادهای معرفتی آن مبتنی بر شهود است و اساساً شهود و کشف شهودی را بالاترین روش شناخت معرفتی می‌کند (نصر، ۱۳۸۲: ۱۴۳).
۲. قشیری در یکی از ابواب الرساله گرسنگی را از صفات بارز صوفیان می‌داند و آن را یکی از ارکان مجاهده معرفتی می‌کند و می‌گوید ارباب سلوک، حکمت را در گرسنگی یافته‌اند و حکایات آنان در تحمل گرسنگی بسیار است (قشیری، ۱۹۸۹: ۲۵۸) و یا در خصوص زهد می‌گوید: «الزهد: ان ترک الدنيا کما هی لا تقول ابنی بها رباطا او اعمر مسجدا» (همان: ۲۱۹) که از این تعریف دوری از هرگونه پیشرفت و ترقی استنباط می‌شود.

۳. آربلاستر در کتاب لیبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط، از قول دوتوکویل می‌گوید: «واژه فردگرایی که ما در پاسخ به نیازهای خود ابداع کرده‌ایم برای اجدادمان ناشناخته بود، چراکه در روزگار آن‌ها هر فردی ضرورتاً به گروهی تعلق داشت و هیچ کس نمی‌توانست خود را واحدی مجزا تلقی کند» (آربلاستر، ۱۳۹۱: ۳۰).

۴. آدام اسمیت به این مسأله به خوبی پرداخته است و نسبت میان تقسیم کار و ازدیاد ثروت را به خوبی کاویده است. وی مهم‌ترین علت پیشرفت نیروی کار را به واسطه تقسیم کار می‌داند. تبیین رابطه تقسیم کار و افزایش تولید و ثروت را با مثال کارگاه سنجاق‌سازی توضیح می‌دهد؛ یک کارگاه سنجاق‌سازی مبتنی بر تقسیم کار، هجده عملیات مشخص را در بر می‌گیرد، که نتیجه کار ده کارگر در آن، می‌تواند تولید چهل و هشت هزار سنجاق در روز باشد؛ درحالی‌که اگر یک نفر بخواهد به تنهایی سنجاق تولید کند، روزی ۲۰ عدد بیشتر نمی‌تواند (اسمیت، ۱۳۵۷: ۸-۹). اسمیت، این‌گونه تأثیر تقسیم کار بر افزایش تولید را نشان می‌دهد.

۵. به گفته کارل مارکس «بورژوازی در عرض مدت کمتر از صدسال سیادت طبقاتی خود، آنچنان نیروهای تولیدی پدید آورد که از لحاظ کمیت و عظمت بالاتر از آن چیزی است که همه نسل‌های گذشته جمعاً به وجود آورده‌اند؛ رام ساختن قوای طبیعت، تولید ماشین، به کار بردن شیمی در صنایع و کشاورزی، کشتی‌رانی، رودها، پیدایش توده‌هایی از جمعیت که گویی از اعماق زمین می‌جوشند. کدام‌یک از اعصار گذشته می‌توانستند حدس بزنند که در بطن کار اجتماعی یک چنین نیروی تولیدی مکنون است» (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵: ۲۹).

کتابنامه

- آدمیت، فریدون. (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده. تهران: خوارزمی.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۱۳۵۰). مکتوبات. تبریز: نشر احیاء.
- _____ (۲۵۳۷). مقالات فلسفی. ویراستهٔ ح. صدیق. تبریز: کتاب ساوالان.
- _____ (۱۳۵۱). مقالات. گردآوردهٔ باقر مؤمنی. تهران: چاپ‌خانه زیبا.
- آربلاستر، آنتونی. (۱۳۸۸). لبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط. ترجمهٔ عباس مخبر. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.
- آرون، ریمون. (۱۳۹۱). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمهٔ باقر پرهام. چاپ دهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- اسمیت، آدام. (۱۳۵۷). ثروت ملل. ترجمهٔ سیروس ابراهیم‌زاده. تهران: انتشارات پیام.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب العارفین. ج ۲. تصحیح تحسین یازبجی. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب.
- الگار، حامد. (۱۳۶۹). میرزاملکم‌خان. ترجمهٔ جهانگیر عظیمی-مجید تفرشی. تهران: مدرس.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (۱۳۸۳). اوراد الاحباب و فصوص الآداب. ج ۲. تصحیح ایرج افشار. چاپ دوم. دانشگاه تهران.
- بیکن، فرانسیس. (۱۳۹۲). نورغنون. ترجمهٔ دکتر محمود صناعی. تهران: جامی.
- دورانت، ویل. (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه. ترجمهٔ دکتر عباس زریاب خویی. چاپ بیست و چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل. (۱۳۹۰). دربارهٔ تقسیم کار اجتماعی. ترجمهٔ باقر پرهام. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.
- رازی، نجم‌الدین ابوبکر. (۱۳۸۷). مرصادالعباد. تصحیح محمدامین ریاحی. چاپ سیزدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- رائین، اسماعیل. (۱۳۵۳). میرزا ملکم‌خان. چاپ دوم. تهران: صفیعلیشاه.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). جستجو در تصوف ایران. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
- عثمانی، ابوعلی حسن بن احمد. (۱۳۸۸). ترجمهٔ رسالهٔ قشیری. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار، شیخ فریدالدین. (۱۳۸۶). مصیبت نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۱). تذکره‌الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. چاپ بیست و سوم. تهران: زوار.
- طالبوف، عبدالرحیم. (۱۳۴۷). مسالک المحسنین. بکوشش باقر مؤمنی. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- قاضی مرادی، حسن. (۱۳۹۱). پیرامون خودمداری ایرانیان. تهران: اختران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۹۸۹). الرسالة. تحقیق عبدالحلیم محمود و الدكتور محمود بن الشریف. قاهره: دارالشعب.
- قمی، ملامحمد طاهر. (۱۳۳۶). تحفه‌الاخیار. قم: کتابفروشی طباطبایی.
- کاپلستون، فریدریک چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه. ترجمهٔ ابراهیم دادجو. ج ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- کرمانی، میرزاآقاخان. (۲۰۰۰). سه مکتوب. به کوشش بهرام چوبینه. آلمان.
- _____ (بی‌تا). صد خطابه. ویراستهٔ دکتر محمدجعفر محجوب. شرکت کتاب.
- کسروی، احمد. (۱۳۲۳). صوفیگری. چاپ دوم. بی‌جا.

_____ (۱۳۲۲). حافظ چه می گوید. چاپ دوم. بی جا.

کیکاووس بن اسکندر، عنصرالمعالی. (۱۳۷۸). قابوس نامه. تصحیح غلامحسین یوسفی. چاپ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.

گاران‌دو، میکانیل. (۱۳۸۳). لیبرال‌یسم در تاریخ اندیشه غرب. ترجمه عباس باقری. تهران: نی.

لمان، جنیفر. (۱۳۹۰). ساخت‌شکنی دورکیم. ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: مهریستا.

مارکس، کارل؛ انگلس، فردریش. (۱۳۸۵). مانیفست حزب کمونیست. ترجمه محمد پورهرمزان. تهران: انتشارات حزب توده ایران.

مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۹۰). شرح التعرف لمذهب التصوف. ربع دوم. تصحیح محمد روشن. چاپ سوم. تهران: اساطیر.

ملکم خان، ناظم الدوله. (۱۳۸۱). رساله‌های میرزا ملکم خان. گردآوری حجت‌الله اصیل. تهران: نی.

میهنی، محمدبن منور. (۱۳۸۱). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: آگه.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲). صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه. ترجمه حسین سوزنچی. تهران: سهروردی.

نیشابوری، ابوبکر عتیق. (۱۳۸۱). تفسیر سوراآبادی. تصحیح سعیدی سیرجانی. تهران: فرهنگ نشر نو.

واترز، مالکوم. (۱۳۸۱). جامعه سستی و جامعه مدرن. ترجمه منصور انصاری. تهران: نقش جهان.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۹۰). کشف‌المحجوب. تصحیح دکتر محمود عابدی. چاپ هفتم. تهران: سروش.