

## تصوف و جامعه‌شناسی توسعه‌نیافتگی در ایران

ابراهیم فیاض<sup>۱</sup>

محمدامین تولی<sup>۲\*</sup>

محسن دبیریان<sup>۳</sup>

۱. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. کارشناسی ارشد رشته معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، تهران، ایران.

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، تهران، ایران.

### چکیده

اهل تصوف و صوفیان مانند سایر خرده‌فرهنگ‌های موجود در جامعه ایران، باورهایی دارند که زهد و دنیاگریزی، جبرگرایی، رضایت به وضع موجود، دوری کردن از درس و مدرسه، فقر، صبر، توکل و غیره از جمله آن‌هاست. باورهای گروه فوق، به علت نفوذ بسیار زیاد آن‌ها در ایران و ایرانیان، تأثیرات فراوانی بر حوزه‌های مختلف دین و فرهنگ ایرانی گذاشته است. هدف پژوهش حاضر، بررسی تأثیرات باورهای تصوف در عدم توسعه ایران است. مقصود از توسعه، یکی از دو وجه پیشرفت، یعنی وجه مادی آن است. از این رو، ابتدا نظریه‌های موجود درباره مذهب و توسعه بررسی گردید. نظریه‌های مذکور که از آن‌ها با عنوان جامعه‌شناسی توسعه یاد می‌شود، ذیل مکتب نوسازی بررسی شده است. سپس متغیرها و ارزش‌های فرهنگی عقب‌برنده و باورهایی از متصوفه بررسی گردیده که در توسعه‌نیافتگی ایران تأثیرگذار بوده است. بر اساس نتایج پژوهش حاضر، باورهایی از تصوف در دین و فرهنگ ایرانی ریشه دوانده است که جزء متغیرها و ارزش‌های فرهنگی عقب‌برنده است و در نتیجه، باعث توسعه‌نیافتگی و عدم پیشرفت در ایران شده است.

**واژگان کلیدی:** مکتب نوسازی، تصوف، توسعه‌نیافتگی، ایران.

## بیان مسئله (ارتباط مذهب و توسعه)

### ۱-۱. مقدمه

انسان از بدو خلقت تاکنون با حرکت و سیر و تغییر در آفاق و انفس، به دنبال پیشرفت بوده است. پیشرفت دو جنبه مادی و معنوی دارد که تعبیر دعای عهد از آن، عمران بلاد و احیای عباد است (واعمر اللهم به بلادک و احی به عبادک). در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، دو جنبه مادی و معنوی پیشرفت، تعادل خود را از دست داده و یکی از آن‌ها پرچم‌دار آن فرهنگ گشته است. ولی اسلام که دین عدل و امت اسلامی، امت وسط است، بر هر دو جنبه تأکید دارد. البته باید توجه داشت که اصالت با جنبه معنوی و عبادت‌الله است و جنبه مادی در خدمت جنبه معنوی است. برای مثال، اگر می‌فرماید نزدیک است که فقر به کفر بینجامد، نه از آن رو است که فقر، انسان را از لذات مادی محروم می‌کند و این لذت‌ها اصالت دارند، بلکه به این دلیل است که فقر زمینه دوری از عبادت خداوند را در عموم افراد فراهم می‌کند. یعنی در نگاه اسلامی، فقر و ثروت اصالتی ندارد و ایمان و کفر اهمیت دارد. پس وقتی عمران و آبادی زمین را که خداوند از انسان‌ها طلب کرده است (هود/۶۱) در خدمت عبادت‌الله بدانیم، آنگاه هر نوع تغییری در طبیعت (جنبه مادی) را برای ایجاد فرهنگ (جنبه معنوی) پذیرا نیستیم، زیرا این دو جنبه مادی و معنوی، دو روی یک سکه هستند. یعنی آن نوع از عمران و آبادی و تغییر طبیعت، مورد پذیرش اسلام است که با عبادت‌الله همخوانی داشته باشد و مانع آن نشود، همانند تمدن‌های فاسدی که خداوند مثال‌شان را در قرآن ذکر کرده است. همچنین اگر جنبه معنوی مورد تأیید اسلام، به درستی رعایت شود، قطعاً به عمران و آبادی و بهره‌مندی از نعمات طبیعی الهی خواهد انجامید که البته استفاده از آن‌ها نیز در حد اعتدال است. پس اگر در جامعه‌ای جنبه مادی پیشرفت، یعنی توسعه دچار نقصان و کمبود یا اسراف و تبذیر شود، قطعاً هم بیانگر اختلال در بعد معنوی آن جامعه است و هم خود عامل گسترش آن اختلال معنوی خواهد شد.

با نگاهی به جامعه ایران در چند سده گذشته پی می‌بریم که در هر دو جنبه مادی و معنوی، خلل‌های فراوانی وجود دارد. البته اختلال‌های مادی به دلیل ملموس بودن و نیز مقایسه با جوامع توسعه‌یافته، اهمیت بیشتری یافته و بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. همان‌طور که بیان گردید، اختلال در بعد مادی، بیانگر اختلال در بعد معنایی است، زیرا نشانه‌ها و ظواهر، حکایت‌گر معانی هستند. در بررسی حاضر، معنایی برای ما مهم

است که در رابطه مستقیم با کار و تلاش در زندگی روزمره و توسعه مادی جامعه باشد. بنابراین، با مروری بر نظریه‌های مربوط به رابطه دین و توسعه و بررسی معانی درونی تصوف، در پی نمایاندن نقش دین تصوف‌زده در عدم پیشرفت مادی جامعه هستیم. مقصود ما از دین تصوف‌زده، دینی است که تحت تأثیر عرفان فرهنگی شده، قرار گرفته است. در این نگاه باید به تفاوت عرفان فردی، که در ادبیات دینی مان موجود است، با عرفان فرهنگی شده توجه داشت که در آن حفظ مراتب افراد رعایت نشده و در نتیجه، معانی عالی از عمق خود خالی شده و فقط به پوسته‌ای مخرب برای پیشرفت جامعه تبدیل گشته‌اند.

«بررسی تأثیر فرهنگ و نهادهای اجتماعی در توسعه اقتصادی، از چند جنبه مهم است، اولاً، توسعه اقتصادی در نتیجه فعالیت اقتصادی افراد حاصل می‌شود. دوم اینکه، فرهنگ و عوامل اجتماعی در تحریک مردم به کار و فعالیت، نفوذ و تأثیر عمیقی دارد. سوم اینکه، نهادهای اجتماعی، تجربیات شخصی و اصول فلسفی که همه تابع فرهنگ است، در تشکیل شخصیت و چگونگی رفتار افراد و طرز اداره بنگاه‌های تولیدی مؤثر است» (اقتداری، ۱۳۴۳، ۸۱-۸۰).

#### ۱-۲. پیشینه

بحث رابطه میان دین و توسعه اقتصادی، بحث تازه‌ای نیست. توماس آکوئیناس<sup>۱</sup>، در قرن سیزدهم، به طور مفصل رابطه میان دین و مالیه عمومی را مورد بررسی قرار داد. شماری از نویسندگان، دیدگاه‌های مطرح شده توسط آکوئیناس را برای کاهش فقر در دنیای کنونی مفید دانسته‌اند. عمده پژوهشگران معتقدند دین همواره نقش عمده‌ای در روند پیشرفت زندگی اقتصادی بشر داشته است. آدام اسمیت<sup>۲</sup> (۱۷۷۶) در کتاب معروف خود با نام ثروت ملل<sup>۳</sup>، بیان کرده است که یکی از مهم‌ترین مساعده‌های دین به روند توسعه اقتصادی، پافشاری آن در باور اخلاقی و قلبی به خدا و ارزش‌های مبتنی بر صداقت و شرافت انسانی است. در این حال، تلاش و هزینه کمتری برای اطمینان یافتن از صداقت اخلاقی یک فرد یا یک شرکت صرف خواهد شد. چیزی که اقتصاددانان از آن با نام اعتبار یاد می‌کنند و فرضاً در هنگام قرض دادن پول به فردی ناشناس اهمیت می‌یابد (میرترابی، ۱۳۹۰، ۴۳). اریک فروم<sup>۴</sup> مذهب را به مؤنث و مذکر تقسیم کرده است. به اعتقاد وی، مذاهب یهود و پروتستان، مذکرند، زیرا بر عشق پدری تکیه می‌کنند، عشقی که در آن قدرت، عمل را می‌جوید، در حالی که کاتولیک، مذهبی مؤنث است، بدین گونه که بیشتر احساساتی است تا عملی. مذاهب مذکر، رستگاری از طریق کار را توصیه

می‌کنند. کار، تلاش بیشتر و ثروت بیشتر، مورد مدح این مذهب است، در حالی که در مذاهب مؤنث، رستگاری فقط در آن دنیا جستجو و قناعت و تسلیم در این دنیا ترویج می‌شود. مذهب نیز همراه سایر متغیرها مانند خانواده، طبقه، نژاد، و غیره در توسعه نقش ایفا می‌کند (ستاری فر، ۱۳۷۴، ۲۳۱). این تأثیر باورهای دینی در سطح یک اجتماع، به تقویت میان افراد کمک می‌کند و در ضمن، رویه‌هایی را برای مجازات افراد مختلف در فعالیت‌های اقتصادی در بردارد. برآیند این آثار را می‌توان در کاهش ابهام در فعالیت‌های اقتصادی و ارتقای کارآمدی مشاهده کرد (میرترابی، ۱۳۹۰، ۴۴-۴۳).

## ۲. چهارچوب نظری

در این قسمت، نظریه مکتب نوسازی و نظریه پردازان آن به عنوان چهارچوب نظری پژوهش حاضر بیان می‌گردد.

### ۲-۱. مکتب نوسازی

#### ۲-۱-۱. مکتب نوسازی و جامعه‌شناسی توسعه (رابطه مکتب نوسازی و نظریه‌های مذهب و توسعه)

دیدگاه نوسازی با در نظر گرفتن توسعه به عنوان فرآیندی درون‌زا در بخش عمده‌ای از تحلیل‌ها، که وجه جامعه‌شناختی بیشتری دارد، ریشه‌های آن را در ساخت‌ها و نهادهای جوامع و تحولات تدریجی آن‌ها جستجو می‌کند؛ تحولاتی که منشأ آن را در تأثیر نهادهای مختلف در طول زمان و نتایج ناخواسته تمهیدات نهادی می‌داند (رجب‌زاده، ۱۳۷۸: ۹۳). نظریه‌های مذکور توسط جامعه‌شناسانی ساخته و پرداخته شده است که واحد تحلیل در پژوهش‌های آن‌ها، نهادهای اجتماعی است (حریری اکبری، ۱۳۷۸: ۵۰). با در نظر گرفتن اجتماعات به عنوان واحد تحلیل در دیدگاه نوسازی، هنگامی که با توسعه به عنوان تغییری ساختاری برخورد می‌شود، توسعه فرآیندی است که نتیجه تحولات تدریجی نهادهاست و با این تغییرات تبیین می‌شود (رجب‌زاده، ۱۳۷۸، ۹۳). این گروه از نظریه‌پردازان، ایجاد رشد و توسعه نهادهای جامعه را محور بحث و بررسی خود قرار می‌دهند. این عده به دو دسته تقسیم می‌شوند: نظریه‌پردازانی که عامل اساسی پویا شدن و توسعه را در نهادهای فرهنگی و نظام ارزشی جامعه دانسته‌اند و نظریه‌پردازانی که این نقش اساسی را در سایر نهادهای اجتماعی یافته‌اند (حریری اکبری، ۱۳۷۸، ۵۰). آبراهام<sup>۵</sup> الگوهای نوسازی را بر اساس تأکید مطالعات نوسازی بر یکی از عوامل عناصر ساختی، عوامل فرهنگی، ویژگی‌های روانشناختی، فرآیندهای اجتماعی یا ترکیبی

از این‌ها، به پنج دسته الگوی ساختی<sup>۶</sup>، الگوی فرهنگی<sup>۷</sup>، الگوی روانشناختی<sup>۸</sup>، الگوی ستیز<sup>۹</sup>، و الگوی فرآیند<sup>۱۰</sup> تقسیم کرده است. در الگوی فرهنگی (که در پژوهش حاضر، مورد توجه است) اهمیت متغیرهای ساختی انکار نمی‌شود، اما ارزش‌های فرهنگی به عنوان پیش‌شرط دست‌یابی به نوسازی معرفی می‌گردد. طرفداران این الگو به پیروی از نظریه‌های ماکس وبر<sup>۱۱</sup>، سعی کرده‌اند مجموعه‌ای از ارزش‌های فرهنگی، را که برای نوسازی جوامع در حال توسعه ضروری است، مشخص کنند. به طور کلی، طرفداران این الگو بر این نکته تأکید دارند که ارزش‌های فرهنگی مذاهب شرقی، مهم‌ترین عامل بازدارنده نوسازی جوامع آنان است (افروغ، ۱۳۷۹، ۸۲-۸۱).

## ۲-۱-۲. نظریه پردازان مکتب نوسازی

### ۲-۱-۲-۱. ماکس وبر

وبر به باورها و گرایش‌های دینی، به لحاظ روش ویژه خود در مطالعات جامعه‌شناسی، توجه ویژه‌ای دارد. رفتار یا به عبارت بهتر کنش اجتماعی<sup>۱۲</sup> از نظر وی، کنشی توأم با تفهم و تفسیر است. کنشگر بایستی از آنچه انجام می‌دهد، درک و تفهم داشته باشد (میرترابی، ۱۳۹۰، ۴۶). نظر ماکس وبر این است که روح سرمایه‌داری و روح مذهبی پروتستانی، تناسبی معنادار با هم دارند. خلاصه این نظر، بدون توجه به حشو و زوائد آن، این است که روحیه موجود در نوع معینی از مذهب پروتستان، چنان است که در قبال فعالیت اقتصادی، همان حالتی را دارد که سرمایه‌داری از خود نشان می‌دهد. یعنی یک جهان‌بینی معین و سبک خاصی از فعالیت اقتصادی، با یکدیگر پیوندی معنوی دارند (فیاض، ۱۳۸۸، ۲۹-۳۰). وبر پویایی شیوه تولید «سرمایه‌داری» را با ویژگی کار و خویش‌ن‌داری برگرفته از دین مرتبط و آنان را در حالت تبادلی با یکدیگر قرار می‌داد (استونز، ۱۳۷۹، ۵۹).

اخلاق پروتستانی، سرچشمه مذهبی «روح» یا فرهنگ سرمایه‌داری را می‌کاود. به اعتقاد وبر، سرمایه‌داری مدرن، بدون ایستارهای روان‌شناختی خاص شکل نگرفته است. برای اینکه افراد خطر سرمایه‌گذاری لازم برای راه‌اندازی کسب و کار را بپذیرند، و کارکنان به انضباط تن دهند، این رفتارها باید معنادار و ارزشمند می‌شد. چرا کارآفرین باید در حال حاضر برای سودی نامطمئن در آینده سخت کار کند و از خودگذشتگی نشان دهد؟ البته به محض استقرار سرمایه‌داری، کارآفرین‌ها ناچار خواهند شد به گردآوری و انباشت ثروت پردازند و سود حاصله را مجدداً سرمایه‌گذاری کنند تا قادر به رقابت باشند. در هر حال، در مراحل اولیه رشد سرمایه‌داری، هیچ سازوکار بازاری وجود نداشت که رفتارهای

خطرپذیری و از خودگذشتگی را تحمیل کند. وبر می‌خواست بفهمد چرا بعضی کارآفرین شدند (سیدمن<sup>۱۳</sup>، ۱۳۸۶، ۷۳).

غالباً گفته شده که وبر کوشیده است مادی‌گرایی تاریخی را رد کند و به جای آنکه ادیان را نوعی روبنا در جامعه‌ای بداند که زیربنای آن مثلاً در روابط تولیدی تشکیل شده، به دنبال تبیین رفتار اقتصادی از طریق ادیان بوده است. اما در واقع، اندیشه وبر چیز دیگری است. او خواسته است اثبات کند که رفتار آدمیان در جوامع گوناگون، فقط وقتی فهمیدنی است که در چارچوب دریافت کلی آنان از هستی قرار داده شود. اصول جزمی، دینی و تعابیر آن‌ها، جزئی از این جهان‌بینی است و برای درک رفتار افراد و گروه‌ها، به‌ویژه برای درک رفتار اقتصادی افراد و گروه‌ها، ناگزیر باید دین را نیز درک کرد. علاوه بر این، ماکس وبر خواسته است ثابت کند که دریافت‌های دینی عملاً از عناصر تعیین‌کننده رفتارهای اقتصادی‌اند، و در نتیجه، یکی از علل دگرگونی‌ها اقتصادی جوامع محسوب می‌شوند (آرون<sup>۱۴</sup>، ۱۳۶۴، ۵۷۲).

وبر به بررسی نقش تسهیل‌کننده مذهب پروتستان (به‌ویژه فرقه‌ای که به کالونیسیم<sup>۱۵</sup> مشهور است) در ظهور سرمایه‌داری علاقه‌مند بود. در ضمن، ادیان دیگر در سراسر عالم (آیین کنفوسیوس<sup>۱۶</sup> در چین، آیین هندو<sup>۱۷</sup> در هند) مانع ظهور عقلایی شدن به‌طور عام، و سرمایه‌داری به‌طور خاص در آن ملت‌ها شدند (ریترز<sup>۱۸</sup>، ۱۳۸۹، ۷۵).

به اعتقاد وبر، خصلت بارز سنت یهودی-مسیحی، زهدی «این‌جهانی» است که موجب رواج فعالیت‌گرایی انجیلی (پروتستانی) و تلاش برای دگرگون کردن جهان شده است. برعکس، ادیان شرقی نظیر مذاهب کنفوسیوسی و تائوئیسم<sup>۱۹</sup> و آیین دینی هندو بر آن بوده‌اند که راه رستگاری «آن‌جهانی» چشم پوشیدن از این جهان، متابعت از سنت، و سیر و تأمل آدمیان در آفاق درونی است. وبر این تفاوت‌ها را در رشد نوسازی صنعتی در غرب دخیل می‌داند. با اینکه چین در قرون وسطی به لحاظ فناوری پیشرفته بود، ولی ارزش‌های دینی مورد اعتقاد، مانع ظهور نوآوری در حوزه‌های سرمایه‌گذاری صنعتی و بازرگانی و پویایی اجتماعی می‌شد که در اروپای همان عصر ملاحظه می‌گردید (اسمیت<sup>۲۰</sup>، ۱۳۸۳، ۳۵).

کالونیسیت‌ها به تقدیر اعتقاد داشتند، یعنی معتقد بودند رفتن آن‌ها به بهشت یا جهنم، از پیش تعیین شده است. هیچ راهی وجود نداشت که آنان بتوانند به طور مستقیم بر سرنوشت خود اثر بگذارند. با وجود این، برای آنان میسر بود که نشانه‌هایی مبنی بر نجات از دوزخ یا ورود به آن بیابند. یکی از نشانه‌های اصلی، رستگاری موفقیت در کار

و تجارت بود. بنابراین، کالونیست‌ها به موفقیت در کسب و کار عمیقاً علاقه‌مند بودند و این به معنای ایجاد کسب و کارهای بزرگ‌تر و پرسودتر بود. آنان در تعقیب گاه بی‌وقفه سود، با این واقعیت تسلی می‌یافتند که وظیفه اخلاقی‌شان این است که چنین رفتار کنند. این نظام برای آنان که در جست و جوی کسب ثروت بودند، فوق‌العاده اطمینان‌بخش بود (ریترز، ۱۳۸۹، ۷۵).

وبر مسیحیت را به مثابه دین رستگاری در نظر می‌گیرد که متضمن این عقیده است که اگر انسان‌ها اعتقادات دینی را بپذیرند و از اصول اخلاقی آن پیروی کنند، می‌توانند رستگار شوند. مفاهیم گناه و نجات از گناهکاری به مرحمت خداوند در اینجا اهمیت دارد. این مفاهیم نوعی تنش و پویایی عاطفی ایجاد می‌کند که اساساً در ادیان شرقی وجود ندارد. ادیان رستگاری یک جنبه انقلابی دارند. در حالی که ادیان شرق، نگرشی انفعالی به نظم موجود در درون مؤمن پرورش می‌دهند. مسیحیت متضمن مبارزه‌ای دایمی علیه گناه است و از این رو، می‌تواند علیه وضع موجود شورش برانگیزد. رهبران دینی - مانند عیسی - ظهور می‌کنند که اصول عقاید موجود را از نو به شیوه‌ای تفسیر می‌کنند که ساخت قدرت موجود را به رویارویی فرا می‌خواند (گیدنز<sup>۱</sup>، ۱۳۷۶، ۵۰۷-۵۰۶).

روح سرمایه‌داری چند مؤلفه دارد. مهم‌ترین مؤلفه از دید ما، جست‌وجوی عقلایی و نظام‌مند سود است. سایر ایده‌های مربوط به روح سرمایه‌داری، صرفه‌جویی، وقت‌شناسی، بی‌طرفی و تحصیل پول به مثابه هدفی فی‌نفسه مشروع را شامل می‌شود. از همه مهم‌تر، وظیفه افراد برای افزایش بی‌وقفه ثروت و موفقیت اقتصادی‌شان بود. روح سرمایه‌داری از حوزه جاه‌طلبی فردی برداشته شد و الزامی اخلاقی ایجاد کرد. قرابتی روشن میان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری وجود دارد و اولی به پیدایش دومی کمک کرد (ریترز، ۱۳۸۹، ۷۸).

## ۲-۱-۲-۱-۱. آیین کنفوسیوس، آیین هندو و سرمایه‌داری

بررسی مقایسه‌ای وبر درباره ادیان جهان - در چین، هند، یهودیت باستان، و مطالعه برنامه‌ریزی شده وی درباره اسلام که ناتمام باقی ماند- با این هدف انجام شد تا نشان دهد که چرا و چگونه، شرایط لازم برای ظهور طبیعی سرمایه‌داری نوین در محیط‌های متفاوت از محیط فرهنگ غرب وجود نداشته است. در این ادیان ترکیبی از تصوف و ریاضت، که جهان دیگر، بهشت یا نیروانا، در کانون توجه آن قرار داشت، به پیامدهای متفاوتی مربوط است که در تمدن آنان بروز کرد. در واقع، به اعتقاد وبر ریاضت و تصوف

به طور ریشه‌ای در تقابل با کاری قرار می‌گیرد که برای دستیابی به اهداف زندگی انجام می‌دهیم. بدین ترتیب، به عقیده وی، بین عملی که جهت آن به سمت دنیایی است که در آن زندگی می‌کنیم و عملی که جهت آن، به سمت جهانی خیالی در ورای تجربه و زمان انسانی است، تضاد اساسی و عمده‌ای وجود دارد. حداقل می‌توان گفت که پیامدهای این تفاوت جهت‌گیری‌ها، وسیع و دامنه‌دار است، زیرا همان‌گونه که بارها شاهد بودیم، بسط و گسترش صورت‌های غربی در سایر بافت‌ها - چه این صورت‌ها طرد گردد و چه از آنان تقلید شود - باعث ایجاد مناقشه و تضاد در همه سامان‌های سنتی می‌شود (استونز<sup>۲۲</sup>، ۱۳۷۹: ۶۱).

عناصر سرمایه‌داری در چین وجود داشت، اما چین فاقد بازار و سایر عناصر عقلایی سرمایه‌داری بود. چندین دلیل برای عدم رشد سرمایه‌داری در چین وجود داشت. دلیل اصلی، آیین کنفوسیوس و ویژگی‌های آن بود. آیین کنفوسیوس بر آموزش‌های ادبی به مثابه پیش‌نیازی برای دستیابی به مقامی اداری تأکید می‌کرد. انسان فرهیخته، در ادبیات اهمیت داشت. همچنین باهوش بودن و شوخ‌طبعی ارزشمند بود. کنفوسیوسی‌ها هر نوع کار را خوار می‌دانستند و آن را به زیردستان واگذار می‌کردند. اگرچه کنفوسیوسی‌ها برای ثروت ارزش قائل بودند، کار کردن برای آنان شایسته تلقی نمی‌شد. کنفوسیوسی‌ها به اقتصاد و فعالیت‌های اقتصادی نمی‌پرداختند. شرکت فعال در مؤسسه‌ای انتفاعی، به لحاظ اخلاقی غیرقابل اطمینان و دور از شأن نجیب‌زاده کنفوسیوسی دانسته می‌شد. علاوه بر آن، کنفوسیوسی‌ها به هیچ نوع تغییری، از جمله تغییر اقتصادی، علاقه‌مند نبودند. هدف یک کنفوسیوسی، حفظ وضع موجود بود. شاید از همه مهم‌تر، هیچ تنش میان آیین کنفوسیوسی و جهانی که آن‌ها در آن می‌زیستند، وجود نداشت. بنابراین، آن‌ها نیاز نداشتند که عملی برای حل آن انجام دهند. این امر در تضاد با کالونیسزم قرار دارد که در آن، تنش میان تقدیر و میل به دانستن سرنوشت فرد به این ایده انجامید که موفقیت در کسب و کار می‌تواند نشانه رستگاری و راه‌حلی برای این تنش باشد (ریتزر، ۱۳۸۹، ۷۹). وبر آیین هندو را دین «آن‌جهانی»<sup>۲۳</sup> نامیده است. این بدان معناست که عالی‌ترین ارزش‌های آن، بر گریز از رنج‌های دنیای مادی به سطح عالی‌تری از هستی معنوی تأکید می‌کند. احساسات مذهبی و انگیزش‌هایی که آیین هندو به وجود می‌آورد، معطوف به تسلط بر جهان مادی و شکل دادن به آن نیست. بر عکس، آیین هندو به واقعیت مادی همچون حجابی می‌نگرد که علایق حقیقی را که بشریت باید مورد توجه قرار دهد، پنهان می‌کند. آیین کنفوسیوس نیز مانع کوشش برای توسعه اقتصادی، به مفهومی که در



غرب درک می‌شود، گردیده است و به جای اینکه تسلط جدی بر جهان را تشویق کند، هماهنگی با آن را مورد تأکید قرار می‌دهد (گیدنز، ۱۳۷۶، ۵۰۶).

دغدغه عقل‌گرایی آیین کنفوسیوس، دغدغه سازگاری عقلایی با جهان بود نه سروری عقلایی بر آن. این آیین به دنبال صلح در طبیعت و فاقد هر نوع آموزه نجات بود. دین هندو و بودایی از دیدگاه وبر، ادیانی سنتی، مناسک‌گرا، و محافظه‌کار با باورهای جادویی هستند که هیچ اخلاق عقلایی و عملی در بر ندارند. در آموزه‌های اصلی در اخلاق اجتماعی یعنی در دارما و کارما است که اولی فرد را به انجام شغل و دومی به پذیرش کاستی سوق می‌دهد که در آن زاده شده است. در این دین‌ها، باور بر این است که به جز با ترک دنیا نمی‌توان به رستگاری رسید و این به معنی همه امیال، پیشه‌ها و درگیری‌های دنیوی است. در نگاه تائوئیستی، گرچه صوفی‌گری با رهبانیت این جهانی ترکیب می‌شود و حتی خواستار جاودانگی مادی است، اما این جاودانگی را فقط برای اندیشه‌های عارفانه و روشن‌اندیشی و اتحاد با مرجع الهی طلب می‌کند (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ۲۰۰-۱۹۹).

آیین هندو در هند نیز موانعی بر سر راه عقلایی شدن و سرمایه‌داری بود. برای مثال، پیروان این آیین معتقد بودند که مردم، درون طبقه یا کاستی متولد می‌شوند که به خاطر رفتارشان در زندگی قبلی، شایسته زیستن در این شرایط هستند. پیرو این آیین، به علت تبعیت وفادارانه از مناسک کاست، برای زندگی بعدی شایستگی کسب می‌کند. رستگاری بر اثر پیروی از قواعد، از روی ایمان به دست می‌آید. نوآوری، به‌ویژه در قلمرو اقتصادی، نمی‌تواند به کاستی بالاتر در زندگی بعدی بینجامد. فعالیت در این جهان مهم دانسته نمی‌شود، زیرا این جهان صرفاً منزلگاهی موقتی و مانعی برای طلب روحانی هندوهاست (ریترز، ۱۳۸۹، ۸۰).

## ۲-۱-۲-۲. مک کله‌کلند<sup>۲۴</sup>

فرضیه اصلی مک کله‌کلند بر اساس دیدگاه وبر این است که پروتستانتیسم<sup>۲۵</sup> می‌تواند توسط عوامل واسطه‌ای مانند نیاز به پیشرفت در سطح فردی، علت سرمایه‌داری باشد. این عوامل عبارت‌اند از (۱) ایستارهای مادر؛ (۲) آرزوی پسر برای پذیرش و انجام ایستارهای مادر (آزادارمکی، ۱۳۸۶: ۸۲). مک کله‌کلند در سال ۱۹۵۰ با در نظر گرفتن میزان مصرف برق به عنوان مهم‌ترین نشانه صنعتی شدن یک کشور و با توجه به تفاوت‌هایی که به لحاظ اقتصادی میان کشورها وجود داشت، نشان داد کشورهایی که پروتستان‌ها در آن اکثریت دارند، با کمی استثناء به لحاظ اقتصادی و فنی، پیشرفته‌تر از کشورهای

دارای اکثریت کاتولیک هستند. ناپ و گوردیچ در بررسی‌های خود نشان دادند که در آمریکا، مؤسسات آموزش عالی متعلق به پروتستان‌ها در مقایسه با همتایان کاتولیک خود، دانشمندان بیشتری تربیت کرده‌اند. مک کله‌لند با پژوهش‌های تجربی، رابطه نامعلوم ماکس وبر را به دست آورد و به این نتیجه رسید که با وجود نظریه وبر، با برنامه مناسب تعلیم و تربیت، می‌توانیم همان رسالت کاری را که ناشی از آیین پروتستانی است، در جوامع غیرپروتستانی به وجود آوریم (میرترابی، ۱۳۹۰، ۵۲-۵۱).

## ۲-۱-۲-۳. رابرت بلاه<sup>۲۶</sup>

رابرت بلاه از اندیشه وبر تأثیر پذیرفته و تحلیل‌های خود را مبتنی بر فرضیه‌های وبر بیان کرده است (بنیانیان، ۱۳۸۶، ۴۰). بلا در پژوهش‌های خود به بررسی این موضوع پرداخت که مذهب «توکوگاو»<sup>۲۷</sup> چه نقشی در توسعه اقتصادی سریع ژاپن داشته است؟ بلا در ادامه مسیر پژوهشی «وبر» به دنبال پاسخ به این پرسش بود که «آیا عامل مذهب نیز ممکن است در قضیه ژاپن تأثیر داشته باشد؟».

بلا در کتاب مذهب توکوگاو با تعریف جامعه صنعتی جدید به عنوان جامعه‌ای با ارزش‌های اقتصادی، عقلانیت ابزاری، عام‌گرایی، اکتسابی و اتکاء بر کار وبر در زمینه پروتستان‌تیسیم و تأثیر آن در بازتعریف و نهادی کردن ارزش‌های عام‌گرایانه و اکتسابی و نیز توجه به نقش مذهب بزرگ در تعریف مجدد ارزش‌های اصلی یک جامعه، به بررسی نقش مذهب توکوگاو در توسعه ژاپن پرداخت (رجب‌زاده، ۱۳۷۸، ۶۱).

بلا به بررسی مذهب ژاپنی، به دو برداشت اساسی دست یافته است. نخست، با وجود این واقعیت که مذاهب متعددی در ژاپن وجود دارند، می‌توان از مذهب ژاپنی به عنوان حقیقتی واحد سخن گفت. زیرا سنت‌های گوناگون مذهبی با نفوذ متقابل در یکدیگر، به شکل ترکیبی جدایی‌ناپذیر درآمده‌اند. بر اساس ملاحظه دیگر بلا، مذهب ژاپنی، نظام ارزشی اصلی را در جامعه تشکیل می‌داد (سو، ۱۳۷۸، ۵۱-۵۰). وی با محور قرار دادن اعتقادات مذهبی و نظام اخلاقی، به بررسی مجموعه قوانین و نظام اخلاقی طبقه نظامیان ژاپن (سامورایی‌ها) پرداخت و عواملی نظیر آنچه را که وبر در بررسی پروتستان‌ها یافته بود، پیدا کرد (بنیانیان، ۱۳۸۶، ۴۰).

بلا چگونه با دو برداشت یادشده به توضیح ارتباط میان مذهب و توسعه اقتصادی پرداخته است؟ وی سه نوع همبستگی میان آن دو را بیان کرده است:

(۱) تأثیر مستقیم و بی‌واسطه مذهب بر آیین‌ها و اخلاقیات اقتصادی

۲) تأثیر باواسطه مذهب بر اقتصاد از طریق عامل نهاد سیاسی

۳) تأثیر باواسطه مذهب از طریق نهاد خانواده (سو، ۱۳۷۸، ۵۲).

او نتیجه گرفت که زهدگرایی، ارج نهادن به دانش، یادگیری و پشتکار، صرفه‌جویی و دوری از اسراف، وظیفه‌شناسی و غیره، نه تنها بر قوانین اخلاقی سامورایی، بلکه بر کل نظام اخلاقی و ارزشی در اکثر بخش‌های جامعه ژاپن، طی دوره توکوگوا تأثیر گذاشته است (بنیانیان، ۱۳۸۶، ۴۰).

در مجموع، بر اساس یافته‌های بررسی بلا درباره مذهب توکوگوا، این مذهب به طور مستقیم یا غیرمستقیم از طریق نظام سیاسی و خانواده، تأثیر مطلوبی بر عقلانیت اقتصادی در ژاپن باقی گذاشته است (سو، ۱۳۷۸، ۵۵-۵۰).

#### ۲-۱-۲-۴. کلیفورد گیرتز<sup>۲۸</sup>

گیرتز بررسی رشد و توسعه اقتصادی در جاوه را بر مبنای کار وبر انجام داد. در این بررسی نیز معنویات و اخلاقیات و نظام‌های ارزشی، نه تنها در رابطه با انگیزه‌های روانی، بلکه مهم‌تر از آن در ارتباط با نهادهای اجتماعی و اقتصادی مورد توجه قرار گرفته است. به اعتقاد وی، منابع طبیعی، مهارت و کارایی نیروی کار، وجود واحدهای تولیدی نوین، و کثرت مدیریت صنعتی و بازرگانی کارآزموده، در ارزیابی نیروی‌های بالقوه و رشد و توسعه اهمیت دارند، اما ترکیب نهادی یا سازمانی جامعه در رابطه با عوامل مذکور است که زمینه رشد و توسعه را فراهم می‌کند. یعنی اگر نهادها و ترکیب آن‌ها مناسب توسعه نباشد، عوامل بالقوه کاری از پیش نمی‌برند. پس رشد و توسعه، بیش از هر چیز نیازمند ایجاد تحولات اساسی در ترکیب نهادی و نظام‌های ارزشی جامعه است (بنیانیان، ۱۳۸۶، ۴۱).

به اعتقاد گیرتز، منابع طبیعی موجود، مهارت و کارایی نیروی کار، وجود واحدهای تولیدی نوین، کثرت مدیریت صنعتی، بازرگانی کارآزموده و غیره، باید در ارزیابی نیروهای بالقوه رشد و توسعه اقتصادی جامعه مورد توجه باشد. اما ترکیب نهادی یا سازمانی موجود در جامعه است که در رابطه با عوامل یادشده، زمینه فعالیت و رشد و توسعه را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، در صورتی که نهادها و ترکیب آن‌ها، متناسب با اهداف و جهت‌گیری رشد و توسعه اقتصادی نباشد، منابع و عوامل بالقوه نیز نمی‌توانند کاری انجام دهند (حریری‌اکبری، ۱۳۷۸، ۵۱).

## ۲-۱-۲-۵. برنارد روزن<sup>۲۹</sup>

برنارد روزن (۱۹۵۹) در پژوهش‌های خود ملاحظه کرد که کاتولیک‌های آمریکا در مقایسه با پروتستان‌ها، تقدیرگراتر و بدبین‌تر هستند و در عین حال، توانایی کمتری برای پیش‌بینی و برنامه‌ریزی برای آینده دارند. با این حال، به اعتقاد وی، قواعدی که وبر درباره کالونیسیم مطرح کرده است، لزوماً در دنیای امروز، جاری نیست. با پیچیدگی فزاینده دنیای نوین، از تأثیر عوامل دینی بر رفتار اقتصادی افراد کاسته می‌شود و در عین حال، سایر عوامل مانند طبقه اجتماعی، گروه‌بندی قومی و ناحیه‌ای و غیره، نقش مهم‌تری در این حوزه می‌یابند (میرترابی، ۱۳۹۰، ۵۲).

## ۲-۱-۲-۶. موریشیما<sup>۳۰</sup>

موریشیما نیز در ادامه بررسی بلا درباره نقش مذهب در توسعه ژاپن، بر تأثیر آیین کنفوسیوس بر توسعه مستقل ژاپن تأکید کرده است. او مدعی است که در فقدان وفاداری، ملی‌گرایی و جمع‌گرایی که میراث آیین کنفوسیوس است، ژاپن با وجود اخذ دانش، صنعت و فناوری غربی، در لیبرالیسم، فردگرایی و انترناسیونالیسم غربی جذب می‌شد و از توسعه باز می‌ماند (رجب‌زاده، ۱۳۷۸: ۶۲).

## ۲-۱-۲-۷. رز<sup>۳۱</sup>

رز از پیروان نظریه وبر بود و در پژوهش خود بیان کرد که در هند ارزش‌های اصلی مذهب، نقش و وظیفه افراد، و تقدیرگرایی و ایمان به خرافات، مانع توسعه اقتصادی می‌شوند؛ زیرا فعالیت‌های این دنیایی و نوآوری را تقبیح می‌کنند و تقدیرگرایی را جزئی از نظم کنترل‌ناپذیر دنیا می‌دانند. ارزش‌های مذهبی هند، درست مانند کالونیسیم که کار سخت، پس‌انداز، سرمایه‌گذاری و اسراف را مذموم می‌داند، بر بی‌اعتبار دانستن باروری کشاورزی، تأمین نیازهای روزانه و جلوگیری از تجمع ثروت تأکید می‌کند (بنیانیان، ۱۳۸۶، ۴۱).

## ۲-۱-۲-۸. گورسکی<sup>۳۲</sup>

گورسکی (۲۰۰۵) نیز این پرسش را مطرح کرد که آیا نظریه وبر در برابر بررسی‌های دقیق‌تر تاریخی، تاب می‌آورد یا خیر. وی به سایر جنبه‌های جنبش اصلاح دینی که به توسعه اقتصادی یاری رساند، توجه کرده است. از جمله جنبه‌های مذکور، می‌توان مهاجرت پروتستان‌ها، اصلاحات در حوزه زمین‌داری، کاهش تعطیلات مذهبی و

شورش‌ها را بیان کرد که همگی بر عرضه نیروی کار و اقدامات دولت در کشورهای پروتستان تأثیر گذاشت (میرترابی، ۱۳۹۰، ۵۲).

## ۲-۱-۲-۹. دیویس<sup>۳۳</sup>

دیویس نیز در راستای مباحث وانگ درباره نقد پژوهش‌های سنتی نوسازی، رابطه پیچیده میان مذهب و توسعه را به طور عام و نقش مذهب ژاپنی در نوسازی این کشور را به طور خاص مورد بازبینی قرار داد. به اعتقاد دیویس، با پیدایش سرمایه‌داری، به جای یک نظام ارزشی مرکزی ممکن است چندین روحیه مختلف به وجود آید. دیویس معتقد است که اگر قرار باشد جامعه پیشرفته از روحیه‌های مختلفی تشکیل شود، لزومی ندارد این را بپذیریم که همه آن‌ها به یک شکل دنیوی می‌شوند. دیویس با انتقاد از نظریه وفاداری موریشیما بیان کرد که اگر اهمیت عادات و خصایص ملی تا این اندازه زیاد است، پس اهمیت نقش دولت، نظام بانکی، تعرفه‌ها، برنامه‌ریزی صنعتی و دستمزدها و پاداش‌ها چقدر است؟ علاوه بر این، دیویس تذکر داد که وفاداری نمی‌تواند در خلأ وجود داشته باشد، بلکه همواره در درون شبکه‌ای از تشویق‌ها، پاداش‌ها، حمایت‌های متقابل، فشارها و محدودیت‌ها قرار دارد. برای درک نیروی محرکه واقعی در جامعه ژاپن، این زیربنای مادی را نیز باید مورد توجه قرار داد.

## ۲-۱-۲-۹-۱. نظریه حصارها<sup>۳۴</sup>

موضوع بااهمیت از نظر دیویس این است که چگونه جوامع سنتی برای دفاع از خود در مقابل پیشرفت گسست‌آور ارزش‌های سرمایه‌داری، به برپایی حصارها می‌پردازند. آنچه جوامع سنتی را بیمناک می‌کند، پیشرفت و ترقی نیست، بلکه آنان از آشفتگی اجتماعی و فساد اخلاقی در هراسند که در نتیجه مبادله و تجارت آزاد پدید می‌آید. بدین ترتیب، الگوی حصارها، رویکرد جدیدی را برای بررسی رابطه میان مذهب و توسعه ارائه می‌کند. رویکرد فوق، به جای توجه به شیوه‌ها و طرق عبور یا پرش کارگزاران نوسازی از موانع، به دنبال ارائه تحلیلی از فعالیت‌های مدافعان مذهب سنتی است. به اعتقاد دیویس، در نسبت دادن قابلیت‌های نیروهای پیشتاز نوسازی به عوامل دفاعی جدید باید با احتیاط عمل کنیم (سو، ۱۳۷۸، ۷۵-۷۲).

بنوعزیزی نیز مانند دیویس، که به بررسی نقش مذهب در توسعه پرداخته است، اصولاً اعتقاد دارد که به جای خود، باید قدر و منزلت بیشتری برای سنت قائل گردید. بنو عزیزی به طور ویژه به بررسی یکی از برجسته‌ترین طغیان‌های تجدید حیات اسلامی، یعنی انقلاب سال‌های ۱۹۷۹-۱۹۷۷ در ایران می‌پردازد. اما تحلیل انقلاب ایران چه درس‌های آموزنده‌ای برای ما دارد؟ در درجه نخست، بنو عزیزی همچون دیویس معتقد است که نوسازی لزوماً به غیردینی شدن جامعه منجر نمی‌شود. دومین نکته مورد توجه بنو عزیزی این است که به ظاهر ویژگی‌های سنتی نقش‌آفرینان، مانعی در مسیر حرکت آن‌ها به وجود نیاورده است. در نتیجه ظاهراً آئین‌های سنتی نیز در یکپارچه کردن تقاضا برای تغییرات اجتماعی در یک جنبش، به همان اندازه عقاید جدید لائیک از کارایی برخوردارند. سوم اینکه، جنبش‌های مذهبی سنتی هم مورد استقبال کسانی واقع می‌شود که به طور گسترده در معرض نهادهای جدید قرار دارند و هم مورد توجه کسانی است که عناصر حاشیه‌ای اجتماع محسوب می‌شوند. در نهایت اینکه مشاهدات بنوعزیزی از سال ۱۹۷۹ بیانگر پیروزی یک عنصر سنت‌گرا و شکست همه گروه‌های دیگری بوده است که در ائتلاف انقلابی شرکت داشتند (سو، ۱۳۷۸، ۸۲-۷۹).

## ۲-۲. متغیرها و ارزش‌های فرهنگی عقب‌برنده

بعد از بررسی اجمالی مکتب نوسازی، اکنون به بررسی متغیرها و ارزش‌های فرهنگی عقب‌برنده ایرانیان می‌پردازیم. به طوری که با تهیه فهرست همه متغیرها و ارزش‌های فرهنگی عقب‌برنده ایرانیان، و نیز باورهای متصوفه، به بررسی آن دسته از متغیرهای عقب‌برنده‌ای می‌پردازیم که برخاسته از جهان متصوفه است.

چنانچه بخواهیم تعدادی از عوامل و متغیرهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی را بیان کنیم که به تنهایی یا با کمک سایر شرایط در طول تاریخ تمدن، نقش عقب‌برنده یا پیش‌برنده‌ای داشتند، می‌توانیم آن‌ها را در حوزه قلمرو فرهنگی، اجتماعی، و اقتصادی در دو جنبه پیش‌برنده و عقب‌برنده طبقه‌بندی کنیم (ستاری‌فر، ۱۳۷۴، ۱۰۰-۹۹).

متغیرهای و ارزش‌های فرهنگی عقب برنده

جمود فکری و عقلی	ایستایی مذهب	رسوم و سنن بسته
قشری گری	جهان بینی بسته	تعصبات غیر منطقی
رکود تفکر و تفکر بسته	جهان بینی انحرافی	عدم دلبستگی به دانش
اعتقاد به سحر، جادو و اشاعه جهل	جهان بینی التقاطی	انحطاط و کنترل هنر، شعر، موسیقی، ...
اعتقاد به تغییر ناپذیر بودن سنن جامعه	مدح آخرت	رفتارهای دیکتاتوری و استبدادی فردی
بی تفاوتی	مذمت دنیا و ترویج قناعت به داشته‌ها	رفتارهای دیکتاتوری و استبداد خانوادگی
بحث و جدل‌های بیهوده	تسلیم بودن به سرنوشت اجتماعی خود	رفتارهای دیکتاتوری و استبداد جمعی
توقف مباحث علمی	مذهب در مقابل علم و ضدیت با آن	وجود زبان و خط‌های مختلف در جامعه
مشغولیات ذهنی غیر کلامی بین مردم و حکام	مذهب علیه نوآوری	فرهنگ طبقاتی و اشرافی
رواج بحث‌های کلامی مجرد از زمان و مکان	مذهب در کنار جادو و سحر	فرهنگ تزویر و ریا، تملق، دروغ‌گویی، اختلاس و دزدی
نقل به جای تفکر و علم و عقل	محدود شدن مذهب به قشریات و احکام عبادی صرف	اعتماد به نفس نداشتن
مخالفت مطلق با فرهنگ بیگانه یا تسلیم و خودباختگی کامل در برابر آن	مذهب و توجیه ایدی دادن به فقر	لجام گسیختگی و بی‌قیدی، بی‌بندوباری، فسق و فجور
تحقیق مضبوط و بسته	تحمیلی بودن مذهب	ساده لوح بودن مردم
فاصله گرفتن علم هنر از مردم	کشمکش و جدال دینی بین مردم	روحیه تفرقه و تفرقه‌جویی در جامعه
	فساد کلیسا و روحانیون	بی‌تفاوتی به حیات معنوی جامعه
	فروریزی پایه و اساس اخلاقیات فردی، خانوادگی و اجتماعی	بی‌ارزشی وقت و اتلاف آن
		تجمل پرستی
		خوش گذرانی زیاد
		ناسازگاری در برداشت‌های دینی و ملی

منبع: ستاری فر (۱۳۷۴: ۱۰۲-۱۰۱)

## ۲-۳. باورهای تصوف

### ۲-۳-۱. جبرگرایی

از دیدگاه تقدیرگرایان، همه رویدادها منشأ الهی، پیش‌بینی‌ناپذیر و تغییرناپذیری دارند. هر اتفاقی که رخ می‌دهد، خواست خداست (کرباسیان، ۱۳۸۸، ۱۷۴). صوفیان متمایل به جبر هستند و در جهان‌بینی آنان، چنانکه باید، اختیار نیست و با سلب اختیار از خود و عقیده به «هر چه پیش آید، خوش آید» و اینکه خدا حکیم است و هیچ کار او، خالی از حکمت نیست و «لیس فی الامکان ابداع مما کان» بسیاری از مشکلات را حل می‌کنند. در این مورد اغلب از قرآن و احادیث استشهد می‌کنند که عزت و ذلت در ید قدرت حق است. تا او نخواهد، برگی از درخت نمی‌افتد. هدایت و ضلالت از اوست. به اعتقاد عین‌القضاه همدانی «چنانکه سوختن را به آتش بسته‌اند، آزادی را به انسان بسته‌اند». ابراهیم ادهم گفت در بادیه می‌رفتم و بسیار پریشان و متفکر بودم؛ ناگهان صدایی شنیدم که گفت «یا ابراهیم اعلمانت عبد فاسترح». در هر صورت این طرز تفکر به عرفا آرامش می‌بخشد و همه چیز را از ناحیه حق می‌بینند و بسیاری از مشکلات کلامی و فلسفی، مانند تجسید در مسیحیت و آیات مشابه در اسلام را با همین نظر حل می‌کنند. به زعم آنان، در آفرینش شری وجود ندارد و هیچ موجودی خالی از حکمت نیست (انصاری، ۱۳۸۲، ۷۷-۷۶).

به اعتقاد برخی، نفی تاریخی خردگرایی و برخورد عقلایی ایران با مسائل و مشکلات اجتماعی، به صورت خصلت بارزی در فرهنگ ایرانی درآمده است. پس ایرانی که طالب توسعه است، به شهادت تاریخ، خود قضا و قدری است و به تقدیر و سرنوشت ازلی، اعتقاد دارد. مسلماً ایرانی با چنین منشی، اگر صحت داشته باشد، هرگز به توسعه دست نخواهد یافت. در آئین کالونیسم، اعتقاد به مقدرات الهی از قبل تعیین شده، در قالب «رسالت فردی» نقش بسیار سازنده‌ای در تشویق مردم به کار و کوشش دارد. در حالی که نتیجه اعتقاد به قضا و قدر و تقدیر و سرنوشت، هنگامی که در شعار «هر آن کس که دندان دهد، نان دهد» عینیت می‌یابد، برای ما ایرانیان، جز افزایش جمعیت و فشار بر منابع ملی و کاهش درآمد سرانه و گسترش فقر عمومی، چیز دیگری به ارمغان نیاورده است (کرباسیان، ۱۳۷۵، ۷۱).



## ۲-۳-۲. زهد

در مصباح‌الهدایه بیان شده است که «مراد از زهد، صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از آن و مقام زهد ثالث، مقام توبت و ورع است ... گروهی گفته‌اند زهد اندر حرام، واجب بود و اندر حلال، فضیلت. و بنا بر تعریف خواجه عبدالله، زهد ترک و اسقاط رغبت در هر چیزی است به طور کلی...» (سجادی، ۱۳۸۰، ۲۳-۲۲).

به طور کلی، می‌توان گفت زهدی که مسلمانان را به تصوف کشانید، تا حدی از تعالیم قرآن و سنت پیامبر (ص) مأخوذ بود. زیرا پیامبر با توجه به رسالتش در نشر و ترویج اسلام و دعوت خلق به آن، سیرتی شبیه اهل زهد و ریاضت داشت. بر اساس متون تاریخی، سیرت و روش پیامبر اسلام (ص) در مکه تا حدی همانند سیرت اهل زهد بود. بدین صورت که گاهی غرق در خلوت و تفکر و گاهی غرق در عبادت و انقطاع از خلق می‌شد. اما در مدینه با آنکه از عبادت و تفکرش کاسته نشد، به امور معیشتی مسلمانان توجه تام داشت و آن‌ها را از ریاضت و گرایش به رهبانیت منع می‌کرد. چنانچه به نهی عثمان بن مظعون پرداخت که قصد ترک زن و فرزند و گرایش به سیر و سفر داشت. همچنین به نهی عبدالله بن عمرو بن عاص پرداخت که قصد داشت در کل سال روزه بگیرد (زرین‌کوب، ۱۳۵۷، ۱۶-۱۳).

آنچه با زمینه‌های فکری، زیربناها و نیازهای توسعه‌ای در تضاد است، نفی کردن جهان مادی و طرد زندگانی اجتماعی توسط صوفیان است. هنگامی که انسان صوفی، مادی‌گری را نفی می‌کند، از واقعیات جهان مادی و کار و خلاقیت اجتناب می‌کند (کرباسیان، ۱۳۸۸، ۱۶۸).

## ۲-۳-۳. فقر

باب چهل و یکم از ترجمه رساله قشیریه درباره فقر است و در آن بیان شده است «درویشی شعار اولیا بود و پیرایه اصفیا و اختیار حق سبحانه و تعالی خواصگان خویش را از اتقیا و انبیا علیهم السلام، و درویشان گزیدگان خدایند از بندگان او و موضع رازهای او ... و درویشان صابر، هم‌نشینان خدای باشند در قیامت، و چنین خبر آمده است از رسول صلی الله علیه و [آله] سلم» (سجادی، ۱۳۸۰، ۲۴).

داشتن اشتیاق و شوق محبت و محبت ورزیدن صوفی به همه موجودات عالم و تهذیب نفس وی، همه از صفات بسیار نیکوی انسانی است، لکن در فرآیند توسعه، نفی زندگانی و ترک شغل و مبدل شدن به انگلی که از دسترنج دیگران ارتزاق می‌کند، ضدارزش است

و با پیش‌نیازهای توسعه‌سنجی ندارد. صوفیان، بیکاری را سر فرود نیاوردن به دنیای دون تعبیر می‌کنند. آن‌ها تکدی‌گری را ریاضت کشیدن برای کشتن من و خودخواهی قلمداد می‌کنند و از این کار خوشحال‌اند. آن‌ها بی‌زنی را چشم‌پوشی از لذات دنیا دانسته‌اند (کرباسیان، ۱۳۸۸، ۱۷۱-۱۷۰).

### ۲-۳-۴. توکل

نظر صوفیه درباره توکل متفاوت است. برخی توکل را با جهد و کوشش و توجه به اسباب، منافعی نمی‌دانند و جمعی دیگر، توکل را ترک همه اسباب و صرف‌نظر کردن از کسب و کار پنداشته‌اند و حتی مراجعه به طیب و مصرف دارو را در هنگام بیماری، خلاف توکل می‌دانند. اما بیشتر صوفیه، طرفدار نظر نخستین‌اند (سجادی، ۱۳۸۰، ۲۷).

«به اعتقاد سهل، نشان توکل سه چیز است: آنکه سؤال نکند و چون پدیدار آید، باز نزند، و چون فراگیرد ذخیره نکند؛ و گوید اول مقام اندر توکل، آن است که پیش قدرت چنان باشی که مرده پیش مرده شوی، چنانکه خواهد می‌گرداند، مرده هیچ ارادت و تدبیر حرکت نباشد» (سجادی، ۱۳۸۰، ۲۷).

قدمای صوفیه تا حدی در توکل مبالغه کرده‌اند که رعایت عادی‌ترین و ضروری‌ترین امور زندگی را مخالف توکل دانسته‌اند، به طوری که هیچ وقت در طلب غذا و لباس و پناهگاه نبوده و برای تسکین درد و معالجه بیماری، دارو به کار نبرده‌اند و فقر اختیاری، بیکاری و عدم پذیرش مسئولیت را توکل نامیده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ۲۷۸). با توجه به توکل، استفاده از فتوح در نظر صوفیه جایز است و فتوح روزی‌ها و ارزاق، بدون کسب و منت از خلق، برای صوفیه می‌رسد (سجادی، ۱۳۸۰، ۲۸).

### ۲-۳-۵. قناعت و رضا

رواج فکر قناعت و رضا و اندیشه توکل و تسلیم که بسیاری از شرقیان را به خاکساری و درویش‌نهادی سوق داده است تا حد زیادی، از مرده‌ریگ صوفیه محسوب می‌گردد (زرین‌کوب، ۱۳۵۳، ۳۳). عمید زنجانی (۱۳۶۶، ۲۳۷) در تعریف مقام رضا یعنی یکی از مقامات صوفیان بیان کرده است: «قناد گفت رضا سکونت اهل دل بر مسیر قضای الهی است و جنید گفت رضا دست شستن از اختیار در زندگی است و برای او زندگی در سختی و آسانی یکسان باشد».

## ۲-۳-۶. بی توجهی به درس رسمی

تجلی، سه قسم است: الف) ذاتی که شهود آن را «مشاهده» می‌گویند؛ ب) صفاتی، که شهود آن را «مکاشفه» می‌گویند؛ ج) افعالی که شهود آن را «محاضره» می‌گویند. خداوند متعال، نور آسمان‌ها و زمین است و دیده سر را یارای دیدن وی نیست، اما به وسیله نور یقین و ایمان، مشاهده حضرتش برای دل عارف واقعی، میسر است. با توجه به همین دانش باطنی و عین‌الیقین است که عرفا، علم رسمی را «سواد» و «حرف» و «علم ورق» می‌خوانند و از قیل و قال مدرسه، دلشان می‌گیرد و به کتاب‌شویی و کتاب‌سوزی می‌پردازند. ابوسعید گفت «کار تصوف در آغاز، شکستن دوات‌ها و پاره کردن دفترها و فراموش کردن دانش‌هاست». خواجه شیراز هم نظر بر دفتر را «کج‌دلی» دانسته و گفته است: «چون صبا مجموعه گل را به آب لطف شست / کج دلم خوان گر نظر بر صفحه دفتر کن»، و از این رو است که می‌گویند هر چه عالم می‌داند، عارف می‌بیند (انصاری، ۱۳۸۲، ۷۴-۷۵).

صوفیه نیز از زمان‌های بسیار قدیم، فقها و محدثان را با دیده تحقیر می‌نگریسته‌اند و آن‌ها را اهل ظاهر و خود را صاحب اسرار می‌دانسته‌اند و مدعی معرفت باطن و علم قلب بوده‌اند. این اختلاف بین صوفیه و فقها - چنان که جای دیگر نیز بیان شده است - از قدیم سبب شده است که صوفیه مکرر از جانب فقها تعقیب شود (زرین‌کوب، ۱۳۵۶، ۱۶۱). امام غزالی علم و حکمت را بوسید و در نظامیه بغداد باقی گذاشت یا در همان جا دفن کرد و به دنبال معرفت حقیقی رفت. وی می‌خواست رازهای جهان درون و اسرار دنیای برون را کشف کند، به مناره مسجد دمشق پناه برد، صوفی شد.... (تدین، ۱۳۸۷، ۳۰۳).

### ۳. نتیجه گیری

بعضی از دانشمندان و صاحب نظران توسعه، علل عقب ماندگی مردم ایران را در فرهنگ ایران زمین و عرفان ایرانی یعنی تصوف دانسته اند. این عده پاسخ خود را در نفوذ نسبتاً گسترده تعالیم تصوف، به عنوان جهان بینی بلند دوران ایرانی یافته اند. افرادی مانند احمد کسروی، ناصرالدین صاحب الزمانی، دکتر منوچهر تهرانی و غیره معتقدند که صوفی گری و گرایش های فکری همراه آن، مانند خراباتی گری، باطنی گری، جبری گری و غیره، در گذر زمان راه و رسم خرافی و جریان منحط و منحرف فکری به وجود آورده اند که از قرن دوم ظهور اسلام به بعد، برخی ذهنیت های منفی را به فرهنگ و جامعه ایرانی وارد کردند (کرباسیان، ۱۳۸۸، ۱۴۵). ترویج دنیاگریزی و غایت انگاری و فخرفروشی به فقر و در قالب اندیشه های عرفانی اسلامی، به طور عمده محصول دوره های شکست نظامی در برابر اقوام مهاجم و دوره معین انحطاط تمدن ایران است. دنیاگریزی، فقرگرایی و ریاضت جویی در فرهنگ ایران اسلامی، به طور عمده از زمان حمله مغول به مثابه واکنشی از سر ناامیدی در برابر فروپاشی تمدن ایرانی، به رویه نیرومندی در جامعه تبدیل گردید (موسوی خوزستانی، ۱۳۷۰، ۳۰). تفکر صوفی گری، کار و تلاش در امر معاش را، حتی به منظور تنازع بقاء فرد و خانواده، مطرود می داند. زیرا گفته می شود توجه به مادیات و امور دنیوی، صوفی سالک را از یاد و ذکر خدا باز می دارد. بدیهی است که از عدم توجه به کار و کوشش در معاش، بیکاری، فقر و تنگدستی حاصل می شود (کرباسیان، ۱۳۷۵، ۷۱). مقوله های دین، تمدن و توسعه، چه به لحاظ تاریخی و چه در شرایط متحول امروز، پیوندهای پیچیده ای با یکدیگر داشته اند و دارند (میرترابی، ۱۳۹۰، ۳۶)، اما از نکته مورد توجه ستاری فر (۱۳۷۴) نباید غافل شد. به اعتقاد وی:

«در مسائل پیرامون مذهب و نقش آن، باید به تفاوت ساختاری مذهب و کارکرد آن که می تواند تفاوتی بسیار یا اندک باشد، عنایت شود، چون امکان دارد ساختار یک مذهب، پیش برنده باشد، ولیکن کارکرد عقب برنده یا برعکس داشته باشد. همچنین باید به تفاوت شکل و محتوا نیز توجه شود. زیرا چنانچه فاصله بین این دو باشد، به عنوان مسئله تحریف مذهب مطرح خواهد شد و لازم است تفاوت علم به یک مذهب و دستورات آن، و ایمان و عمل به آن یا به تفاوت خصلت فرهنگی یک مذهب با خصلت ایدئولوژیکی آن توجه شود. زیرا هر کدام از اینها می توانند در توسعه، نقش پیش برنده یا عقب برنده ای ایفا کند» (۲۳۲). در این میان، آنچه بر پیچیدگی موضوع می افزاید، این است که در هر مقطع، ممکن است توصیه ها و آموزه های دینی به گونه ای خاص تفسیر و تعبیر شود

و عملکرد پیروان نیز با توجه به مجموعه‌ای از شرایط و متغیرهای واسط اجتماعی و تاریخی، دچار تغییر و تحول گردد (میرترابی، ۱۳۹۰، ۹۱).

با توجه به آنچه که درباره متغیرها و ارزش‌های فرهنگی عقب‌برنده در متن بیان گردید، باورهای ضدتوسعه‌ای متصوفه را اغلب می‌توان ذیل ایستایی مذهب ذکر کرد. به عبارت دیگر، باورهای متصوفه اعم از جبرگرایی، زهد، فقر، توکل، قناعت و رضا را می‌توان ذیل ایستایی مذهب دانست و بی‌توجهی به درس رسمی در ذیل جمود فکری و عقلی از سه نوع متغیر فرهنگی عقب‌برنده قرار می‌گیرد. البته باید توجه داشت که برخی از باورها مانند زهد، توکل و قناعت و رضا، از مفاهیم عالی دین اسلام هستند که در عرفان ناب معصومین (ع) و حکمت اسلامی متجلی شده‌اند. در واقع، کج‌فهمی برخی متصوفه و نیز فرایند فرهنگی شدن عرفان و عدم رعایت مراتب افراد در انتقال این مفاهیم سبب شده است تا از این معانی عمیق، جز پوسته‌ای سمی و مهلک برای پیشرفت جامعه ایران چیزی باقی نماند.

همچنین توجه به این نکته ضروری است که وقتی از عرفان فرهنگی شده سخن می‌گوییم، به این نکته توجه داریم که مقصودمان، وجه غالب عرفان و تصوف در فرهنگ است و مثال‌های نقضی که بیانگر رابطه مثبت برخی فرق متصوفه با کار و تلاش است، خللی در آن وجه غالب مشترک وارد نمی‌کند.

بر این اساس، تصوف به عنوان یکی از خرده‌فرهنگ‌هایی که در گذشته‌ای نه چندان دور در این کشور، فعالیت‌های رسمی و علنی داشته و برای خود از آداب و رسوم و مراسم و دیر و خانقاه برخوردار بوده است؛ امروزه با از بین رفتن مظاهر آن، باورها و معانی‌اش به جای مانده است و نفوذ عمیقی در دین و فرهنگ کشور دارد. معانی و باورهایی که هر کدام به تنهایی می‌تواند ملتی را از کار و تلاش باز دارد و در همه زمینه‌های اجتماعی از جمله توسعه، مانع حرکت متوازن و صحیح شود. از این رو، نیازمند خودآگاهی به این باورها هستیم تا از آفات این خرده‌فرهنگ در مسیر توسعه و سایر حوزه‌های مختلف اجتماع در امان باشیم.

1. Thomas Aquinas
2. Adam Smith
3. The Wealth of Nations
4. Erich Fromm
5. Abraham
6. Structural model
7. Cultural model
8. Psychological model
9. Anti model
10. Process model
11. Max Weber
12. Social Action
13. Seidman
14. Aron
15. Calvinism
16. Confucius
17. Hindu
18. Ritzer
19. Taoism
20. Smith
21. Gidens
22. Stones
23. Other- wordly religion
24. McClelland
25. Protestantism
26. Robert Bllah
27. Tokugawa
28. Clifford Geertz
29. Bernard Rosen
30. Morishima
31. Rose
32. Gorsky
33. Davis
34. Theory of Barricades
35. Banuazizi



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

- آرون، ریمون (۱۳۶۴)، مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۶)، جامعه شناسی توسعه (اصول و نظریه‌ها)، تهران: علم.
- استونز، راب (۱۳۷۹)، متفکران بزرگ جامعه شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: نشر مرکز.
- اسمیت، فیلیپ دانیل (۱۳۸۳)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- افروغ، عماد (۱۳۷۹)، چشم‌اندازی نظری به تحلیل طبقاتی و توسعه، تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش.
- اقتداری، علی محمد (۱۳۴۳)، توسعه اقتصادی کشورهای در حال توسعه: مسائل توسعه اقتصادی، سیاست توسعه اقتصادی، مبانی برنامه‌ریزی و مدیریت توسعه اقتصادی، تهران: دانشگاه تهران.
- انصاری، قاسم (۱۳۸۲)، مبانی عرفان و تصوف، تهران: دانشگاه پیام نور.
- بنیانیان، حسن (۱۳۸۶)، فرهنگ و توسعه: خط‌مشی‌گذاری برای تقویت فرهنگ توسعه در ایران، تهران: امیرکبیر.
- پازوکی، مهدی (۱۳۶۸)، بن‌بست توسعه در جهان سوم، تبریز: کیهان.
- تدین، عطاالله (۱۳۸۷)، جلوه‌های تصوف و عرفان در ایران و جهان، تهران: تهران.
- حریری اکبری، محمد (۱۳۷۸)، مدیریت توسعه، تهران: قطره.

- رجب زاده، احمد (۱۳۷۸)، **جامعه شناسی توسعه: بررسی تطبیقی - تاریخی ایران و ژاپن**، تهران: سلمان.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۹)، **مبانی نظریه جامعه شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن**، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: ثالث.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۶)، **ارزش میراث صوفیه**، تهران: امیر کبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷)، «تصوف و ایران باستانی»، **هنر و مردم**، بهار، شماره ۱۸۶، ۱۳-۶۱.
- ستاری‌فر، محمد (۱۳۷۴)، **درآمدی بر سرمایه و توسعه**، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- سجادی، ضیاءالدین (۱۳۸۰)، **مقدمه‌ای بر مبنای عرفان و تصوف**، تهران: سمت.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۶)، **کشاکش آراء در جامعه‌شناسی**، ترجمه هادی جلیلی. تهران: نی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۶)، **پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان**، تهران: امیر کبیر.
- فیاض، ابراهیم (۱۳۸۸)، **مردم شناسی دینی توسعه در ایران: دین، فرهنگ و توسعه در ایران**، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- کرباسیان، اکبر (۱۳۷۵)، «نقش مذهب در روند توسعه اقتصادی»، **گزارش مهر**، شماره ۶۸.
- کرباسیان، اکبر (۱۳۸۸)، **عقب ماندگی و توسعه**، تهران: نخل دانش.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶)، **جامعه شناسی**، ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نی.
- مهدوی کنی، محمد سعید (۱۳۸۷)، **دین و سبک زندگی؛ مطالعه موردی شرکت کنندگان در جلسات مذهبی**، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- میرترابی، سعید (۱۳۹۰)، **مسائل توسعه جهان اسلام**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- نراقی، یوسف (۱۳۷۰)، **توسعه و کشورهای توسعه نیافته: مطالعه تحلیلی از جنبه‌های نظری، تاریخی توسعه نیافتگی**، تهران: انتشار.
- موسوی خوزستانی، جواد (۱۳۷۰)، **کتاب توسعه (جلد ۷)**، تهران: توسعه.