

فردگرایی ایرانی و توسعه‌یافتگی

دکتر محمد امین - قانع‌ی راد

از: مرکز تحقیقات علمی کشور

آیا فردگرایی با توسعه‌یافتگی نسبتی الزامی دارد؟
واگر پاسخ این پرسش مثبت باشد در این نسبت،
فردگرایی را چگونه باید تعریف کرد؟ پاره‌ای از
اندیشمندان، ناکامی فراگرد توسعه در ایران را ناشی از
نبودن فردگرایی بعنوان يك ارزش اساسی فرهنگی
می‌دانند و این خلأ فرهنگی را با محتوای صوفیانه
فرهنگ ایرانی مرتبط تلقی می‌کنند. چنین دیدگاهی
رامی توان در قضایای زیر خلاصه کرد:^۱

۱- فردگرایی یکی از عناصر فرهنگی یا ارزشهای
اساسی توسعه‌یافتگی است؛

۲- اندیشه ایرانی که تصوّف از جهت تاریخی نقش
زیادی در شکل‌گیری و تکوین آن دارد، جایگاهی
برای مفهوم و ارزش فردگرا نیست؛

۳- اندیشه و فرهنگ این سرزمین به‌علت نبود
مفهوم فردگرا تاکنون توانایی ایجاد فرهنگ نوگرا و
متناسب با آن نظام اجتماعی-سیاسی پویانده و
توسعه‌یافته را نداشته است.

این مقاله، گرچه نقش تاریخی تصوّف در
شکل‌دهی به فرهنگ، اخلاقیات و مناسبات
اجتماعی-سیاسی این کشور و ناسازگاریهای آن با
مقولات توسعه‌آمیز پذیردولی مقدمات استدلال
مزبور را با احتیاط تلقی و استدلال متفاوتی ارائه
می‌کند:

۱- توسعه حاصل فردگرایی ناب نیست، بلکه
شیوه خاصی از اجتماعی شدن (socialization) و
میزان معینی از فرهنگ‌پذیری و ادغام افراد در
چارچوبهای اجتماعی از عناصر اساسی
توسعه‌یافتگی است. این شیوه اجتماعی شدن
گرچه برای فردیت ارزش قائل می‌شود و امکان
ابتکار، نوآوری، تمایز‌پذیری فردی و فاصله عاطفی با
سنت‌ها و شیوه‌های راهوار عمل و اندیشه را فراهم
می‌سازد، ولی در عین حال افراد در چنین فرهنگی
دارای آگاهی اجتماعی (social consciousness)
هستند و بر عضویت خود در جامعه و وسیع‌تر بطور
مستقیم یا با واسطه گروه‌های میانجی آگاهی دارند.
بنابراین، بعنوان عنصر اساسی توسعه، به جای
فردگرایی ناب می‌توان از فردگرایی اجتماعی سخن
گفت که انسان‌ها را در عین رهایی و بر خور داری از
آزادی فردی بطور اخلاقی و معنوی نسبت به ارزش‌ها و
هنجارهای مشترک، جامعه عمومی، علائق و منافع
مردم مقید می‌سازد. به عبارت دیگر، افراد در

فرهنگی تنفس می‌کنند که خود را وابسته به همدیگر،
با همدیگر و برای همدیگر احساس می‌کنند.

۲- اندیشه ایرانی مبتنی بر مبانی صوفیانه و عرفانی
تصویری فردگرایانه از انسان به دست می‌دهد و برای
مفهوم جامعه و فرهنگ مشترک ارزش چندانی قائل
نیست؛ بدین ترتیب برای رهایی، تهذیب و پرورش
شخصیت افراد، آنان را از جامعه دور می‌کند. انسان
عرفانی، انسان گسسته از جامعه (dissociative
man) است و سلوک وی از مرحله‌ای آغاز می‌شود که
جامعه‌افرومی گذار و دور پی‌رستگاری خویش
بر می‌آید. در تاریخ اندیشه ایران، داوطلب عضویت
در فرقه‌های صوفیانه و باطنی می‌بایست از مونهای
«گسسته از جامعه» را با موفقیت بگذراند.^۲ فرد
وابستگی خود را به گروه‌های طبیعی چون خانواده،
ملت و سرزمین انکار می‌کرد تا صلاحیت پیوستن به
فرقه و محفل را پیدا کند. گذراندن این آزمونها در واقع
نشان‌دهنده نوابستگی افراد به امور دنیوی بود.
ماهیت این آزمون‌ها نشان می‌دهد که افراد برای
پذیرش مفهوم باطنی دین باید مفهوم اخلاقی آنرا که در
بطن گروه‌بندیهای اجتماعی معنای باید کنار
بگذارند.

۳- اندیشه و فرهنگ مادر سایه نبود مفهوم درستی
از جامعه یا ملت توانایی پرورش انسان اجتماعی را
ندار یعنی شیوه‌ای از انتقال فرهنگی که در آن فرد
گرچه برای رسیدن به خویش از جامعه فاصله می‌گیرد
ولی هیچگاه آن را فرو نمی‌گذارد. فرد در این فرهنگ
جز در برابر خدا خود را مسئول نمی‌شناسد و چون از
برقراری ارتباط مستقیم با خدا ناتوان است، غالباً
سایه‌ای از او را در زمین ستایش می‌کند یا بر خویش
ارزشی فرو تراز و واقع می‌نهد و ندای سبحانی ما اعظم
شأنی! سرمی‌دهد. انا الحق گوئی و شطحیات
عارفانه، بازتابی از فردگرایی است آمیخته با
اندیشه‌های مذهبی.

تاریخ ایران و غرب هر دو مدتهاست به دوران
فردگرایی گام گذاشته‌اند. مسئله این است که این دو
شیوه مختلف فردگرایی چگونه شکل گرفته و چگونه
غرب توانسته است آن را با توسعه اجتماعی پیوند
دهد. دستکم از زمان حمله اسکندر، ایران عصر
جمع‌گرایی را پشت سر نهاد و به دوران فردگرایی وارد
شد. فردگرایی ایرانی تبلورها و جریانهای فرهنگی
گونگون را باعث گردید اما با مقتضیات توسعه

جهت گیریهای فرهنگی غرب و ایران را نمی توان با دو اصطلاح فردگرایی و جمع گرایی از هم متمایز ساخت؛ به عبارت دیگر، فرهنگ ایرانی را نمی توان جمع گرانه به معنای گروه گرایی collectivism و نه به معنای جامعه گرایی socialism دانست، همچنان که عناصر فرهنگ غرب نیز بر محور فردگرایی ناب و خالص (pure individualism) سامان نیافته است. تمایز فرهنگی را بیشتر باید بر اساس جهت گیریها و منظومه های معنایی مختلف دو نوع فردگرایی تبیین نمود. به بیان دیگر، فرهنگ مانیز فرهنگی فردگراست ولی از لحاظ ارزشهای وابسته و جهت گیری های آن متفاوت با فردگرایی غربی است. در اینجا منظور از فرهنگ ایرانی، جریان فکری- فرهنگی مستتر در متون و ادبیات عرفانی ماست که دستکم در طول چند سده مهمترین گرایش برگزیدگان و افراد فرهیخته در جامعه تعیین کرده است و افزون بر آن به علت تأثیر ژرف این ادبیات در ذهن ایرانی، در سطح گسترده ای اندیشه و عمل مردم عادی را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است.

ایرانی فردگرا خود را از بند هر تعلقی آزادی کند تا متعلق به خدا باشد یا خدا را برای خود بخواند. این فردگرایی خود را از سنتها، گفتمان جامعه، انتظارات مردم، ارزشهای اجتماعی، آداب فرهنگی و ارزشی زبان، از تعلق به خانواده، قبیله، ایالت و ملت رهایی کند تا تنها حامل حقیقت باشد و بار امانت نبرد، کرامت و دوستی خدای ابر دوش کشد. هر چند عارف به یک معنا از خود می گزید، ولی این گریزی است از «خویشتن از خود بیگانه» که حجاب هویت حقیقی فرد گشته است؛ عارف از «خویشتن دروغین» فاصله می گیرد تا «خود راستین» را باز یابد.

انسان فردگرای آرمانی غربی از سنتها فاصله می گیرد تا خود را معیار زندگی قرار دهد و فشار جامعه و تاریخ را کنار می زند تا خود را آدانه تصمیم بگیرد؛ برای خود هویتی آزاد و مستقل قائل است و اجازه نمی دهد تنها پاسخگوی بی زبان نیازهای جمعی باشد. انسان غربی برای خود هویت حقوقی قائل است و ادعا و دعوی دارد، در حالی که پیش تر تنها حامل حقوق الهی، حکومت و جامعه بود. شخصیت فردی نیز در ابر شخصیت های حقوقی همچون دولت، خانواده، جامعه بعنوان موجودی حقیقی دعوی خود

انسان عرفانی همه حقوق دولت، خانواده و جامعه را انکار می کند و حقوق را به توحید حقانی منحصر می سازد و تنها یک حق را بر همه سمیت می شناسد. عارف باز یچه دست نهادهای اجتماعی چون دولت، خانواده و تعلقات قومی و ملی نیست بنا بر این در برابر دعوی آنها می ایستد. سلوک عارفانه به یک معنا انکار همه دعوی نهادها و ساز مانهای اجتماعی است تا حقیقت مستتر شده خداوند آشکار شود و تجلی یابد. جهت گیریهای فردگرایی غربی و ایرانی با انکار سنت های جمعی و ارزشهای اجتماعی همسویی دارد ولی هنگامی که فردیت غربی خود را تسلیم خرد می کند و این را شیوه ای برای رسیدن به استقلال و خود فرمانی (autonomy) می داند، فردیت عارفانه ایرانی به خدا و اصل می شود و خود را تسلیم حقیقت می کند. این که در تصوف اسلامی، فرد در نهایت خود را باز بسته حقیقت می کند و بر من پیداری که «فر آورده و پرورده فرهنگ و محیط زندگی» است چیره می شود و خود را در خدا یا به تعبیری نفس کلی فانی می سازد به معنای ترك (من) و نفی فردیت نیست، بلکه همسانی فردیت با حقیقت است که اساساً جهت گیری هر نوع فردگرایی فرهنگی و هدفدار را تشکیل می دهد. بر خلاف فردگرایی لذت جو یانه که در برابر اراده، تمایلات و هوسها تسلیم می شود، فردگرایی فرهنگی در نهایت به حقیقت و کلیت گردن می نهد.

فرد غیر سنتی که خود را از سنتها، عادات، رسوم و اندیشه های آباء و اجدادی رهایی کند، سرانجام آزادی خود را که با آن همه زحمت و ریاضت یافته است، در پای خدا، قانون، خرد، حقیقت، علم، بشریت و گاه دولت قربانی می کند. تفاوت عرفان ایرانی و فردگرایی غربی، تفاوت خدا و قانون، یا حقیقت و علم است. اما این اهداف متفاوت دارای ویژگی کلیت (generality) و عمومیت (universality) می باشند و از این لحاظ با هم دیگر قابل مقایسه اند. حقیقت مذهبی، همچون یافته علمی دارای عمومیت و کلیت است و عام و خاص را در بر می گیرد و گستره وسیع و عمومی دارد.

هر چند فرهنگ غربی امروزه به حقیقت چهره ای متکثر بخشیده، در آن نسبت جای اطلاق را گرفته است و نظر گاههای متفاوت به رسمیت شناخته می شود، ولی در درون خویش از نوعی عمومیت و

○ پاره ای از اندیشمندان، ناکامی فراگرد توسعه در ایران را ناشی از نبود فردگرایی بعنوان یک ارزش اساسی فرهنگی می دانند و این خلاف فرهنگی را با محتوای صوفیانه فرهنگ ایرانی مرتبط تلقی می کنند.

○ جهت گیریهای فرهنگی
غرب و ایران را نمی توان با
دو اصطلاح فردگرایی و
جمع گرایی از هم متمایز
ساخت؛ فرهنگ ما نیز
فرهنگی فردگراست، اما از
لحاظ ارزشهای وابسته و
جهت گیریهای آن متفاوت
با فردگرایی غربی است.

کلیت برخوردار است. برخی از گونه های فردگرایی جدید می کوشد هر چه بیشتر به مفهوم فردیت ناب نزدیک شود ولی تحلیل جامعه شناختی آشکار می سازد که اینها بیشتر اشکال جدید ایدئولوژی است که واقعیت را گزینش می کند و در صورت در درون چارچوب های اجتماعی عمل می کند یعنی متکی بر ارزشهایی است که در هر حال فرد را وابسته نگه می دارد. واقعیت این است که در دوران نو، گونه های تازه ای از وابستگی فرد به جامعه پدید آمده، اما بنده نافع های افراد گسسته نشده است. از لحاظ ارتباط بین فردیت و جامعه، جزئیات و کلیت یا ارتباط نفس جزئی و نفس کلی، انسان جدید هنوز در چارچوب افلاطونی می اندیشد و از دیدگاه عرفانی نگاه می کند. اما در هر صورت چگونگی این ارتباط با شیوه مناسبات جزئیات و کلیت در دیدگاه انسان سنتی تفاوت دارد. در فرهنگ سنتی، جزئی در کلی ذوب شده است ولی در فرهنگ نوجویی خود را از کلی متمایز می سازد ولی آنکه یکسره خود را فرو گذارد به کلیتی دیگر می پیوندد. برای انسان، فردیت یک آرمان دور و یک ناکجا آباد است و هر بار صورت تازه ای از فردیت می آفریند، محتوای نافر دگر ایانه آن به تدریج آشکار می شود؛ اما سرانجام در همین سلوک طولانی است که انسان خود را می سازد.

فرضیه (پذیرفته نبودن مفهوم فرد در اندیشه ایرانی) مبنی بر عدم پرورش مفهوم فردیت در فرهنگ و عرفان شرقی، البته دارای زمینه های نظری متعددی است. دور کیم معتقد است در ادیان تو حیدی چون مسیحیت، فردگرایی معتدل یا ملایمی (moderate individualism) وجود دارد و جوامع مسیحی، نسبت به جوامع متقدم، نقش مهمتری برای افراد قائل می باشند. در چنین مذاهبی، خود کشی دارای ممنوعیت شرعی است. در مذاهب متعلق به جوامع ساده تر اندیشه وحدت وجود (pantheism) حاکم است. در باورهای وحدت وجودی جینیزم و بودیزم این ایده وجود دارد که واقعیتی که در فرد وجود دارد نسبت به سرشت او بیگانه و بیرون از ماهیت اوست و روحی که او را در بر گرفته از آن خودش نیست و بنابراین او فاقد وجود شخصی (personalexistence) است. دور کیم بین این باورهای دینی و شیوه هایی از خود کشی دگر خواهانه (altruistic suicide) رابطه می یابد. به نظر او باورهای مذهبی نتیجه و

حاصل محیط اجتماعی است، بیش از آنکه ایجاد کننده محیط اجتماعی باشد. جوهره وحدت وجود، انکار بنیادی فردیت (individuality) است و چنین مذهبی تنها در جامعه ای شکل می گیرد که در آن افراد واقعاً به حساب نمی آیند و خود را کاملاً در گروه گم می کنند. بنابراین وحدت وجود مذهبی از نظر دور کیم فقط نتیجه و بازتاب «سازمان وحدت وجودی جامعه» (pantheistic organization of society) است و همین سازمان اجتماعی است که در واقع با خود کشی دگر خواهانه ارتباط دارد. این سازمان اجتماعی که در آن برای فردیت و شخصیت انسانی جایگاهی وجود ندارد، به مردم ابتدایی تر تعلق دارد در حالی که در جوامع متمددن تر رابطه فرد و جامعه دچار تغییر می شود. به نظر دور کیم باورهای وحدت وجودی نشانه وابستگی شخصیت فردی به شخصیت جمعی است و در جوامع نو همان طور که شخصیت فردی آزادی می شود، چنین شیوه ای از خود کشی تداوم و گسترش خود را از دست می دهد. عرفان ایرانی نیز که «کشتن نفس» یکی از عناصر اساسی آن را تشکیل می دهد، ظاهر آبر اساس تحلیل دور کیم می تواند بعنوان تجلی مذهبی سازمان اجتماعی بهم پیوسته و منسجم که فردیت انسانها را در خود مستهلک می کند در نظر گرفته شود. کاسیرر در مورد مذهب بودایی می نویسد، بودیزم مذهب رهایی (religion of freedom) است، ولی نهرهایی فرد که رهایی از فرد را جستجو می کند. در بودیزم آنچه روح و شخصیت نامیده می شود، واقعاً نیست بلکه توهم است، توهمی که با تفکر تجربی خود درگیر آن هستیم و بنابراین به سختی می توان بر آن فائق آمد.^۴ نیکلسون در کتاب «اندیشه شخصیت در تصوف» (The Idea of Personality in Sufism) که بنام «تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا» ترجمه شده است می گوید: «مفهوم شخصیت نزد مسلمانان با آنچه نزد ماست متفاوت است. در اسلام، خداوند، و نه انسان، مقیاس همه چیز است. در اسلام جایی برای آنچه ما آن را مانیسیم می خوانیم وجود ندارد تا مستلزم ارزش یا کفایت فرد باشد. در اسلام، انسان کامل نمایشگر تجلی صورت الوهیت در انسان است و نه مثل اعلای انسانیت».^۵

گرچه مفهوم فرد، شخصیت و انسان در فرهنگ های مختلف با یکدیگر متفاوت است و

عرفان یا تصوف اسلامی نیز بر مفهوم متمایزی از فردیت تأکید دارد، اما نمی‌توان به شیوه‌ای کلی از پذیرفته نبودن مفهوم فرد در فرهنگ ماسخن گفت. فرد بعنوان یک مفهوم مستقل که واژه‌های جهت‌گیری فرهنگی - ارزشی نباشد، یک مفهوم میان‌تهی و ذهنی است. انواع مختلف فردگرایی دارای محتوای اخلاقی و ارزشی خاص خود می‌باشند و حتی شیوه‌های فردگرایی مبتنی بر عقلانیت‌ابزاری، نفع‌گرایی (utilitarianism) و لذت‌جویی (hedonism) نیز هر یک بار ارزشی (value-laden) معینی دارد.

مفهوم فرد که در غرب به توسعه فرهنگی - اجتماعی و سیاسی انجامیده مبتنی بر فردیت لذت‌جویانه یا عقل‌گرایی عملی نبوده است. دور کیم و وبر که مبانی نظری جامعه‌شناسی توسعه‌مدرنیت را پایه‌گذاری کرده‌اند، عنصر اساسی توسعه اجتماعی را فردگرایی بلکه الزام و تکلیف دانسته‌اند. پیش‌زمینه‌های فلسفی این دیدگاه‌ارمی توان در آراء کانت و هگل جستجو کرد. کانت، آزادی فردی را به عمومیت قانون پیوند می‌دهد. «از نظری: هستی ما مقصدی بر تر و بس شریف تر دارد، و خرد نه برای دست‌یافتن به سعادت بلکه برای رسیدن به آن مقصد است و آنست که باید برترین شرط شده شود و همه هدف‌های جزئی انسان تابع آن گردند». استقلال اراده از دید کانت الزام‌آور به رفتار بر پایه یک اصل عمومی یعنی قانون اخلاقی است که ارزش نامشروط دارد: «نه ترس و نه میل، بلکه فقط انگیزه احترام به قانون است که می‌تواند به یک کردار، ارزش اخلاقی بدهد... ارج انسانی دقیقاً در توانایی ساختن قانون عمومی است، اگر چه خود نیز تابع همان قانونی است که می‌سازد». از نظر کانت استقلال اراده همان آزادی است و اراده آزاد همان اراده‌ای است که به فرمان اخلاقی است و از تأثیر علت‌های دیگر همچون تمایلات و هوس‌ها رهایی باشد. هگل نیز تطابق هدف‌ها و مقاصد فردی با غایات همگانی را اخلاق می‌نامد. به نظری: «در اخلاق، خواست برای خود هیچ فرمانروایی نمی‌شناسد مگر خرد و وجدان خویش. من به عنوان موجودی خردمند به فرمانهایی که خود را بر حق نشناسم گردن نمی‌نهم. فقط آن چیزها که پذیرفته و وجدان من باشد، برای من قانون است». چنان‌که استیسی تعبیر می‌کند: «این همان حق ذهنی است که

سرچشمه اندیشه دموکراسی و نیز حق قضاوت شخصی است که اغلب اصل راهنمای مذهب پروتستان دانسته می‌شود». این حق ذهنی بوسیله حق عینی کامل می‌شود: «انسان چون دارای ذاتی معقول و پایان‌ناپذیر است باید خود سامان باشد و فرمان‌هیچ مقامی را خارج از خویش نپذیرد. او امر خانواده و کشور برای فرد جنبه خارجی دارد و متعلق به جنبه عینی اخلاق اجتماعی اند. ولی... این عینیت خود چیزی نیست مگر حاصل پیشرفتگی ذهن در جهان خارج و عین همانا ذهن است که به قالب عینی در آمده چندان که ذهن با فرمان‌داری از عین در واقع از خویشتن فرمان می‌برد. من با پیروی از او امر بر حق دولت فقط از نفس حقیقی خویش، یعنی از خودم همچون گوهری کلی، پیروی می‌کنم».^۸

برای دور کیم مشکل جامعه جدید نه مشکل فقدان فردیت بلکه مشکل اجتماعی شدن (socialization) است: سخن بر سر آنست که فرد تبدیل به عضو جامعه شود، و احترام به فرمان‌های اجتماعی، به ممنوعیت‌ها و به تکالیف که بدون آنها زندگی جمعی ناممکن است، در وجودی نقش بندد. از نظر دور کیم مشکل جامعه جدید فردگرایی یا رشدی سامان فردیت است: اشتباه‌های انسان‌سیری ناپذیرند، اگر اقتدار اخلاقی برای محدود کردن تمایلات وجود داشته باشد، آدیامان تا باید ناخشنود خواهند بود زیرا همواره می‌خواهند بیش از آنچه در توانایی آنان است به دست آورند.^۹ از دید دور کیم برای استقرار نظم اجتماعی حتماً وجود یک اقتدار که همگان بر تری‌اش را بپذیرند لازم است؛ این اقتدار است که باید حرا تعیین کند، زیرا فرداگر تحت فشار نیازهای خویش به حال خود رها شود هرگز نخواهد پذیرفت که حدی بر حقوق او وضع شود. به همین دلیل آرون نتیجه می‌گیرد که اندیشه دور کیم از این نظر گویی در حکم نوعی برداشت تلفیقی از نظریات انسان‌شناسانه‌ها بر و مفهوم وظیفه در اخلاق کانت است.^{۱۰} حق و تکلیف رانمی‌توان بعنوان دو مقوله متعارض در برابر هم قرار داد. از نظر دور کیم مفهوم پاتولوژیک و آنومیک فردیت بیش از اندازه سیری ناپذیر است و با تأکید فزاینده بر حقوق فردی، از جامعه طلبکاری می‌کند، در حالی که مفهوم فردیت در عین حال بر اساس پذیرش اقتدار اخلاقی جامعه و تن دادن به تکالیف اجتماعی شکل می‌گیرد. فرده‌مظهر

○ جهت‌گیری‌های فردگرایی غربی و ایرانی با انکار سنت‌های جمعی و ارزش‌های اجتماعی هم‌سویی دارد، ولی در حالی که فردیت غربی خود را تسلیم خرد می‌کند و آن را شیوه‌ای برای رسیدن به استقلال و خودفرمانی می‌داند، فردیت عارفانه ایرانی به خدا و اصل می‌شود و خود را تسلیم حقیقت می‌کند.

○ برخلاف فردگرایی لذت جویانه که در برابر اراده، تمایلات و هوسها تسلیم می‌شود، فردگرایی فرهنگی و هدفدار سرانجام به حقیقت و کلیت گردن می‌نهد.

اجتماع است: نه تنها در جوامع بدوی که فرد از قماش همگان است بلکه حتی در جامعه جدید که در آن هر کس می‌تواند و می‌خواهد بدلیل‌ترین موجودات باشد. حتی در جامعه‌ای که به هر کس اجازه آن را می‌دهد که خود، خویش باشد، سهم و جدان جمعی در وجدان‌های فردی مهم‌تر از آن است که ما معمولاً تصور می‌کنیم.^{۱۲} از نظر دور کیم جامعه جدید یک جامعه قرار دادی و حاصل توافق عقلانی و آزادانه افراد نیست. عنصر قرار دادی تنها یکی از مشتقات فرعی ساخت جامعه و حتی از مشتقات احوال و جدان جمعی در جامعه جدید است. گرچه در جوامع کهن، وجدان جمعی بزرگترین بخش وجدانهای فردی را در بر می‌گیرد و در جوامع تمایز یافته هر کس آزاد است در مقدار زیادی از اوضاع و احوال به دلخواه خویش بیندیشد، بخواند و عمل کند، با وجود این توسعه اجتماعی به معنای از هم گسیختن همبستگی اجتماعی و رهایی کامل وجدانهای فردی نیست بلکه به معنای پیدایش نوعی فردگرایی است که همچنان در سپهر علائق و آگاهیهای جمعی قرار می‌گیرد و توسط آنها حمایت می‌شود و گرچه از آنها فاصله می‌گیرد ولی هرگز جدا نمی‌شود. این است که می‌توان این نوع فردگرایی را «فردگرایی اجتماعی» نامید که با فردیتی که تن به الزام، تکلیف و اخلاق نمی‌دهد تعارض دارد. به نظر دور کیم، افراد در هر دو نوع جامعه بدوی و توسعه یافته، که در اولی تشابه یا همگونی وجدان‌ها و در دومی تقسیم کار منشأ و منبع زندگی اجتماعی است، اجتماعی شده‌اند. در جامعه تمایز یافته، فرد اجتماعی (socialized individual) با آنکه دارای چهره و فعالیت شخصی است که موجب جدایی وی از دیگران است، به همان اندازه که از آنها جدا می‌شود، بدانها و در نتیجه به جامعه‌ای وابسته است که از اتحاد همه آنها نشأت می‌گیرد. غیر خواهی (altruism) تنها زندگی اجتماعی را زینت نمی‌دهد بلکه مبنای اساسی این زندگی است: «افراد انسانی بی آنکه بایکدیگر کنار آیند، نمی‌توانند با هم زندگی کنند، و در نتیجه بی آنکه دست به فداکاریهای متقابل بزنند و بی آنکه قویاً و بطور مداوم بایکدیگر مربوط باشند، نمی‌توانند با هم زیست. هر جامعه‌ای یک جامعه اخلاقی است، حتی از برخی جهات این ویژگی در جامعه‌های سازمان یافته جدید پر مایه تر است».

فرد در جامعه جدید مجبور است با توجه به غایاتی که منحصر از آن خودش نیست عمل کند، امتیازاتی بدهد، مصالحه‌هایی بکند و منافعی را که مافوق منافع خود است در نظر بگیرد.^{۱۳} فرد باوری یا توجه به فردیت آدمی در غرب اثره مذهب پروتستان دانسته‌اند که در آن فرد محل و محمل خود باوری، اکمال و استقلال نفس به حساب می‌آید. اما ماکس وبر که بر نقش اندیشه‌های پروتستانیسم در توسعه جامعه بوروکراتیک، صنعتی و سرمایه‌داری نو تأکید دارد، استقلال و خودسامانی فرد را محور چنین اندیشه‌هایی نمی‌داند. از دید وبر توسعه اجتماعی حاصل توسعه فردگرایی نبوده، بلکه بر عکس مفهوم زاهدانه‌ای از جهان‌ورزی بوده و خود به توسعه نهادهای جدید انجامیده است. وبر گرچه توسعه نهادهای سرمایه‌داری جدید را بعنوان بخشی از فرایند توسعه عقلگرایی توضیح می‌دهد، ولی اتفاقاً در جستجوی کشف ریشه‌های ناعقلانی زندگی اجتماعی-اقتصادی جدید است. نظام سلوک پروتستان چیزی جز شیوه‌ای خاص از زهدگرایی مذهبی نبود که در آن فرد خود را فقط خدمتگزار قلمرو سلطنت خدای دانست و برای وی ایمان واقعی بیشتر قریب به مقصود بود تا خردشکاک و جستجوگر. زندگی زاهدانه کالونیست‌ها یکسره تحت تسلط هدف افزایش شکوه الهی در روی زمین قرار داشت.^{۱۴} یک پروتستان در فعالیت‌های شغلی اش خود را تسلیم ایده تکلیف و الزام کرده بود که در خدمت یک هدف متعالی، غیر فردی و ناخودخواهانه قرار داشت. به نظر وبر اگر منظور از «عقلانیت عملی» نگرشی باشد که جهان را آگاهانه بر حسب منافع دنیوی خود فردی می‌بیند و از زبانی می‌کند، چنین دیدگاهی بعنوان ویژگی افرادی که از عمل آزاد و دلخواهانه هواداری می‌کنند، زمینه مناسبی برای بنای ایده تکلیف و مناسبات اخلاقی لازم برای توسعه سرمایه‌داری نمی‌باشد.^{۱۵} به نظر وبر حتی نهادهای فردگرایانه دور آن نواز یک دیدگاه نافر دگرایانه بر خاسته است. بنابر این ریشه‌های فرهنگی توسعه جدید که در آن امکان بحث آزادیهای فردی پیدا شد، اتفاقاً نافر دگرایی بود. ایده شغل در پروتستانیسم همه تلاشهای فردی را به آرمانی متعالی معطوف می‌کرد و صبغه‌ای عرفانی-صوفیانه داشت، گرچه به تعبیر وبر این نوعی عرفان و هدف‌فعال و این جهانی است نه تصوف

در مقیاس اجتماعی-فرهنگی، سخن گفتن از ارزش مستقل فردیت معنادار دزیرا هر جامعه، فرهنگ و تمدن، به دلایل درونی خویش، بر ارزش فرد تأکید می کند. همیشه امور، اشیاء، پدیده‌ها و مقولات در درون چارچوبهای تمدنی و فرهنگی-اجتماعی معین ارزشگذاری می شوند و بعنوان مطلوب و نامطلوب، با ارزش و بی ارج، مهم و بی اهمیت ارزیابی می گردند. در این چارچوبها، هیچ مقوله‌ای نفسه‌با مستقل وجود ندارد و جامعه از طریق سلب فردیت، انزوا و خودسامانی مقولات به آنها معنا می بخشد. وقتی آنها را در یک بسترو وسیعتر معنا می کند به اموری دیگر ارتباط می دهد و آنها را با مقولات برای، بخاطر، بدلیل، زیر، چون و... مدلل می سازد و با علائق فرهنگی خود ارتباط می دهد، با ارزش بودن یا برعکس بی ارزشی آنها را نتیجه می گیرد. بنابراین تنها در یک مقیاس ایدئولوژیک یا فرهنگی معین می توان از ارزش فردیت سخن گفت. اگر چیزی به نام ارزش فلسفی یا علمی فردیت وجود دارد، در واقع تبیین فلسفی-علمی از یک ارزش اجتماعی-فرهنگی است. چنین تبیینی به معنای تلاش برای عقلانی کردن فرهنگ است که تنها می تواند بر بنیان پذیرش ارزشهای فرهنگی معین بعنوان پیش فرضهای فکری صورت گیرد و از لحاظ مقایسه همچون الهیات عقلانی است. ارزش مستقل فردیت در تمدن نو همچون یک اصل کلامی در حوزه کلام فرهنگی است یعنی ارزشی که می خواهد خود را همچون یک اصل عقلانی یا فلسفی آشکار سازد.

سخن گفتن از ارزش فی نفسه فرد یا فردیت خالص، تنها ارزش فلسفی و نظری دارد. به عبارت دیگر فردگرایی بعنوان تأکید بر استقلال فرد تنها یک مقوله نظری و فلسفی است و در واقعیت‌های اجتماعی همیشه این نهضت‌های اجتماعی-دینی بوده اند که ارزش فرد را طرح کرده به پیش برده اند. فردگرایی در تحقق اجتماعی خود مدیون مجموعه‌های وابسته فرهنگی، ارزشی، اجتماعی و دینی است. فردگرایی بعنوان یک مقوله فلسفی نیز با نظامهای جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی قرین و همراه بوده و در یک منظومه کلی معنا پیدا کرده است. اگر نهضت پروتستانیسم بر ارزش بی بدیل فرد تأکید کرد، در واقع از منظر یک نظام

اعتقادی-کلامی به انسان نگر است و معنایی خاص از رستگاری فردی ارائه داد. نه تنها در نهضت اصلاح دینی غرب، بلکه در همه جا، فردگرایی بعنوان یک گرایش روانشناختی-اجتماعی و یک ساختار فرهنگی حاکم بر رفتارها، اندیشه‌ها و جهت‌گیریهای اجتماعی-سیاسی، از دل نافر دگرایی یعنی از دل حرکت‌های مذهبی، جنبش‌های سیاسی، نهضت‌های اجتماعی و جریانهای انقلابی بیرون می آید. بنابراین جدا کردن مجموعه‌ای از قضایا از بطن گرایشها و واقعیت‌های حیاتی-اجتماعی تحت نام فردگرایی، تنها ارزش تحلیلی دارد. فردگرایی در جریان زنده خود همیشه از یک منظومه ارزشی-فرهنگی و وسیعتر تغذیه می کند و با آن در ارتباط است. بنابراین حتی اگر فردگرایی را یک عنصر اساسی توسعه فرهنگی بدانیم، تحقق آن را می بایست به شیوه‌هایی نافر دگر ایانه، یعنی اجتماعی و فرهنگی، جستجو کنیم. جستجوی مستقیم فردگرایی به گسترش عدم اجماع، گسیختگی اجتماعی، گرایشهای تفرق‌بخش، و در بهترین حالت به شکل گیری یک فرهنگ زیبایی‌شناسانه ذوقی و اشرافی می انجامد بدون اینکه آن دسته از تأثیرات مثبتی را که مفروض داشته‌ایم آشکار سازد. بنابراین فردگرایی از درجه مقوله «فی نفسه» (در خود) به ارزش و کفایت فرد نگاه نمی کند؛ زیرا مقوله در خود برای خود اساساً درجه نگاه یا نقطه نظر فیلسوفان است. فردگرایی بعنوان یک گرایش اجتماعی حاصل نگاه به انسان از درجه‌ای است که وی را در ارتباط با نظام ارزشی خاصی ارزش می بخشد یعنی دقیقاً وقتی فرد را وابسته به منظومه‌های متفاوتی می کند، وقتی ارزش فی نفسه وی را بازمی ستاند، وقتی او را معنا و تفسیر می کند و با مجموعه وسیعی از رویکردها، نظرات، نگرشها، شناختها و ارزشهای نافر دگر ایانه می نگرند و ارزیابی می کند و می فهمد.

چنان که هولتسون و ترنر یادآوری می کنند، جامعه‌شناسی مذهبی و بر مفهوم فرد در ادراک مذاهب آسیایی انکار نمی کند. البته فردگرایی آسیایی و فردگرایی غربی تفاوت‌هایی دارند که ناشی از تفاوت در زمینه‌های مذهبی مختلف می باشد. خود یا خویش (self) در فرهنگ آسیایی بر حسب تأمل و معرفت باطنی، بعنوان مجرای اساسی رستگاری، به جهان توجه می کند. خود آسیایی بعنوان یک عامل معرفتی،

○ انسان غیر سنتی که خود را از سنتها، عادات، رسوم و اندیشه‌های آباء و اجدادی رها می کند، سرانجام آزادی خود را که با آن همه زحمت و ریاضت یافته است، در پای خداوند، قانون، خرد، حقیقت، علم، بشریت و گاه دولت قربانی می کند.

فنا‌ی در خدا بوسیلهٔ تصرف جذبه‌وار معرفت (gno-sis) را جستجو می‌کند. در حالی که خود غربی بر اساس اراده و کنش شکل می‌گیرد و از طریق مجموعه‌ای از فعالیت‌های شخصی در پی استقلال (autonomy) است. انسان غربی از طریق فعالیت‌های شناختی و ارادی بر جهان تسلط می‌یابد ولی فرد آسیایی از طریق تأمل در باب حقیقت در جهان مستغرق می‌گردد.^{۱۶}

دو نوع فردگرایی متفاوت در دوزمینة فرهنگی ناهمگون به نتایج گوناگونی رسیده‌اند، اما نمی‌توان فردگرایی عرفانی را به علت تفاوت نتایج اجتماعی آن، با قبیله‌گرایی و بیوندهای جادویی و جمعی یکسان دانست. برخلاف آنچه فردگرایی ناب‌نمیده می‌شود، فردگرایی غربی و فردگرایی ایرانی، در متن مجموعه‌ای از ارزش‌های فرهنگی گوناگون قرار می‌گیرند و هر کدام نتایج، تبعات و معنای خاص خود را می‌یابند. فردگرایی پروتستانیسم در پی «تجلی بیرونی حقیقت» بود و به این دلیل با سازماندهی عقلانی زندگی، فعالیت‌های حرفه‌ای و تلاش برای افزایش شکوه الهی بر روی زمین همراه گشت ولی فردگرایی عرفانی ما با تقدیر، توکل، تفویض و انگیزه‌هایی چون آشکار کردن واقعیت درونی نفس و «تجلی درونی حقیقت» همراهی داشته است. بنابراین هیچ‌یک از آنها فقط فردگرایی ناب نبوده‌اند و با مجموعه‌ای از آموزه‌ها و ارزش‌ها تقارن داشته‌اند. فردگرایی لزوماً خلصت یک فرهنگ تحول‌آفرین نیست و با فرهنگ سنتی و تثبیت‌شده نیز سازگاری دارد. به همین ترتیب انواع فردگرایی حقوقی، فردگرایی آزاداندیشانه و لیبرال، فردگرایی اقتصادی و... را نیز می‌توان از همدیگر تفکیک کرد. بنابراین در هر مورد باید منظور خود را از فردگرایی آشکار نمود، پیش‌فرضها، مکنونات، دلالت‌ها و بالاخره منظومه‌ارزشی و مفاهیم فرهنگی پیرامون مفهوم فردگرایی مورد نظر را تصریح کرد. در این صورت است که به سوی حوزه فرهنگ و ایدئولوژی حرکت کرده‌ایم، چیزی که به دلیل نپسندیدن روایتی از آن، اینقدر از آن‌ها سانسیم. از فردگرایی نمی‌توان همچون یک روش، ایده‌فکری، یا فرمول نظری سخن گفت. این امر ناشی از تمایل اهل اندیشه برای تقلیل دادن ارزش‌ها به روش‌ها، و ایدئولوژی و فرهنگ به فلسفه است، تمایلی که بویژه در بین معتقدان به عصر «پایان

ایدئولوژی» گسترش یافته است. منظور نهایی این است که علیرغم تفاوت در معانی فرهنگی، عرفان ایرانی حامل نوعی فردگرایی مزمن است که غایت آن چیره‌شدن بر پیوندهای اجتماعی و جستجوی رستگاری فردی است. فردگرایی غربی بر جهان و جامعه مسلط می‌شود ولی فردگرایی عرفانی، هر چند نه به شیوه‌ای فعال، آنها را انکار می‌کند و خود را از آنها متمایز می‌سازد تا تنها خودش باشد.

تصوفاً اسلامی انسان را از راه ایجاد ارتباط با تجلیات الهی ارزش می‌بخشد؛ بنابراین انسانگر است یعنی برای انسان ارزش قائل است. خداگرایی در عرفان باروایتی از انسان‌گرایی پیوستگی دارد. برای درک انسان‌گرایی عرفانی باید خداشناسی صوفیانه را فهمید و برای درک خدا باید انسان را شناخت. نمی‌توان ارتباط دادن مقولات انسان و خدا در تصوف را به معنای ناانسان‌گرایی دانست. تاجایی که به مسئله توسعه‌یابی می‌گردد، انسان‌گرایی عرفانی با تأکید بر ویژگی‌های فردی انسان و جستجوی راه خویش در خلوت، نوعی اومانیسم فردگرایانه (individualistic humanism) است که فرد را از مقوله توسعه اجتماعی - فرهنگی بی‌نیاز می‌سازد. توسعه برای عارف، تنها توسعه نفس و کمال روحانی و بنابراین مقوله‌ای فردگرایانه است. نجات و فلاح (salvation) مسیری فردی دارد که هر کس باید از طریق توسعه روحی و معنوی خود بدان نایل شود. آزادی نیز، همان آزادی روح و وارستگی از قیود دنیوی است. عرفان و تصوف اسلامی با مقولات انسان‌گرایی یا ارزش انسان، آزادی، توسعه، برابری، کمال، فردیت و حتی مفهومی از جامعه‌شناسی و از هر یک تصویری متناسب با خویش دارد که هر کدام در بافتی کلی و بیکرهای معنادار، جای خود را دارند. اما چنین تصاویری از انسان، توسعه، آزادی یا مقولات نو متفاوت است زیرا انسان نو این مقولات را در بستر اجتماعی می‌فهمد و معنای دهد. انسان نو توسعه نفس خود را به توسعه جامعه پیوندمی‌زند و آزادی روح را با آزادی گروه‌بندی اجتماعی-سیاسی و آزادی گفتگو در باب اندیشه‌ها ارتباط می‌دهد. در عرفان گفتگو «آیین نادر ویشی» است و مکالمه در ذات خود دشمنی‌زاست زیرا از عونت نفس و تکبر برمی‌خیزد. برای انسان اجتماعی-سیاسی جدید کسب قدرت دارای مشروعیت فرهنگی است ولی

○ مفهوم فرد، شخصیت و انسان در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است و عرفان یا تصوف اسلامی نیز بر مفهوم ویژه‌ای از فردیت تأکید دارد. بنابراین نمی‌توان به شیوه‌ای کلی از پذیرفته نبودن مفهوم فرد در فرهنگ ما سخن گفت.

عارف اراده را عامل و حامل شر و بلا می داند و بی قدرتی را خوش می دارد.

اگر منظور از او مانیسم یا انسان گرایی ارزشمند شمردن انسان باشد، ادبیات عرفانی تصویری بس عظیم از انسان به دست می دهد و او را در پایگاهی رفیع می نشاند. شیخ محمود شبستری جهان را سر به سر در تصویر انسان می بیند و هر دو عالم را طفیل ذات وی می داند: ^{۱۷}

جهان را سر به سر در خویش می بین
هر آنچ آید به آخر، پیش می بین
در آخر گشت پیدانقش عالم
طفیل ذات تو شده هر دو عالم
تو بودی عکس معبود ملائک
از آن گشتی تو مسجود ملائک
تو مغز عالمی زان در میانی
بدان خود را که تو جان جهانی
جهان عقل و جان سر مایه تست
زمین و آسمان پیرایه تست
ظهور قدرت و علم و ارادت
به تست ای بنده صاحب سعادت
البته شبستری ارزش انسان را به دلیل انعکاس نور خدایی یا تجلی اسماء الله در وی می داند نه بعنوان یک هستی مستقل:

از آن دانسته تو جمله اسما
که هستی صورت عکس مسما
سمیعی و بصیر و حی و گویا
بقاداری نه از خود لیک از آنجا
نمی توان عظمت تصویر انسان در اشعار عرفانی را ندید یا باور نکرد. عرفان و تصوف بر ارزش یا کفایت فرد تأکید می کند و از فرد همت بلند، آزادی و دور بینی و پروا می خواهد. عرفان همیشه ارزشهای نهفته افراد، کفایت ها، توانایی ها و بزرگی هایشان را یاد آوری می کند و از انسان می خواهد قدر و قیمت خود را بداند. ولی در عرفان انسان بایی ارزش کردن جامعه قدر خود را باز می یابد. مراسم گذار یا مراسم آشناسازی (therites of passage) داوطلب ورود به جامعه را با سنت های اجتماعی آشنای سازد و به این دلیل شیوه ای از اجتماعی شدن است ولی مراسم تشرف صوفیانه، یا مجموعه ملزومات ورود به سلک و آغاز سلوک، در واقع مراسم نا اجتماعی شدن (desocialization) است، به این معنا که پیوندهای

فرد را با جامعه و فرهنگ موجود قطع می کند و اگر فرد ظاهر چنین پیوندهایی را محفوظ بدارد، در نهایت فرد را از حیث جهت گیری هایش از گروه بندیهایی اجتماعی فارغ می سازد تا او را در گروه معنوی، فرقه، محفل و مجلس اخوت وارد سازد. تنها بانظر به فرقه است که مراسم تشرف را می توان نوعی اجتماعی شدن نامید که آداب و شیوه های عمل گروه معنوی را به طالب منتقل می سازد؛ ولی در رابطه با جامعه وسیعتر، مراسم تشرف متضمن رهایی از جامعه و شک و تردید در سنت ها و ارزشهای اجتماعی است.

در الهیات سنتی یا خداشناسی جامعه سنتی، لاهوت و ناسوت به هم پیوسته است. وحدت وجود به صورت خالص خود اندیشه مخصوص جامعه سنتی است. در الهیات عرفانی، وحدت وجود بیان واقعیت بالفعل نیست، بلکه یک آرمان و کمال است که از طریق سلوک حاصل می شود. وحدت وجود برای عارف سر منزل سلوک است و گرنه در واقعیت پدیداری جز ظلمت تکثر و تعدد چیزی آشکار نیست. عارف بانظر به باطن جهان یعنی هنگامی که فردیت خود را از سنت های اجتماعی، از گفتمان جامعه، از واژه ها، و از بار شرک آلود زبان رهامی سازد این وحدت را می یابد و درک می کند. اما در خداشناسی سنتی جریان نیروی مقدس در همه اجزای گیتی، نه بر حسب باطن، بلکه در همین ظاهر دیدنی و مشهود، یعنی در همین زندگی اجتماعی، تداوم و جریان دارد. در عرفان، بین انسان و خدا، و بین جهان و خدا، یک شکاف اساسی وجود دارد، که اما پیمودنی است و رسیدنی. عارف این تکثر را پشت سر می گذارد و خود جدا شده اش را به وحدت باطنی متصل می کند. همین تلاش برای پشت سر گذاشتن تکثر و غلبه بر سرنوشته شکاف آلود انسان است که از دیدگاه مدرن می تواند همچون بازگشت به قبیله گرایی و به نافر دیت گرایی تلقی شود. در الهیات سنتی، وحدت وجود که در بینش اسطوره ای آشکار می شود همچون مانعی برای ظهور شخصیت فرد، برای پیدایش شکاف زمان، و پیدایش مفهوم فرد عمل می کند.

گرچه صوفی از فردیت خویش می گریزد و خود را حجاب خود می داند، ولی در گریز از خود، در پی خویش است و هویت دروغین و ناصیل خود را کنار می گذارد تا هویت واقعی اش را باز یابد. بنابراین در تصوف هم می توان از فقدان مفهوم فردیت سخن گفت

از دید کانت، استقلال اراده به معنی الزام به رفتار بر پایه یک اصل عمومی یعنی قانون اخلاقی است که ارزش نامشروط دارد. نه ترس، نه خواست، بلکه تنها انگیزه احترام به قانون است که می تواند به کردار ارزش اخلاقی بیخشد.

○ دور کیم مشکل جامعه جدید را نه فقدان فردیت، بلکه مشکل اجتماعی شدن می‌داند. در واقع، مشکل جامعه جدید فردگرایی یا رشد بی‌سامان فردیت است.

وهم از نوعی فردگرایی در مان‌ناپذیر. در فرهنگ‌هایی که فردیت به مفهوم یک امتناع است، در واقع فرد ناخودآگاه دستخوش جریانهای اجتماعی است، و به تعبیر دور کیم، وجدان جمعی سراسر قلمروی شخصیت فرد را در بر گرفته است. فرهنگ سنتی به مفهوم فردیت میدان نمی‌دهد و توجه به نفس، فردیت و پرداختن به خویش را ناهمگونی اجتماعی محسوب می‌کند بنابر این در ضمن آیین‌ها و مراسم و به شیوه‌ای آداب گرایانه (ritualistic) فرد را به جامعه پیوند می‌دهد و شکاف بین آنها را پر می‌کند. پیدایش زهدگرایی آنجهمانی، آیین‌های فکری و عرفانی و توجه به کمال نفس و عروج فردی در بین جوامع سنتی همیشه بدعت و انحراف از قلمروی ارزشهای اجتماعی و ناسازی و ناسازگاری محسوب می‌شده است، به آن دلیل که قشرهایی غالباً برگزیده از جامعه فاصله می‌گرفتند و در پی رستگاری نفس خود می‌رفتند. فرهنگ‌های سنتی در مقابله با آیین‌های عرفانی در واقع در برابر گرایش‌های فردگرایانه قرار می‌گرفتند. گرچه فردگرایی زاهدانه، شیوه‌ای از توجه به نفس است که خصلت ریاضت‌کشانه و نالذت‌گراییانه دار دلی در فرهنگ سنتی لذت‌جویی و زهدگرایی، هر دو ناهم‌نوایی تلقی می‌شدند. در این فرهنگ‌ها کسی که به نفس خویش می‌پردازد خواه برای کسب لذت یا کسب حقیقت، در هر حال جامعه را وامی‌گذارد و از هنجارها انحراف می‌جوید. جوامع سنتی بر اساس یک تحلیل علمی، زاهدان و لذت‌جویان را مشابه تلقی نمی‌کردند. این یک شباهت اجتماعی است که از طریق شیوه‌های مشابه نامگذاری آشکار می‌گردد. برای مثال در دوره اسلامی، گاه زاهدان و لذت‌جویان هر دو از ندیق می‌نامیدند؛ صوفیانی چون جنید بغدادی، حلاج، خرقانی و... همچون لذت‌جویان فردگرا متهم به زندقه‌می‌شدند.

تصوف، فرد را به راهی خویش، کمال بخشیدن خود، تهذیب نفس، تزکیه روح و خلوت معنوی فرا می‌خواند و به این دلیل آرمانها و اهدافش فردگرایانه یا نااجتماعی است. فرهنگ جدید لذت‌و مآچنین آرمانهایی را نفی نمی‌کند ولی فردیت را در پیوند با جامعه معنایی کند. انگیزه‌های افراد در تمدن جدید انگیزه‌هایی اجتماعی است که در مقولاتی چون میل به پیشرفت و پیشه و حرفه آشکار می‌گردد. فردگرایی

جدید که به توسعه اجتماعی-اقتصادی انجامید هیچ‌گاه یک فردگرایی مستقل و بنیادی نبود؛ شیوه‌ای از اجتماعی شدن بود که بر ارزش اجتماعی فرد تأکید می‌کرد و فردگرایی را در مسیری به جریان می‌انداخت که نتیجه آن منافع اجتماعی باشد.

ایده شغل به گونه‌ای تکلیف الهی حتی در اندیشه عرفانی ایرانی نیز پیداشد. نجم‌الدین رازی این سخن را که «راههای به‌سوی خدا به عدد نفس‌های خلق است» چنین تفسیر می‌کند که مراد از «انفاس خلق» قدمگاه، حرفه و صنعت افراد است که طی آن نفس می‌کشند و نتیجه می‌گیرد که: «هیچ طایفه‌ای نیست که از حرفت و صنعت او راهی به حضرت حق نیست». از دید رازی، دنیا و کارهای دنیا، چون راههای کعبه است و همچنان که از هر موضعی می‌توان به سوی کعبه حرکت کرد، در همه مشاغل و اعمال دنیوی هم راهی به سوی خداست که با خروج از حظ نفس آغاز می‌شود.^{۱۸} اگر این الگوی زهد اینجهانی در دیدگاه عرفانی ما گسترش نیافته، بدان دلیل بوده که تفکیک خواص و عوام با این گسترش توافق نداشته است. رازی این سبک زندگی، یعنی جستجوی خدا در ضمن شغل و فعالیت‌های دنیوی را برای عوام توصیه می‌کند و برای خواص زندگی خانقاهی را شایسته‌تر می‌داند، چنان که قطب‌الدین شیرازی تفرغ را شغل باطن و وظیفه حال متوکلان می‌داند، اما تسبب یا طلب روزی از طریق فعالیت‌های اقتصادی را وظیفه عموم مؤمنان می‌داند.

بنابر این مفهومی از زهد در تصوف اسلامی گسترش یافت که مصالح دینی را در برابر مصالح دنیوی قرار داد، چنان که غزالی علم به پیشه‌ها و صناعات را در مقابل «علم‌حالی‌دل و آفت‌های اعمال و معرفت خدا» قرار می‌دهد: «و آن دو علم متنافی‌اند. کسی که عنایت خود را به یکی از آن مصروف گرداند و در آن تعمق نماید، بصیرت او در اکثر حال از دیگری قاصر باشد. ایشان چون دو پله ترازواند، که گرانی یکی به سبب سبکی دیگری است، و چون مشرق و مغرب که نزدیکی به یکی موجب دوری است از دیگری. و برای این، جماعتی را که در کارهای دنیا و در علم طب و هندسه و فلسفه زیرک بین، در کارهای آخرت جاهل باشند»، به نظر غزالی جمع در میان کمال استبصار در مصالح دنیا و در مصالح دین کم باشد که میسر شود.^{۱۹} از هدد در تصوف اسلامی بر

○ توسعه اجتماعی به معنای از هم پاشیدن همبستگی اجتماعی و رهایی کامل وجدانهای فردی نیست، بلکه به معنای پیدایش گونه‌ای فردگرایی است که همچنان در سپهر علائق و آگاهیهای جمعی قرار می‌گیرد و بوسیله آنها حمایت می‌شود و گرچه از آنها جدا نمی‌شود.

- فرشته احمدی، «امتناع مفهوم فرد در اندیشه ایرانی»، ترجمه هومن پناهنده، کیان شماره ۳۴، صفحات ۵۷-۵۲.
۲. برای مثال نزد اخوان الصفا آزمون جامعه‌زدایی به عنوان شرط عضویت تلقی می‌شد:
- حنالفاخوری و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (دو جلد)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات زمان، ۱۳۵۸، جلد اول: ۲۰۰.
3. E. Durkhiem, **Suicide**, RKP, 1979: 226-227.
4. E. Cassirer, **The Philosophy of Symbolic Forms** (V.2), Yale University Press, 1955: 247.
۵. رینولد نیکلسون، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات توس: ۱۵۱-۱۵۰.
۶. میر عبدالحسین نقیب‌زاده، فلسفه کانت، انتشارات آگاه، ۱۳۶۴: ۲۹۹.
۷. همان: ۳۰۵.
۸. و. ت. ستیس، فلسفه هگل (دو جلد)، ترجمه حمید عنایت، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷، جلد دوم: ۵۵۳.
۹. ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی (جلد دوم)، ترجمه باقر پرهم، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران: ۱۳۶۳: ۷۲.
۱۰. همان: ۷۹.
۱۱. همان: ۸۲.
۱۲. همان: ۲۶.
۱۳. امیل دورکیم، تقسیم کار اجتماعی، ترجمه حسن حبیبی، انتشارات قلم: ۲۶۵-۲۶۳.
14. M. Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Trans. T. Parsons, Charles Scribner's Sons, 1958: 117-118.
15. **Ibid**: 77.
16. R. Y. Holton & B. S. Turner, **Max Weber on Economy and Society**, Routledge, 1990: 84-85.
۱۷. شیخ محمود شبستری، گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، انتشارات طهوری، ۱۳۶۱: ۳۴-۳۳.
۱۸. شیخ نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، انتشارات علمی و فرهنگی: ۳۳-۳۲.
۱۹. ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین (جلد سوم)، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴: ۳۹-۳۷.
۲۰. فریدالدین عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء (دو نیمه)، با مقدمه محمد قزوینی، انتشارات مرکز، نیمه اول: ۹۸.
۲۱. همان، نیمه دوم: ۲۶.
۲۲. مستملی بخاری، شرح التّعرف لمذهب التّصوّف، (چهار جلد)، به اهتمام محمد روشن، انتشارات اساطیر، ربیع سوم، ۱۳۶۵: ۱۱۸۲.
۲۳. همان: ۱۱۰۳.
۲۴. همان، ربیع اول: ۹۹.
۲۵. قطب‌الدین شیرازی، درّه التّاج، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹: ۲۸۷.
۲۶. همیلتون گیب، اسلام: بررسی تاریخی، ترجمه منوچهر امیری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷: ۱۴۷.
- آنست که کارکنان خدای را به پیشه حاجت نیست^{۲۰} و عبودیت ترک مشغله هاست.^{۲۱} این زهدی است که پس انداز را تحریم می‌کند^{۲۲} و از مکاسب دوری می‌جوید^{۲۳} و آن را تحسین می‌کند که دگان ندارد.^{۲۴}
- گرایشهای نااجتماعی در بین زاهدان بویژه از پایان قرن دوم هجری به صورت نهادهای معرفتی و اجتماعی ظاهر شد. صوفیه مدعی وجود حدیثی از پیامبر اسلام (ص) شدند که بعد از دو بیست سال بهترین شما افراد مجرد و «خفیف‌الحاذ» خواهند بود یعنی کسانی که فرزندان و خانواده‌ای ندارند.^{۲۵}
- این در حالی است که زهد در اسلام دارای جنبه فعال و ناظر به فعالیت‌های این جهانی بود. به نظر گیب: «در میان مذاهب بزرگ آسیای غربی، اسلام را بطور کلی مذهبی شناخته‌اند که نسبت به دیگر کیشها بیشتر جنبه دنیایی دارد و کمتر جنبه زهد و ریاضت... در میان قدیمی‌ترین نسلهای مسلمانان در سراسر جهان اسلام بسیار کسان بودند که کارها و کوششهای روزمره را با فداکاری و از خودگذشتگی انجام می‌دادند و از نظر آنان اسلام مایه انضباط روحی و معنوی بود، نه تنها مجموعه‌ای از آداب ظاهری». گیب توضیح می‌دهد که چنین انضباط روحی و معنوی موجب می‌شد که افراد به جای انکار یا اجتناب از نعمتها و موهبت‌ها با حس عمیق از مسئولیتی خطیر از آنها بهره‌جویند.^{۲۶}
- مشکل فرهنگی ما جامعه‌گرایی نیست که در مقابل آن به فردگرایی پناه ببریم. سنت‌گرایی هم‌با جامعه‌گرایی و هم با فردگرایی حاصل می‌شود. گرچه سنت‌مقوله‌ای اجتماعی است، ولی شیوه‌هایی از فردگرایی به گسترش و تداوم قالب‌های آن یاری می‌رساند، همچنان که شیوه‌ای از جامعه‌گرایی متمایز از جمع‌گرایی (collectivism) ممکن است در تقابل با سنت‌های متحجر قرار گیرد. مشکل ما سنت‌گرایی، یعنی رویکردنسنجیده و نیندیشیده به زندگی و جامعه‌پذیرش انفعالی آن است ولی غالباً اندیشه ایرانی در اینجا عر فانی از طریق فردگرایی به سنت‌گرایی رسیده است. نه تنها فردگرایی لزوماً در مقابل سنت‌گرایی قرار نمی‌گیرد، بلکه شیوه‌هایی از فردگرایی ممکن است با اندیشه‌های سنتی و آباء و اجدادی سازگار باشد.

زیرنویس:

۱. به منظور آشنایی با شیوه استدلال مزبور برای مثال مراجعه کنید به: