

نقد نوع‌شناسی دینی در جامعه‌شناسی دین ماکس وبر (بر اساس حیات دنیوی بزرگان طریقت نعمت‌اللهی در ایران)

ابوالفضل فتح‌آبادی*

چکیده

ماکس وبر در حوزه جامعه‌شناسی دین، به مطالعه جامع و مفصل ادیان سراسر جهان اقدام و پیوندهای میان ادیان گوناگون و گروه‌های خاص اجتماعی و تأثیر انواع دیدگاه‌های دینی بر سایر جنبه‌های اجتماعی نظیر رفتار اقتصادی را بررسی کرده است. یکی از جنبه‌های مثبت و بی‌نظیر جامعه‌شناسی دین وبر، نوع‌شناسی دینی وی و بر ساخت انواع مثالی نگرش‌های دینی سه‌گانه زهد در دنیا، زهد فارغ از دنیا و عرفان دنیاگریز است. مسئله پژوهش حاضر از این امر نشئت گرفته که وبر، صوفیه را در نوع مثالی عرفان دنیاگریز جای داده است و حال آنکه به نظر می‌رسد که این دیدگاه با واقعیات تاریخی تصوف و بزرگان صوفیه ایران همخوانی نداشته باشد. بنابراین با استفاده از روش اسنادی و بررسی متون و منابع تاریخی مرتبط، به بررسی حیات دنیوی برخی بزرگان طریقت نعمت‌اللهی در ایران اقدام شد. یافته‌ها نشان می‌دهند که برخلاف دیدگاه وبر، این مرشدان صوفی، هم به کار اشتغال داشته و هم در امور اجتماعی و انجام اعمال خیر و عام‌المنفعه کوشا بوده‌اند و نیز به تحصیل و تدریس علوم زمانه خود اهتمام داشته‌اند. بر همین اساس، انواع مثالی سه‌گانه وبر در نوع‌شناسی دینی وی، با نوع مثالی چهارمی موسوم به عرفان جامع، که مصداقش صوفیه هستند، تکمیل شدند.

کلیدواژه‌ها: بزرگان صوفیه ایران، جامعه‌شناسی دین، رویکرد انتقادی، ماکس وبر، نوع‌شناسی دینی.

* دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / Abolfazl.Fathabadi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

۱. مقدمه و بیان مسئله

ماکس وبر^۱ (۱۸۶۴-۱۹۲۰م) حقوق‌دان، مورخ و جامعه‌شناس شهیر آلمانی و از نظریه‌پردازان اصلی حوزه جامعه‌شناسی دین- و حتی واضع این ترکیب واژگانی- است که به دین به مثابه پدیده اجتماعی تأثیرگذاری می‌نگریست که در کنار عوامل محتمل مؤثر دیگر، می‌تواند عامل تغییرات شگرف در جامعه باشد. دین از نظر وی، نه تنها مانع عقلانی شدن و توسعه اقتصادی نیست، بلکه پدیده‌ای اجتماعی است که می‌تواند عامل مهمی در ایجاد توسعه اقتصادی اجتماعی باشد، عاملی که در محاسبات پیشینیان کمتر به حساب آمده بود (هیوز، ۱۳۶۹: ۲۵). تحلیل‌های وبر درباره جایگاه دین در جامعه، رابطه نهادها و کردوکارهای دینی با دیگر جنبه‌های ساختار اجتماعی و نقش دین در تغییرات اجتماعی موجب شده‌اند تا آثار او در این زمینه به متون کلاسیک رشته جامعه‌شناسی تبدیل شوند. با وجود این، در بیشتر مطالعاتی که با تأثیر از آثار وبر درباره دین صورت گرفته‌اند، دین عمدتاً بر اساس شرح وی از جایگاه مذهب پروتستان در اروپا بررسی شده و نوع‌شناسی دینی^۲ وی به اندازه کافی مورد توجه قرار نگرفته است و حال آنکه این نوع‌شناسی، یک طبقه‌بندی دارای مقوله‌بندی‌هایی معین را ارائه می‌کند که به پژوهشگران اجازه می‌دهد تا رفتار دینی- یا شاید کل رفتار انسانی- را با رجوع به انواع مثالی^۳ سه‌گانه ارائه‌شده در آن بررسی کنند. وبر در نوع‌شناسی دینی خویش انواع مثالی زهد در دنیا، زهد فارغ از دنیا و عرفان دنیاگرایز را به منزله راه‌های کسب رستگاری ارائه کرده است. در همین رابطه، وی اسلام را دینی معطوف به جهان دیگر دانسته که از سامان‌دهی حیات این جهانی پیروان خویش ناتوان است و صوفیه- سالکان طریقت دین اسلام- را نیز در نوع مثالی عرفان دنیاگرایز جای داده و آن‌ها را دنیاگرایز تلقی و عنوان کرده که اعمال دنیوی، توجه به جامعه و اشتغال به کار نزد آنان مذموم و نکوهیده است. این در حالی است که واقعیات تاریخی نشان‌دهنده مواردی مغایر با نظر وبر در این زمینه است و مکتب تصوف و اهل طریق در حوزه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... تأثیرات فراوان و در عین حال متنوع داشته‌اند (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۷۰). مسئله پژوهش

حاضر نیز از مشاهده همین ناسازگاری میان معرفت علمی و واقعیت تاریخی (ساعی، ۱۳۸۶: ۳۳) شکل گرفته است. بنابراین، هدف اصلی پژوهش حاضر این است که پس از ارائه مطالبی درباره رویکرد وبر به دین و طرح و بررسی آن دسته از انتقاداتی که عمده‌تاً از منظر جامعه‌شناختی به این رویکرد شده‌اند، از رهگذر بررسی واقعیات تاریخی مرتبط با حیات دنیوی چند نفر از بزرگان طریقت نعمت‌اللهی در ایران به این سؤال پاسخ دهد که آیا رویکرد وبر مبنی بر دنیاگریز دانستن صوفیه و جای دادن آن‌ها در نوع مثالی عرفان دنیاگریز با واقعیات تاریخی سازگار و منطبق است یا خیر؟ نکته نهایی اینکه اطلاق عنوان «بزرگان طریقت نعمت‌اللهی» به سه فرد مورد بررسی پژوهش حاضر، خود دلیل و مبنایی جامعه‌شناختی دارد، کما اینکه وبر در مورد رهبر کاریسمایی این را مهم می‌داند که رهبر در نظر پیروان و مریدانش دارای کاریسما باشد، به‌طوری که سلطه‌اش را از صمیم قلب بپذیرند (وبر، ۱۳۹۳: ۴۹۷). به همین سیاق، پژوهش حاضر به دنبال رد یا تأیید مقامات عرفانی یک سلسله طریقتی و اقطاب آن نبوده و قضاوتی در این زمینه انجام نداده است و صرفاً همین که گروهی از پیروان یک سلسله طریقتی صوفیانه، برخی افراد را به عنوان قطب و بزرگ طریقت در زمان حیاتشان پذیرفته‌اند، برای فرد جامعه‌شناس و انجام پژوهشی جامعه‌شناختی کفایت می‌کند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

بر اساس جست‌وجوهای صورت گرفته، تاکنون کمتر پژوهشی نظیر پژوهش حاضر در زمینه بررسی حیات دنیوی بزرگان صوفیه از منظر نوع‌شناسی دینی وبر صورت گرفته است. با این حال، به عنوان پژوهشی نسبتاً مشابه می‌توان از مقاله ابوالفضل فتح‌آبادی با عنوان «انتقاداتی بر انواع مثالی در جامعه‌شناسی دین ماکس وبر» نام برد که نگارنده در آن، جهت‌گیری دنیوی شاه نعمت‌الله ولی (۱۳۳۱-۸۳۴ق) صوفی نامی قرون هشتم و نهم هجری قمری و قطب شانزدهم طریقت نعمت‌اللهی را مورد بررسی قرار داده و وی را یکی از بزرگان صوفیه معرفی کرده که هم‌زمان به امور معنوی نظیر هدایت و ارشاد خلق در سلوک الی الله و امور دنیوی نظیر اشتغال به کار و فعالیت در امور اجتماعی و

عام‌المنفعه توجه داشته است. با این حال پژوهش مزبور، حیات دنیوی جانشینان شاه نعمت‌الله ولی- آنچنان که در پژوهش حاضر بدان پرداخته شده- را مورد بررسی قرار نداده است ولی می‌تواند به‌مثابه گامی مقدماتی برای پژوهش حاضر در نظر گرفته شود.

۲. مبانی نظری

۲-۱. رویکرد وبر به دین

وبر دین را عامل معنابخشی به جهانی می‌دانست که پیوسته گرایش به بی‌معنایی دارد. از این منظر، دین واکنشی در برابر تهدید بی‌معنایی در زندگی بشری و کوششی برای نگرستن به جهان به‌صورت یک واقعیت معنی‌دار است. بررسی‌های وی ادیان جهانی را شامل می‌شد؛ یعنی ادیانی که توده‌های عظیمی از پیروان را به خود جلب کرده و تأثیر قاطعی بر جریان تاریخ جهان داشته‌اند (همو، ۱۳۹۲: ۳۰۳). وبر مطالعات گسترده‌ای درباره هندوئیسم، بودیسم، تائوئیسم و یهودیت باستان انجام داد و در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری و نوشته‌های دیگرش، مطالب زیادی درباره تأثیر مسیحیت بر تاریخ غرب نوشت ولی مطالعه‌ای را که درباره اسلام برنامه‌ریزی کرده بود، نتوانست به سرانجام برساند. البته او به تبیین خود دین نمی‌پرداخت، بلکه پیوندهای میان انواع گوناگون دین و گروه‌های خاص اجتماعی و تأثیر انواع دیدگاه‌های دینی بر جنبه‌های دیگر زندگی اجتماعی، به‌ویژه رفتار اقتصادی را دنبال می‌کرد (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۳۳).

وبر برخلاف کارل مارکس^۴ (۱۸۱۸-۱۸۸۳م) دانشمند اجتماعی و فیلسوف سیاسی بزرگ آلمانی، جنبش‌های ملهم از دین را موجب دگرگونی‌های شگرفی در تاریخ می‌دانست، دین را ضرورتاً نیروی محافظه‌کارانه‌ای تشخیص نمی‌داد و اندیشه‌های دینی را بازتاب صرف موقعیت‌های مادی و منافع گروه‌های اجتماعی در نظر نمی‌گرفت. به نظر او «عوامل اجتماعی هر قدر هم که بر یک آیین اخلاقی دینی در یک مورد خاص نفوذ مؤثر داشته باشند، آن آیین دینی اساساً از منابع دینی‌اش سرچشمه گرفته و بیشتر از همه، بر اساس محتوای بشارت‌ها و اصول اعلام‌شده‌اش شکل می‌گیرد (Weber, 1970: 270). اغلب این‌گونه برداشت شده که وبر، مادی‌گرایی تاریخی را رد کرده و به‌جای

آنکه مثلاً در جامعه‌ای با زیربنای اقتصادی و تشکیل شده بر پایه روابط تولیدی، ادیان را به‌عنوان روبنا در نظر بگیرد، کوشیده تا رفتار اقتصادی را از طریق ادیان تبیین کند. اما در مقابل، برخی از اندیشمندان معتقدند که اندیشه وبر از یک سو در پی اثبات این بوده که رفتار آدمیان در جوامع گوناگون، فقط وقتی قابل فهم است که در چهارچوب تلقی کلی آنان از هستی قرار داده شود، اصول و تعبیر دینی هم که جزئی از این هستی‌شناسی است و لذا برای درک رفتار- به‌ویژه درک رفتار اقتصادی- افراد و گروه‌ها، ناگزیر بایستی دین را نیز بررسی کرد. از دیگر سو نیز، وبر خواسته اثبات کند که تلقی‌های دینی عملاً از عناصر تعیین‌کننده رفتارهای اقتصادی‌اند و در نتیجه یکی از علل دگرگونی‌های اقتصادی جوامع به شمار می‌روند (آرون، ۱۳۸۶: ۶۰۰). مثلاً به اعتقاد وبر، پروتستانیزم- مشخصاً پیوریتانیزم- سرچشمه نگرش سرمایه‌دارانه‌ای است که در غرب رواج یافته و اولین پیشگامان اقتصادی نظام سرمایه‌داری اکثراً کالونیست‌ها بودند و انگیزه دستیابی به موفقیت که به آغاز توسعه اقتصادی غرب یاری رساند، در ابتدا از میل خدمت به خداوند نشئت می‌گرفت چون به‌زعم آن‌ها، موفقیت مادی می‌توانست نشانه لطف الهی و اطمینان از برگزیدگی و رستگاری باشد (وبر، ۱۳۹۵: ۱۲۸). در واقع، وبر معتقد است که پیشگامان سرمایه‌داری در مغرب‌زمین، افرادی متدین و سخت‌کوش بودند که با الهام از تعالیم ژان کالون^۵ (۱۵۰۹-۱۵۶۴م) الهی‌دان، مبلغ و اصلاح‌طلب مذهبی فرانسوی، کار در دنیا را وسیله‌ای برای نجات و رستگاری خود قلمداد می‌کردند و بنابراین، در دنیا کوشش می‌کردند تا بتوانند به انباشت سرمایه پرداخته و کار مولد خود را هرچه بیشتر گسترش دهند. پیوریتان‌ها در این راه از هرگونه تجمل‌گرایی و مصرف‌گرایی بیهوده و نیز سستی و بیکارگی منع شده بودند. آنان معتقد بودند که از سوی خداوند به کار و تلاش در این جهان فرا خوانده شده‌اند و لذا باید فرصت را از دست نداده و تمام وقت خود را مصروف کوشش در کار و آشکار کردن جلوه‌های قدرت خداوند در روی زمین کنند (Weber, 1978: 479-543). وبر اینان را منادیان اولیه سرمایه‌داری در مغرب‌زمین می‌داند که بدون توجه به نتیجه و صرفاً به‌قصد رستگاری در جهان آخرت، به تلاش

بی‌وقفه در جهان می‌پرداختند اما نتیجه کارشان همانا پیدایش سرمایه‌داری صنعتی بود؛ یعنی به نظر او چیزی در پیوریتانیسم وجود داشته که می‌توانسته عامل تبیین‌کننده پیچیدگی رابطه جوامع دارای این مذهب با مدرنیته اقتصادی باشد (بوذن، ۱۳۹۴: ج ۱، ۵۴). در کل، وبر بر آن نبوده که تأثیر دین بر اقتصاد را پیگیری کند و تنها در پی تعیین حدود تأثیر آن بوده است. خود وی صراحتاً بیان می‌کند که «ما ابداً قصد نداریم مدعی این تز احمقانه و جزمی باشیم که روح سرمایه‌داری فقط می‌تواند محصول برخی آثار نهضت اصلاح دین باشد یا اینکه سرمایه‌داری به مثابه یک نظام اقتصادی، مخلوق نهضت اصلاح کلیساست. این واقعیت که برخی صور مهم سازمان شغلی سرمایه‌داری بسیار کهن‌تر از نهضت اصلاح هستند، به‌خودی‌خود دلیلی کافی بر رد این مدعاست. بالعکس، ما فقط می‌خواهیم معین کنیم که نیروهای مذهبی تا چه حد در شکل‌گیری کیفی سرمایه‌داری و گسترش کمی آن در جهان سهم داشته‌اند و کدام وجوه مشخص تمدن سرمایه‌داری از آن ناشی گردیده‌اند» (وبر، ۱۳۹۵: ۹۰)؛ یعنی وبر معتقد است که تعبیری معین از مذهب پروتستان موجب ایجاد انگیزش‌هایی مساعد برای تشکیل نظام سرمایه‌داری شده است.

برای ورود به بحث نوع‌شناسی دینی وبر و انواع مثالی سه‌گانه مطرح‌شده در آن، بی‌مناسبت نیست که ابتدا تعریف وی از نوع مثالی ارائه شود. مطابق تعریف وبر «نوع مثالی حاصل تأکید یک‌جانبه بر یک یا چند دیدگاه است و از طریق ترکیب کردن شمار زیادی از پدیده‌های منفرد، انضمامی به دست می‌آید که در واقعیت، پراکنده و منفصل و کم‌ویش موجود و گاهی ناموجودند و بر مبنای همان دیدگاه‌های مذکور، در یک برساخته تحلیلی واحد مرتب می‌شوند. این برساخته ذهنی، به مفهوم خالص خود در عالم واقع و به‌صورت تجربی هیچ‌کجا یافت نمی‌شود. وظیفه پژوهش‌های تاریخی این است که در هر مورد مشخص، تعیین کنند که واقعیت تا چه حد به این برساخته مثالی نزدیک یا از آن دور است» (Weber, 1949: 90). به عبارت دیگر، انواع مثالی طرح‌های مفهومی انتزاعی و ابزارهایی برای مقایسه‌اند که درک ویژگی‌های اساسی

پدیده‌ها را امکان‌پذیر می‌سازند و پژوهشگر با رجوع به آن‌ها درمی‌یابد که آنچه را در واقعیت مشاهده کرده، چقدر با آن نوع مثالی فاصله- تفاوت یا شباهت- دارد. پس بر ساختن نوع مثالی، فی‌نفسه هدف نیست بلکه ابزاری برای سنجش واقعیت است.

با توجه به تعریف ارائه‌شده باید گفت که وبر مدعی است در نوع‌شناسی دینی خویش، ویژگی‌هایی را که مختص هریک از ادیان هستند و موجبات تمایز میان یک دین از ادیان دیگر را فراهم می‌آورند و در عین حال از نظر وی حائز اهمیت‌اند، مطرح کرده و همواره ویژگی‌هایی را که در تصویر کلی یک دین و در شکل دادن به روش عملی زندگی و نیز در ایجاد تمایز میان یک دین با ادیان دیگر نقش تعیین‌کننده داشته‌اند، مورد تأکید قرار داده است (Idem, 1946: 292-294). بر این اساس، انواع گوناگون صورت‌های دین وجود دارند که در این گوناگونی، می‌توان تعدادی از انواع بنیادی را تشخیص داد؛ انواعی که از امکانات موجود در ذات راه‌حل‌های مسئله رستگاری سرچشمه می‌گیرند. بدین صورت که اگر رویدادهای زندگی و جهان پیرامون، تهدیدکننده معنای وجودی شخص باشند و انگیزه‌ای برای جست‌وجوی نوعی رستگاری فراهم آورند، شخص یا می‌کوشد از جهان بگریزد یا درصدد یافتن راهی برای پذیرش یا سازگاری با این رویدادها برمی‌آید. منظور وبر از «گریز از جهان» نوعی جهت‌گیری دیگرجهانی و مقصودش از «سازگاری با جهان» نوعی جهت‌گیری این‌جهانی است که مبتنی بر آن‌ها، کسانی که رهیافت سازگاری را در پیش می‌گیرند، رستگاری را از طریق تسلط بر خویشتن دنبال می‌کنند و کسانی که جهت‌گیری گریز از جهان را در پیش می‌گیرند، رستگاری را از طریق کناره‌گیری می‌جویند. وبر راه نخست را ریاضت‌کشی فعالانه و راه دوم را عرفان مراقبه‌ای نام‌گذاری (Idem, 1964: 151-) و بر همین اساس، سه نوع مثالی را ارائه می‌کند.

۲-۲. انواع مثالی سه‌گانه در جامعه‌شناسی دین وبر

۲-۲-۱. نوع مثالی زهد در دنیا

این نوع مثالی جایگاهی ویژه در آراء وبر دارد و رستگاری بر اساس آن، صورت

این جهانی یا ریاضت‌جویی فعالانه به خود می‌گیرد و مستلزم وقف تام و تمام همه فعالیت‌ها با هدف خدمت کردن به خداوند است. در این نگرش، اطمینان از رستگاری از طریق فعالیت و کار شدید در این جهان به دست می‌آید و با تأکید بر کمترین حد مصرف- تنها در حد رفع نیاز- همراه است. مصداق برجسته این نوع مثالی، پروتستان‌ها و به‌خصوص پیوریتان‌ها هستند که در چهارچوب این دنیا عمل می‌کنند و با ریاضت‌جویی فعالانه می‌کوشند تا از طریق تسلط بر دنیا و با تلاش در یک حرفه، امر خداوند را محقق سازند (Idem, 1978: 479-543).

۲-۲-۲. نوع مثالی زهد فارغ از دنیا^۷

بر اساس این نوع مثالی، دستیابی به رستگاری از طریق تسلط کامل و غلبه بر همه امیال دنیوی امکان‌پذیر است؛ امیالی که باورمندان را به استغراق در جهان مادی سوق می‌دهند. در اینجا فرد ریاضت‌جو به امیال دنیوی بی‌تفاوت نیست ولی می‌خواهد بر آن‌ها غلبه کند. مصداق برجسته این نوع مثالی، راهبان مسیحی دیرنشین هستند که دنیا را بی‌ارزش قلمداد می‌کنند و معتقدند که فعالیت دنیوی، انسان را از تمرکز بر فعالیت‌هایی که موجب دستیابی او به رستگاری می‌شوند، بازمی‌دارد و از این‌رو به دنبال غلبه بر همه امیال دنیوی برمی‌آیند (Ibid: 506-542).

۲-۲-۳. نوع مثالی عرفان دنیاگریز^۸

بر اساس این نوع مثالی، جز با طرد حیات دنیوی نمی‌توان به رستگاری دست یافت که این امر، به معنای طرد همه امیال، پیشه‌ها، مسئولیت‌ها و درگیری‌های دنیوی است. عارف دنیاگریز، بی‌تفاوتی و بی‌توجهی به دنیا را توصیه می‌کند و لذت‌های مادی و امیال دنیوی را بی‌ارزش، توهم‌آمیز و گذرا می‌داند. مصداق برجسته این نوع مثالی، پیروان ادیان شرق آسیا نظیر بودایی‌ها هستند که معتقدند فرد، تنها با تأمل و مراقبه می‌تواند به ظرف خداوند تبدیل شود و لذا اعمال دنیوی را مذموم می‌دانند چون فرد را از توجه به خداوند دور می‌سازد. در نتیجه، آن‌ها بر این باورند که فرد بایستی از دنیا دوری‌گزیند و خاموش بماند تا شاید خداوند به سخن آید (Ibid: 234-236). بر اساس این جهت‌گیری که مستلزم عزلت‌گزینی مراقبه‌ای است، کار و پیشه دنیوی

موجب غفلت از مراقبه و تأمل محسوب می‌شود و لذا مذموم و نکوهیده است و فرد برای ادامهٔ زندگانی خویش، تنها باید از نذورات، صدقات و مواهب طبیعی بهره ببرد. مثلاً وبر اظهار می‌دارد که «کشاورزی برای راهب بودایی، منفورترین مشاغل است زیرا موجب آسیب شدید به اشکال متنوع حیات بر روی زمین می‌شود» (Idem, 1964: 172). البته این نکوهش در بودیسم فقط متوجه آسیب رساندن به زمین نیست، بلکه به‌شکلی کلی متوجه هر نوع کاری می‌باشد چون همهٔ کارها در مرحلهٔ آخر، شکلی از مبادلهٔ انسان و طبیعت هستند.

صوفیه نیز از نظر وبر در این نوع مثالی جای می‌گیرند، چون به عقیدهٔ وی «نظم این جهانی صوفیه در اسلام، روندی برنامه‌ریزی‌شده با هدف کسب رستگاری است اما این روند در نهایت، سلوک و جست‌وجویی عارفانه است که متأثر از منابع هندویی و پارسی است. ویژگی روش دستیابی به رستگاری نزد صوفیه، سرمستانه و روح‌گرایانه و تأمل‌گرایانه-مبتنی بر تأمل و مراقبه- است. این روش کسب رستگاری، با زهدگرایی متفاوت است و زهد صوفیه برخلاف پروتستان‌ها، مبتنی بر اخلاق مذهبی حرفه‌ای نیست، چون کنش مذهبی آن‌ها رابطهٔ بسیار اندکی با مشاغل این دنیایی‌شان دارد و حرفه‌های دنیایی‌شان، رابطه‌ای کاملاً بیرونی با روند برنامه‌ریزی‌شده‌شان برای دستیابی به رستگاری دارد» (Ibid: 182).

بر اساس مطالب پیش‌گفته، می‌توان انواع مثالی مطروحه در نوع‌شناسی دینی وبر را بر مبنای رویکرد آن‌ها در توجه به امور دنیوی^۹ یا امور فرادنیوی^{۱۰} و مصادیقشان، در جدول (۱) ارائه کرد:

جدول ۱: انواع مثالی دینی وبری برحسب توجه به امور مادی و معنوی و مصادیق آن‌ها

نوع مثالی	مصادیق تاریخی	طریقهٔ کسب رستگاری
زهد در دنیا	پیوریتان‌های پروتستان	منحصراً توجه به دنیا و انجام امور دنیوی
زهد فارغ از دنیا	راهبان مسیحی دیرنشین	منحصراً توجه به معنا و انجام امور فرادنیوی
عرفان دنیاگریز	پیروان ادیان شرق آسیا، صوفیه	منحصراً توجه به معنا و انجام امور فرادنیوی

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر، پژوهشی اسنادی است. روش اسنادی در زمره روش‌های غیرمزمّاح^{۱۱} و غیرواکنشی به شمار می‌آید؛ یعنی هنگام استفاده از روش‌هایی نظیر مشاهده، مصاحبه و... مشکل اساسی، جمع‌آوری اطلاعات است و حال آنکه هنگام کاربرد روش اسنادی، اطلاعات موجود هستند. اساساً استفاده از روش اسنادی زمانی صورت می‌گیرد که پژوهشگر به دنبال شناسایی نتایج پژوهش‌های قبلی درباره یک موضوع خاص است یا قصد انجام پژوهشی تاریخی را دارد (ساروخانی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۲۵۴-۲۵۶). بر همین اساس و در پژوهش حاضر، تلاش شده تا با رجوع به منابع مرتبط و بررسی کاملشان، رویکرد وبر به دین و نظرات اندیشمندان در زمینه نقد این رویکرد جمع‌آوری و ارائه شود. برای نقد دیدگاه وبر نسبت به صوفیه نیز منابع و اسنادی که به حیات دنیوی شاه نعمت‌الله ولی و دو نفر از جانشینان معاصر وی پرداخته‌اند، مورد بررسی قرار گرفته‌اند. از مهم‌ترین دلایل انتخاب شاه نعمت‌الله و جانشینان معاصرش، یکی این است که نسب طریقتی بیشتر سلسله‌های طریقت در ایران به شاه نعمت‌الله می‌رسد (باستانی پاریزی، ۱۳۸۵: ۲۶۱) و این بدان معناست که وی به لحاظ مقامات معنوی و صحت اجازات عرفانی از نظر سلسله‌های مزبور، برحق و مورد تأیید می‌باشد و همین امر، جایگاه منحصر به فردی به وی می‌بخشد. به علاوه، وی یکی از بزرگ‌ترین اصلاحگران و احیاگران تصوف در ایران است. دوران وی - بازه زمانی پس از حمله و حکومت مغولان و تیموریان - از پراشوب‌ترین روزگاران مسلمانان خصوصاً در ایران است؛ دوره‌ای که از حیث دینی، بازار صوفی‌نمایان عاری از حقیقت از یک سو و بازار واعظان مزور دین‌فروش و زهدفروش از دیگر سو گرم است. در این ایام، شاه نعمت‌الله به عنوان قطب سلسله معروفیه که نسب طریقتی‌اش به واسطه معروف کرخی به امام رضا(ع) و از ایشان به امام علی(ع) و حضرت رسول اکرم(ص) می‌رسد، از طرفی سعی در احیای حقیقت معنوی مغفول‌مانده اسلام، یعنی تصوف کرد و از طرف دیگر، سالوسی بودن خرقه متشبهان به تصوف را عیان و شیعیان را متوجه بُعد ولایتی فراموش شده تشیع کرد

(پازوکی، ۱۳۸۵: ۱۱۸). وضعیت امروزین این سلسله نیز چنان است که می‌توان آن را از امّات سلاسل صوفیه ایران دانست (سیدین، ۱۳۸۹: ۳۳۰) که دارای مریدان و دوستداران فراوانی در میان اقشار مختلف جامعه ایران است (همان: ۱۸۰). ویژگی‌های مذکور به پژوهش حاضر اجازه می‌دهد تا طریقت نعمت‌اللهی و بزرگان آن را نمونه گویایی از مکتب تصوف و بزرگان صوفیه در ایران تلقی کند و در مسیر تحقق هدف پژوهش، به بررسی حیات دنیوی شاه نعمت‌الله ولی و دو تن از جانشینان معاصر وی بپردازد. دلیل انتخاب این دو قطب معاصر، مدت طولانی تکیه‌شان بر مسند قطبیت سلسله نعمت‌اللهی در دوران خود و شباهت زیاد زندگی دنیوی‌شان به زندگی دنیوی شاه نعمت‌الله ولی بوده است که امکان مقایسه و جمع‌بندی را فراهم می‌آورد. در انتهای بررسی‌های مزبور و در صورت موفقیت در نشان دادن اینکه صوفیه از نوع مثالی عرفای دنیاگیز نیستند، آنگاه به برساختن نوع مثالی چهارمی اقدام خواهد شد و ویژگی‌هایی در مقایسه با انواع مثالی دیگر برای آن در نظر گرفته خواهد شد تا بتوان صوفیه را در آن جای داد. شایان ذکر است که پژوهش حاضر در انجام امر مزبور، اصولاً در پی آزمون آراء وبر با استفاده از استراتژی قیاسی نیست، بلکه قصد آن دارد تا با آراء مزبور به بخشی از واقعیت تاریخی ایران بنگرد و با نقد، حک و اصلاح آن، به شکل بهتری واقعیت تجربی را تبیین کند، چراکه از مصادیق مشارکت در دانش علمی این است که پژوهشگر، جامعه علمی را با موضوع جدیدی آشنا کند یا موضوعی را که غلط یا ناقص مطرح شده، تصحیح و کامل نماید (سرایی، ۱۳۹۵: ۳۰). ریشه فلسفی چنین عملی نیز از ایده «نفی در عین حفظ»^{۱۲} هگل^{۱۳} (۱۷۷۰-۱۸۳۱م) فیلسوف آلمانی الهام گرفته شده است؛ یعنی چنان‌که اصطلاح مزبور در زبان آلمانی و در فلسفه هگل به هر سه معنای نفی، حفظ و ارتقا به کار رفته (اردبیلی، ۱۳۹۶: ۱۶)، در این پژوهش نیز اگر نوع‌شناسی دینی وبر نتواند واقعیت تاریخی حیات دنیوی بزرگان تصوف در ایران را پوشش دهد، آن را نه ابطال، بلکه حفظ کرده و نقدهایی بر آن وارد و حک و اصلاح‌هایی در موردش اعمال خواهد شد تا بتوان با صورت^{۱۴} ارتقایافته‌ای از آن، واقعیت تاریخی مزبور را بهتر مشاهده و کامل تر تبیین کرد.

۴. یافته‌های پژوهش

۴-۱. نقد رویکرد وبر به دین

رویکرد وبر به دین، تفسیرها و انتقادات فراوانی را برانگیخته است. با این حال، ملکم همیلتون^{۱۵} (متولد ۱۹۴۳م) استاد جامعه‌شناسی دانشگاه ریدینگ انگلستان معتقد است که بسیاری از منتقدان وبر، موضع او را درک نکرده و از او برای چیزهایی که هرگز ادعا نکرده است، انتقاد و شواهدی بر ضد او ارائه کرده‌اند (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۵۸). یکی از مصادیق چنین منتقدانی از نظر همیلتون، شاید ریمون آرون^{۱۶} (۱۹۰۵-۱۹۸۳م) جامعه‌شناس فرانسوی باشد، چون آرون به این آموزه پروتستانی اشاره می‌کند که مهم‌ترین بخش سود به جای مصرف، بایستی ذخیره شود تا بتوان وسایل تولید را توسعه داد و سپس، این جهت‌گیری را به یک معنا، حد افراطی بی‌خردی می‌داند (آرون، ۱۳۸۶: ۶۱۶). مصداق دیگر، شاید یواخیم واخ^{۱۷} (۱۸۹۸-۱۹۵۵م) مورخ، پژوهشگر و جامعه‌شناس آلمانی حوزه دین باشد که معتقد است مانند مطالعه روابط بین دین و هنر یا دین و نهادهای قانونی، بررسی روابط بین اقتصاد و دین، تنها یکی از جنبه‌های بررسی اشکال مختلف فعالیت‌های اجتماعی است و به هیچ وجه معادل یک جامعه‌شناسی دین نیست (Wach, 1944: 3)؛ یعنی وی معتقد است که تأکید بر روابط بین اقتصاد و دین می‌تواند مبالغه‌آمیز باشد و استدلال می‌کند که این رابطه فقط یکی از انواع گوناگون روابط مختلف در یک نظام اجتماعی است. کِرت ساموئلسون^{۱۸} (۱۹۲۱-۲۰۰۵م) استاد جامعه‌شناسی اهل سوئد نیز انتقاد می‌کند که هرچند نخستین کشورهای سرمایه‌داری ممکن است پروتستان بوده باشند، همه کشورهای پروتستان سرمایه‌دار نبوده‌اند؛ یعنی میان پروتستان‌تیسیم و سرمایه‌داری رابطه ساده‌ای وجود ندارد و در رابطه میان آن‌ها الگوی روشنی را نمی‌توان دید و مثلاً اسکاتلند معتقد به مذهب کالون، خیلی دیر به مرحله سرمایه‌داری پای گذاشته است. به علاوه، ساموئلسون و ریچارد هنری تاوونی^{۱۹} (۱۸۸۰-۱۹۶۲م) مورخ اقتصادی، منتقد اجتماعی و سوسیالیست مسیحی انگلیسی به روح کارآفرینی و نوآوری که با فعالیت و پیشرفت اقتصادی همراه بود، به‌ویژه در ایتالیای

دورهٔ رنسانس و شهرهای صنعتی آلمان در قرون وسطا در تاریخی پیش از عصر اصلاح دینی نیز اشاره کرده‌اند. البته همیلتون همان‌طور که گفته شد، به‌عنوان مخالف چنین برداشت‌هایی از نظریات وبر، بر این باور است که این‌گونه انتقادات، این امر را نادیده می‌گیرند که خودِ وبر کالونیسم را از جهت عقلانیت صوری- و نه عقلانیت ذاتی- عقلانی‌ترین صورت مذهبی در تاریخ بشری می‌دانسته و به‌علاوه در آثار خویش اذعان داشته که شکل‌گیری سرمایه‌داری بدون کالونیسم و کالونیسم بدون سرمایه‌داری نیز امکان‌پذیر بوده است و برای پیدایش و رونق سرمایه‌داری، شرایط دیگری به‌جز انگیزش‌های ملهم از پروتستانتیسم ریاضت‌جویانه را ضروری می‌دانسته است (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۵۸-۲۵۷).

در برابر این نظر همیلتون، وینستون دیویس^{۲۰} (متولد ۱۹۳۹م) پژوهشگر حوزهٔ دین و متخصص مذهب ژاپنی، نظر دیگری دارد و معتقد است که وبر در مقدمهٔ/اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری با اینکه چندین مرتبه اشاره می‌کند که انسان فقط در غرب می‌تواند یک پدیدهٔ فرهنگی و اقتصادی مهم و ارزشمند را شناسایی کند، تصریح می‌کند که منظورش این نیست که پروتستان، تنها مذهبی است که قادر به ایجاد اقتصاد عقلانی است. با وجود این، وبر به‌طور مکرر این نکته را در مطالعات تطبیقی‌اش فراموش می‌کند و نادیده می‌گیرد (دیویس، ۱۳۹۵: ۲۶۷). در همین زمینه، آرون گامی نیز به جلوتر می‌رود و صریحاً بیان می‌کند که وبر با نهایت توان، به‌دنبال تکیه و تأکید بر اصالت تمدن غرب است و برای نشان دادن این اصالت، به بررسی تطبیقی ادیان و تمدن‌های گوناگون می‌پردازد (آرون، ۱۳۸۶: ۳۵۴) و در این مورد، برایان اس. ترنر^{۲۱} (متولد ۱۹۴۵م) استاد انگلیسی جامعه‌شناسی دانشگاه کمبریج را شاید بتوان دارای شدیدالحن‌ترین نقد دانست که معتقد است وبر دقیقاً به‌دلیل التزام شخصی‌اش به اخلاق پروتستانی، برای بحث دربارهٔ این موضوع با حفظ و رعایت بی‌طرفی ناتوان بوده است. وی همچنین نظر وبر دربارهٔ اخلاق اسلامی را نیز نه یک توصیف، بلکه یک قضاوت تلقی می‌کند. در نهایت نیز عنوان می‌کند که مطالعات جامعه‌شناختی وبر دربارهٔ سرمایه‌داری و نظرات وی دربارهٔ

دین اسلام و حاملان آن- صوفیه و جنگاوران- به عنوان یک وضعیت تقابلی، چیزی بیش از کوششی از جانب او برای طرح رابطه بین مذهب و فعالیت اقتصادی را نشان می دهند و بیشتر، تجلیلی از ارزش های آیین پیوریتان ها بوده اند (ترنر، ۱۳۹۰: ۳۱۵).

با وجود این، باز هم همیلتون معتقد است که با گذر از چنین انتقادهایی، نظریه وبر موجه می نماید ولی تأکید می کند که بایستی توجه داشت موجه نمایی با تصدیق پذیری تفاوت دارد (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۵۹). مرتبط با همین موضوع، رونالد رابرتسون^{۲۲} (متولد ۱۹۳۸م) استاد جامعه شناسی دانشگاه پیتزبورگ پنسیلوانیا بر این عقیده است که این موجه نمایی جنبه ساختگی دارد که از روش های وبر و به ویژه کاربرد انواع مثالی توسط او سرچشمه می گیرد (Robertson, 1970: 173-174). این روش با همه شایستگی هایش، این خطر را دارد که در تعریف نمونه ها در مرحله نخست، چنان گزینشی از عناصر تعریف به عمل آید که تفاوت آن ها از بین برود. همین قضیه است که به بهای همان گویی برای نظریه وبر موجه نمایی فراهم می کند. این عبارت که «روح سرمایه داری، اخلاق پروتستانی است» مثال بارز این قضیه است.

منتقدان دیگری این موضوع را مطرح می کنند که وبر درباره ادعای خویش مبنی بر اینکه کنش سرمایه دارانه عقلانی واقعاً تحت تأثیر پیوند اخلاق پروتستانی با روح سرمایه داری به بار آمده است، هیچ کجا شواهدی ارائه نمی کند و یکی از ضعف های اساسی کار او، فقدان هرگونه اثبات تجربی نظریه اش است. این گروه از منتقدان متذکر شده اند که یگانه تحلیل آماری وبر، به مطالعه فعالیت های اقتصادی کاتولیک ها و پروتستان ها در بادِن و در سال ۱۸۹۵ مربوط می شود که حتی صحت همین آمار نیز مورد تردید است (Samuelsson, 1961: 137).

در همین خصوص، گوردون مارشال^{۲۳} (متولد ۱۹۵۲م) جامعه شناس انگلیسی معتقد است که وبر برای اثبات ادعاهایش به صورت تجربی می بایست نشان می داد که:

۱. بیشتر پروتستان های کالونی مذهب و ریاضت جو، موافق اخلاق پروتستانی رفتار

می کرده اند؛

۲. فرقه‌های مسیحی غیرپروتستان، رفتار دیگری متفاوت از پروتستان‌ها داشته‌اند؛
 ۳. نخستین کارآفرینان سرمایه‌داری، بیشترشان از پروتستان‌های کالونی‌مذهب بوده‌اند؛
 ۴. پروتستان‌ها به‌راستی سرشار از روح سرمایه‌داری بوده‌اند؛
 ۵. روح سرمایه‌داری به‌راستی از پروتستانتیسیم ریاضت‌جویانه سرچشمه گرفته بود؛
 ۶. پروتستان‌ها فعالیت اقتصادی‌شان را موافق روح سرمایه‌داری انجام می‌دادند.
- این در حالی است که وبر هیچ‌یک از این‌ها را به‌صورت تجربی اثبات نکرده است. بنابراین خود مارشال کوشید تا برخی از این موارد را دربارهٔ اسکاتلند در سده‌های شانزده و هفده میلادی بررسی کند. نتیجهٔ کار وی آن شد که در مورد اسکاتلند، برای تأیید محتوای کلی نظر وبر، شواهد به‌نسبت محکمی در ارتباط با طبقه بازرگانان در دست است اما همین نتیجه‌گیری را در مورد رویکردها و کردار قشر کارگران نمی‌توان به عمل آورد چون شواهد چندانی در این‌باره موجود نیست (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۶۰). به‌علاوه، منتقدان به‌طور کلی اشاره کرده‌اند که منابع وبر عمدتاً آنگلو ساکسون بوده و تحقیق دربارهٔ تکامل اقتصادی راین، هلند و سوئیس در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی، حاکی از پیوندی نزدیک میان پروتستانتیسیم (کالونی) و فعالیت سرمایه‌دارانه نبوده است (Walzer, 1966: 306).

مارشال در کارهای بعدی خویش بیان می‌کند که کاستی اساسی روش وبر این است که فرض را بر این می‌گیرد که انگیزه‌هایی بر کنش‌های سرمایه‌داران عقل‌گرا حاکم است و این انگیزه‌ها را می‌توان از بررسی این کنش‌ها استنتاج کرد ولی شواهد مستقیمی دال بر انگیزه‌های سرمایه‌داران اولیه که مستقل از کنش‌هایشان باشد به دست نمی‌دهد. بدون چنین شواهدی نمی‌توان دانست که مثلاً نه اقتضای موقعیت موجود بلکه چیزی چون اخلاق پروتستانی یا روح سرمایه‌داری، شکل رفتار این سرمایه‌داران را تعیین کرده باشد (Marshall, 1982: 108-119). در کل، به‌جز بررسی اسکاتلند توسط مارشال، هیچ کار دیگری آراء وبر را در یک زمینهٔ تجربی تثبیت نکرد؛ وانگهی کسی نیز بطلان آراء وی را اثبات نکرد.

مایکل والزر^{۲۴} (متولد ۱۹۳۵م) فیلسوف آمریکایی نیز در انتقادی مشابه معتقد است که ارزش‌های پروتستانیسم، بر نیاز به مهار شدید سوداها و امیال در یک دوره دگرگونی و نابسامانی مبتنی‌اند و برانگیزاننده اضطراب و هراس از هرج و مرج‌اند و درست برخلاف صفت‌هایی که وبر به پروتستانیسم نسبت می‌دهد، این مذهب سرچشمه رفتار سرمایه‌دارانه و عقلانی یا انباشت سرمایه نبوده و کارآفرینان اولیه چنین رویکردهایی نداشته‌اند. در واقع، وی بر این باور است که تأکید بر مهار سوداها و امیال، نه نتیجه تصمیم به زندگی برابر نیات خداوند، بلکه پیامد هراس و ناامنی بوده است (همیلتون، ۱۳۹۴: ۲۶۲). البته این انتقاد از وبر، شاید چندان بجا نباشد چون خود وی اذعان می‌کرد که آموزه تقدیر، موجب ایجاد ناامنی روانی در باورمندان به آن می‌شد و بر این تأکید داشت که کار سخت در انجام وظیفه، شیوه‌ای بود که واعظان پیرو کالون، برای رفع اضطراب و دستیابی به نوعی اطمینان از رستگاری به مؤمنان توصیه می‌کردند.

انتقاد دیگری که هیو ترور-روپر^{۲۵} (۱۹۱۴-۲۰۰۳م) مورخ انگلیسی و تاوونی از وبر می‌کنند، این است که پروتستانیسم به‌عنوان مجموعه‌ای از آموزه‌های مذهبی، در تحول سرمایه‌داری عقلانی چندان نقشی نداشت بلکه بیشتر جایگاه اجتماعی پروتستان‌هایی که در جوامع خودشان اقلیت به شمار می‌آمدند، در رشد این سرمایه‌داری دخیل بود. استدلال ایشان این است که جایگاه حاشیه‌ای اقلیت‌های پروتستان، ارزش‌های نوآوری و فردگرایی را که با فعالیت سرمایه‌دارانه و عقلانی همخوانی داشتند، تشویق کرد و همچنین، محرومیتشان از مشاغل سنتی، آن‌ها را به فعالیت‌های اقتصادی در مشاغل نوین وادار ساخته بود (همان: ۲۶۳). شبیه به نظر ایشان، رابرتسون نیز معتقد است که روح سرمایه‌داری بیشتر از آنکه از انگیزه‌ای مذهبی سرچشمه گرفته باشد، از شرایط مادی تمدن ناشی شده است (ترنر، ۱۳۹۰: ۱۴). در برابر این گونه نظرات- چنان‌که خود وبر نیز یادآور شده بود- می‌توان این پرسش را مطرح کرد که پس چرا اقلیت‌های کاتولیک در کسب‌وکار توفیقی نیافتند و ارزش‌های روح سرمایه‌داری را کسب نکردند؟

هربرت لوئی^{۲۶} (۱۹۱۸-۲۰۰۲م) مورخ سوئیسی در پاسخ به سؤال فوق، این ادعا را

مطرح می‌کند که پروتستان‌ها برخلاف کاتولیک‌ها، عملاً در برابر یک سنت دینی دیرپا و جاافتاده موضع‌گیری کردند و همین ماهیت مخالفت‌آمیز و استقلال در ایمان، همراه با جایگاه اقلیتی‌شان و نه هرگونه مجموعه خاصی از نظرهای دینی یا خداشناسانه است که پویایی ویژه‌ای به آن‌ها بخشیده است. پروتستان‌ها نه تنها در زمینه تجارت، که در بسیاری از زمینه‌های دیگر زندگی نیز غالباً موفق بوده‌اند. لوئی معتقد است که اصلاح پروتستانی مسیحیت نبوده که روح تازه‌ای با مشخصه‌های پویایی بالا، قابلیت نوآوری و نگاه تازه به زندگی را به بار آورده است چون از نظر وی، این تحولات و دگرگونی‌ها و شکل‌گیری این روح تازه، پیش از جنبش اصلاح دینی رخ داده بودند و در بخش‌های مختلف اروپا و از جمله در برخی مناطق کاتولیک‌نشین نیز می‌توان آثار آن را مشاهده کرد. در این میان، درحالی‌که موضع کاتولیکی ضد اصلاح جنبش دینی، این روح تازه را در برخی بخش‌های اروپا افسرده کرده بود، جنبش پروتستانی اصلاح دینی این روح تازه را تقویت می‌کرد (Luethy, 1964: 102-103). در نظری شبیه به این، دیویس نیز معتقد است که اقتصاد عقلانی، نه به دلیل وجود پروتستان‌های سرسخت که شوق بازار را همراه با شوق خدا داشتند، بلکه به دلیل اینکه مسیحیان غیرمتعصب چندان مقاومتی در برابر بهره‌کشی نکردند، به وجود آمد (دیویس، ۱۳۹۵: ۲۷۶).

برخی صاحب‌نظران نیز وجود دارند که معتقدند بدون وجود شناختی حتی سطحی از تاریخ مسیحیت و تحول باورها و تغییرات اجتماعی در بستر آن، بارها دیده شده که کاتولیک‌ها به مثابه تجلی محافظه‌کاری، طرفدار روابط عمودی اجتماعی و مخالف نوآوری معرفی شده‌اند و در مقابل، پروتستان‌ها دارای نوآوری، پویایی و مدافع برابری اجتماعی در نظر گرفته شده‌اند و قرائتی چنین دوقطبی از بخش مهمی از تاریخ بشریت، با وجود تنوعات فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در جوامع مسیحی، تنها می‌تواند سطحی بودن آگاهی و ساده‌اندیشی را آشکار سازد (صدریا، ۱۳۸۲: ۱۸).

مجموعه دیگری از نقدها به تحلیل‌های نوع‌شناختی وبر در مباحث دینداری نظیر کلیسا-فرقه، عرفان-زهد، ذوق‌محور-توده‌ای و... بازمی‌گردد. باید توجه داشت که

دوگانه کلیسا- فرقه، سنگ بنای تدوین حوزه مطالعاتی جامعه‌شناسی سازمان‌های دینی است. بر همین اساس، نوع‌شناسی سه‌گانه ارنست تروئلچ^{۲۷} (۱۸۶۵-۱۹۲۳م) پژوهشگر آلمانی حوزه فلسفه دین و فلسفه تاریخ، یعنی کلیسا- فرقه- عرفان، همانا نقد و اصلاحی بر آراء وبر است که هدف از آن، ساده‌سازی و روشن ساختن دو نوع‌شناسی کلیسا- فرقه و عرفان- زهد بوده است. نوآوری نظری تروئلچ در زمینه جامعه‌شناسی دین، بسط طبقه‌بندی دوگانه وبر از سازمان دینی در جهان مسیحیت است. هرچند که عرفان ریشه در تعالیم ابتدایی مسیحیت دارد، با رشد فردگرایی در شهرهای قرون وسطا رونق می‌یابد. در این نوع عرفان، تجربه و اعتقاد ناب شخصی و درونی، اهمیت بیشتری از عبادات دارد و عرفان در وسیع‌ترین معنا، صرفاً تقاضایی برای کسب نوعی تجربه دینی مستقیم حضوری و درونی است و واجد همان ویژگی‌های سنت دینی موجود است و آن‌ها را یا با حقیقتی ژرف تکمیل می‌کند یا در برابرشان واکنش نشان می‌دهد، زیرا می‌خواهد که آن‌ها را به فرایند حیات بازگرداند (Troeltsch, 1931: 730). وی در عین حال، معنای دیگری نیز برای عرفان قائل می‌شود؛ یعنی عرفانی که اصولاً از دین جدا شده و با آن در تباین و رقابت است (اسپلیکا و همکاران، ۱۳۹۰: ۴۶۳). تعالیم و اصول عرفانی در هر دو معنی، می‌تواند در شکل سازمان دینی عرفان متبلور شود. به هر حال، تروئلچ با عطف توجه به نوع سازمانی عرفان، به مثابه جماعت دینی با سطوح پایین سازمان‌یابی، در پی این بود که نقص نوع‌شناسی وبر در این زمینه را برطرف کند. ریچارد نیوئر^{۲۸} (۱۸۹۴-۱۹۶۲م) الهی‌دان آمریکایی نیز تلاش کرد تا نوع‌شناسی تروئلچ را تکمیل کند و طوری تغییر دهد تا بتواند آن را با فضای فرهنگی و اجتماعی آمریکا منطبق سازد. در این تلاش نظری، نوع عرفان به مثابه سازمان دینی، حذف شد و همین امر، عرفان را در جامعه‌شناسی سازمان دینی به حاشیه برد و نادیده انگاشتن آن را به یک سنت فکری در این زمینه تبدیل کرد (سرای و خوش‌آمدی، ۱۳۹۷: ۱۰).

آنچه در سطور فوق درباره نوع عرفان بیان شد، ناظر به نوع‌شناسی سازمان‌های دینی بود که باید به تفاوت و تمایز آن با نوع‌شناسی دینی معطوف به رستگاری توجه داشت.

بر همین اساس، یکی از موارد مرتبط با نقد نوع‌شناسی دینی معطوف به رستگاری و انواع مثالی سه‌گانه ذیل آن را که وجه ممیزه‌شان جهت‌گیری متفاوت آن‌ها نسبت به دنیا و عمل در دنیا جهت دستیابی به رستگاری می‌باشد، پاول زالسکی^{۲۹} (متولد ۱۹۶۴م) جامعه‌شناس مؤسسه فلسفه و جامعه‌شناسی در آکادمی علوم لهستان مطرح کرده است. وی برای تکمیل نوع‌شناسی دینی وبر، نوع مثالی چهارمی را ارائه می‌کند که معتقد است دارای معیار درگیر بودن هم در امور دنیوی و هم در امور غیردنیوی می‌باشد و پیشنهاد می‌کند تا این نوع مثالی چهارم را «عرفان فعال در دنیا»^{۳۰} بنامیم. مصداق این نوع مثالی از نظر زالسکی جادو^{۳۱} است و به وبر انتقاد می‌کند که چرا آن را در نوع‌شناسی دینی خویش به حساب نیاورده است (Zaleski, 2010: 321-322).

پس از ارائه انتقادات فوق، می‌توان مشخصاً به نقد رویکرد وبر نسبت به دین اسلام پرداخت. یکی از مهم‌ترین منتقدان وی در این زمینه، برایان اس. ترنر است که در ماکس وبر و اسلام ابراز می‌دارد که وبر در مطالعه اسلام پایبند اصول روش‌شناختی خود نبوده، به رویکرد مارکسیستی نزدیک شده و علل ساختاری را در بررسی خود مدنظر قرار داده است و نیز، تلاش نکرده تا اسلام را مبتنی بر معانی‌ای که کشگران برای کنش خویش قائل‌اند، مورد شناسایی قرار دهد (ترنر، ۱۳۹۰: ۱۲-۵). به علاوه، وبر نوع مثالی برساخته‌اش از صوفیه و دین اسلام را بر پایه باورهای قالبی اروپایی متداول زمان خویش و تحت تأثیر آراء مستشرقان ارائه کرده است. یکی از دلایل مهم این امر، شاید این باشد که وی نتوانسته همان زمانی را که به مطالعه سایر ادیان-یهودیت باستان، مسیحیت پس از جنبش اصلاح دینی، ادیان چین و هند- اختصاص داده، صرف مطالعه اسلام کند (Sadri, 1992: 134).

در ادامه با توجه به اینکه وبر صوفیه را نظیر بودایی‌ها و پیروان ادیان شرق آسیا دنیاگریز و عزلت‌گزین می‌داند و معتقد است که نزد آنان اعمال دنیوی، توجه به جامعه و اشتغال به کار و پیشه مذموم و نکوهیده است، برای بررسی صحت یا سقم این رویکرد، با رجوع به واقعیات تاریخی حیات دنیوی چند نفر از بزرگان طریقت نعمت‌اللهی در

ایران، به شناخت و بررسی جهت‌گیری آن‌ها نسبت به امور دنیوی و مسائل جاری در جوامع خویش پرداخته خواهد شد.

۲-۴. حیات دنیوی برخی از بزرگان طریقت نعمت‌اللهی در ایران

۴-۲-۱. شاه نعمت‌الله ولی

طریقت نعمت‌اللهی از امهات سلسله‌های صوفیه ایران است که پیروانش از تکدیگری و گدایی پرهیز دارند و با اشتغال به کار و از کدّ یمین امرار معاش می‌کنند (سیدین، ۱۳۸۹: ۳۳۰ و ۳۳۲). این سلسله چنان‌که از نامش پیداست، منسوب به شاه نعمت‌الله ولی است که ۷۴ سال بر مسند قطبیت آن تکیه داشت (سلطانی، ۱۳۸۵: ۱۸۲). در این دوران، سلسله معروفیه که اینک به نام وی، طریقت نعمت‌اللهی خوانده می‌شد، در ایران رونق یافت و همراه با آن، تصوف شیعی نیز علنی شد. دستورات خاص وی در سلوک الی الله به اقتضای زمان و جامعیت آن که مبتنی بر جمع صورت و معنی، یعنی جمع بین کار دنیوی و عمل معنوی یا همان دستور مشهور «دست را به کار و دل را با یار داشتن» بود، در زمانی که مدعیان تصوف بسیار بودند، مقبول خاطر طالبان راه قرار گرفت. وی در زمانی که سنت ترک کار و گاه تکدی و پرسه‌زنی در میان بعضی صوفیان مرسوم شده بود، به پیروان خود دستور می‌داد که به کاری اشتغال ورزند و به نام تصوف امرار معاش نکنند (پازوکی، ۱۳۸۵: ۱۱۹ و ۱۳۱). خود نیز نه فقط در رفع نیازهای دنیوی‌اش کوشا بوده بلکه برای خیررسانی به عموم مردم نیز تلاش می‌کرده است. برای مثال به کشاورزی و احداث باغ و عمارت اقدام می‌کرده است (نعمت‌اللهی، ۱۳۳۵: ۸۹). تأکید وی بر اشتغال به حرفه در نظر اقطاب معاصر طریقت نعمت‌اللهی نیز جایگاه والایی دارد، چنان‌که امروزه نیز بیکاران و سرباران جامعه را راهی در این طریقت نیست و یکی از ملاک‌های مهم پذیرش افراد در این سلسله، تقید به کار و پرهیز از بیکاری و امرار معاش از کدّ یمین و عرق جبین است (سیدین، ۱۳۸۹: ۱۸۲). مشهور است که «آن حضرت را در فلاحیت ید طولانی بود» و از وی فراوان نقل شده است که به پیروان خویش توصیه می‌کرده که اگر طالب کیمیا هستید به زراعت بپردازید:

کیمیا خواهی زراعت کن که خوش گفت آن‌که گفت

زرع را ثلثان زر است و ثلث باقی هم زر است

(کرمانی، ۱۳۳۵: ۱۰۶).

بیت فوق در واقع، به ابیاتی از شاه نعمت‌الله ولی اشاره دارد که طی آن خطاب به
هریک از مریدان خود بیان می‌کند که:

از ما بشنو نصیحتی خوش	نیکی کن و نیکی‌اش جزا جو
دهقانی کن مکن گدایی	از کسب حلال خود نوا جو
گر طالب علم کیمیایی	از خاک سیاه کیمیا جو

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۶: ۶۹۳).

یعنی از نظر وی، پیروان طریقت بایستی اشتغال به کار و آن‌هم کار حلال داشته باشند و نیز، به آنان توجه می‌دهد که کار کشاورزی بر روی زمین، حکم کیمیا را داشته و موجب فراهم کردن رفاه و آسایش می‌باشد. شاه نعمت‌الله ولی دارای مال و مکنت و جاه و حشمت فراوان بوده است و همگان او را به دنیاداری و ثروتمندی می‌شناخته و معاصرانش در این باره حکایت‌ها نقل کرده‌اند (فرزام، ۱۳۷۴: ۵۷۹ و ۵۸۱). وی در سفرها نیز از امکانات مادی و معنوی خویش برای مشارکت در فعالیت‌های جمعی و عام‌المنفعه استفاده می‌کرده است، به‌طوری که در گزارش این سفرها موارد متعددی از اقداماتش نظیر ساختن بناها و فضاها، عمومی مانند خانه، باغ، مزرعه، خانقاه، چاه آب، قنات، مسجد، مدرسه و... بیان شده است (کرمانی، ۱۳۳۵: ۳۹-۵۲). علاوه بر این موارد، شاه نعمت‌الله ولی در تمام عمر طولانی خود، به گواهی مندرجات تواریخ و تذکره‌ها و همچنین آثار فراوانی که از وی به جای مانده، همواره به تحقیق و مطالعه و سرودن اشعار و کتابت رسائل و ارشاد و هدایت سالکان اشتغال داشته است (فرزام، ۱۳۷۴: ۵۸۵). تألیفات و رسالات علمی و عرفانی و ادبی وی به فارسی و عربی، بالغ بر سیصد رساله و تصنیف کوچک و بزرگ و دیوان اشعار و... است (سلطانی، ۱۳۸۵: ۱۸۲). در نهایت می‌توان گفت که از ویژگی‌های ارزشمند طریقت شاه نعمت‌الله ولی در زمان

حیات وی، جمع میان صورت و معنی و دنیا و عقبی بوده است، چنان که در دستوراتی به فرزند و خلیفه اش می گوید: «...دنیای را چون حکام عادل دار و عقبی را چون اولیای کامل تا سلطان صورت و معنی باشی» (ذوالریاستین، ۱۳۱۱: ۷۵-۷۶).

۲-۲-۴. سلطان علیشاه گنابادی

حاج ملا سلطان محمد گنابادی (۱۲۵۱-۱۳۲۷ق) قطب سی و چهارم طریقت نعمت‌اللہی، در بیدخت گناباد خراسان تولد یافت، در هفده سالگی آغاز به تحصیل علوم دینی کرد و مدت‌ها نزد ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق) دانشمند علوم اسلامی، فیلسوف، عارف، شاعر و فقیه شیعه و شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ق) فقیه و مرجع تقلید پرآوازه شیعه تلمذ نمود. در سال ۱۲۹۳ق قطب سلسله نعمت‌اللہی شد و به مدت سی و چهار سال بر این مسند تکیه داشت. برخی از اندیشمندان حوزه عرفان و تصوف، سلطان علیشاه گنابادی را مجدد طریقت نعمت‌اللہی در دوران جدید می‌دانند (پازوکی، ۱۳۸۵: ۱۱۳). از میان تألیفات وی در دوران قطبیت می‌توان کتب *سعادت‌نامه*، *ولایت‌نامه*، *بشارت المؤمنین*، *تنبيه النائمین*، *مجمع السعادات*، *ایضاح*، *توضیح و تفسیر قرآن بیان السعاده فی مقامات العبادہ* را که به زبان عربی است، نام برد (آزمایش، ۱۳۸۱: ۱۲۹-۱۳۴). وی در اوقات شبانه‌روز، ثلث آن را برای کار دنیوی و ثلث هم برای عبادات و آداب دینی و ثلث را هم برای خواب معین کرده بود (تابنده گنابادی، ۱۳۸۴: ۱۹۳) و همواره می‌گفت که هرکسی باید برای کسب معاش و آبادانی دنیا کار کند و به هر کاری که علاقه دارد و مخالف شرع نیست، از زراعت، تجارت، صنعت یا غیر آن‌ها مشغول باشد و معاش خود را از راه حلال تأمین کند ولی حتی در عین داشتن ثروت بیکران، باید خود را فقیر بداند و به مال دنیا مغرور نشود که پایدار نیست و هیچ‌کسی با خود بیش از یک کفن نمی‌برد. وقتی کسی به این حقیقت آشنا شد، می‌فهمد که به‌راستی در این عالم فقیر است و محتاج به خداوند است و ثروت، فقط برای امرار معاش این جهان است که به‌طور امانت به او سپرده شده و موقع مرگ از او می‌گیرند. حرص و آز به جمع مال دنیا از راه‌های غیرمشروع و گذاشتن برای وارث، مخالف فقر و درویشی است ولی خود ثروت و صرف آن در راه‌های حلال و امور خیریه و آباد کردن جهان، به هیچ وجه با

سلوک منافات ندارد؛ از این رو همه پیروان بایستی به کاری اشتغال داشته باشند. لذا همواره سالکان را به کار کردن و دوری از بیکاری و تنبلی که بالاخره منجر به گدایی یا دزدی می‌شود، تشویق می‌کرد تا مبادا به بیکاری عادت کنند؛ چنان‌که خود نیز به کار دنیوی اشتغال داشت. در واقع، اولین کسی که در بیدخت باغ‌های بزرگ احداث کرد، خود او بود و سپس دیگران هم باغاتی احداث کردند و اکنون، باغات آنجا شاید زیاده‌تر از سایر دهات گناباد باشد که زمین‌های زراعتی آن خیلی زیاد و مردم آن آخرین درجهٔ کوشش را در زراعت دارند (همان: ۲۰۲ و ۲۰۳).

وی همچنین در احیای قنوات جدیت زیادی داشت، چراکه آب بیدخت خیلی کم و در نتیجه زراعت بیدخت هم خیلی کم حاصل بود، ولی بر اثر جدیت وی و چاره‌جویی مرتبی که برحسب دستور او در قنات بیدخت به عمل آمد، آب آن خیلی زیاده‌تر شد و قناتی نیز در شمال شرقی روستای روشناوند از توابع دهستان پس‌کلوت گناباد به جدیت وی احداث شد و قنات حصار نیز که در شرق بیدخت واقع و کهنه و مسدود بود، بر اثر کوشش وی دوباره دایر گردید و همگان از آن بهره‌مند شدند (همان: ۱۹۶ و ۱۹۷).

در نهایت شاید یکی از جنبه‌های بی‌بدیل حیات اجتماعی سلطان‌علیشاه گنابادی، توجه به امری باشد که در دوران معاصر و به‌عنوان یکی از مصادیق آسیب‌های اجتماعی در اکثر جوامع، گریبان‌گیر افراد و دولتهاست و آن‌هم تجارت گستردهٔ مواد مخدر یا تجارت مرگ است. تهیه و مصرف مواد مخدر، شاید در زمانهٔ وی به‌گسترده‌گی امروزه نبوده و خطراتش نیز به‌مراتب کمتر بوده، ولی درخور توجه است که وی تریاک کشیدن را به‌جد منع نموده و آن را حرام دانسته و در کتاب *تفسیر بیان السعاده* ذیل آیهٔ ۱۹ سورهٔ بقره^{۳۲}، حرمت تریاک^{۳۳} را با ادله بیان و کِشندۀ آن را لعن کرده است (همان: ۲۰۱) که خود، نشان‌دهندهٔ توجه وی به جامعه و مسائل گریبان‌گیر اجتماعی احتمالی در آینده بوده است. امروزه نیز علاوه بر بیکاران که پیش‌تر بیان شد، مصرف‌کنندگان مواد مخدر نیز در این سلسلهٔ طریقتی پذیرفته نمی‌شوند.

۳-۲-۴. صالح‌علیشاه بیدختی

حاج شیخ محمدحسن بیچاره بیدختی (۱۳۰۸-۱۳۸۶ق) قطب سی‌وششم طریقت

نعمت‌اللهی، در بیدخت گناباد خراسان متولد شد. تحصیل علوم دینی را در سال ۱۳۲۸ق به اتمام رساند و در سال ۱۳۳۷ق و در سن ۲۹ سالگی بر کرسی قطیبت و ارشاد جلوس کرد و قریب پنجاه سال قطب سلسله نعمت‌اللهی بود. تنها نوشته مدون و اثر مکتوب وی، کتاب *پند صالح* است که بسیاری از معانی عرفانی را در قالب عباراتی کوتاه بیان کرده ولی در عین اختصار، دستورالعملی جامع و کافی و شافی برای روندگان طریقت بلکه عموم مسلمین است (آزمایش، ۱۳۸۱: ۱۳۷-۱۴۰).

وی در عین آنکه در انجام وظایف مقرر دینی و طریقتی جدیت تمام داشت، از مراقبت در امور دیگران و امور اجتماعی و اقدامات عام‌المنفعه نیز کوتاهی نداشت، به‌طوری که در همه اطراف گناباد، یادگارهای نیک وی از قبیل حوض، آب‌انبار، حمام، مسجد، بیمارستان و... به چشم می‌خورد که یا خودش ساخته یا در ساختمان یا تعمیر آن کمک کرده است. وی به کشاورزی اشتغال داشت و از آن طریق امرار معاش می‌نمود و به پیروان نیز مرتب دستور کسب‌وکار داده و بیکاری را مذمت کرده (هیئت تحریریه، ۱۳۸۰: ۱۲۱) و می‌گفت: «باید انسان که بالطبع مدنی آفریده شده و به یکدیگر محتاج‌اند، کمک به هم نمایند و هرکسی کاری انجام دهد که پیکر بیهوده و بار بر جامعه نباشد... و در کار کردن که پسندیده خداست باید کوشید... و از گدایی و دزدی که دو نقطه مقابل کسب است و در اسلام نهی سخت شده است، دوری باید کرد» (بیچاره بیدختی، ۱۳۷۲: ۶۶).

گناباد سرزمینی خشک در حاشیه کویر است، لذا مشکل آب همواره در آنجا وجود دارد. از این رو وی به احداث قنات- نظیر قنات صالح‌آباد بیدخت- اهتمام وافری داشت (تابنده گنابادی، ۱۳۸۴: ۵۷۳ و ۵۷۴). به‌علاوه، رشته قنات بزرگی نیز در دهستان پس‌کلوت گناباد به نام سلطانیه احداث کرد که با اینکه قناتی تازه‌تأسیس با آب شور و در اراضی کویری بود، اراضی آنجا بر اثر زحمت زیاد، چنان آماده زراعت شده بود که محصول صیفی آن در منطقه بی‌سابقه بوده است. وی باغ پسته‌ای هم در آنجا احداث و غرس اشجار نمود که حدود چهار هزار درخت پسته بزرگ پرمحصول دارد (هیئت

تحریریه، ۱۳۸۰: ۱۲۳ و ۱۲۴). آب‌انباری نیز در سال‌های ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۲ ق توسط او در خیابان تازه‌تأسیس صالح‌آباد بیدخت احداث و چند آب‌انبار کوچک‌تر نیز در صحن مزار سلطانی و در اول و وسط کشتوان صالح‌آباد برای استفاده زارعین و عابرین ساخته شد (تابنده گنابادی، ۱۳۷۹: ۱۲۰).

از دیگر اقدامات وی، تأسیس کتابخانه‌ای در مزار سلطانی بیدخت است که امروزه یکی از کتابخانه‌های رسمی کشور است و به نام کتابخانه سلطانی خوانده می‌شود. این کتابخانه در سال ۱۳۴۲ ق مطابق ۱۳۰۳ ش تأسیس شد ولی تا سال ۱۳۱۳ ش رسمیت دولتی نداشت و تعداد کتب آن هم زیاد نبود تا اینکه در آن سال علی‌اصغر حکمت، وزیر فرهنگ وقت، از مزار سلطانی و کتابخانه بازدید کرد و به رئیس اداره نگارش دستور داد که آن را رسمی کنند و مقداری کتاب نیز برای آن بفرستند. این امر موجب تشویق دیگران نیز شد تا کتاب‌هایی به کتابخانه مزبور اهدا کنند؛ چنان‌که اکنون (سال ۱۳۴۵ ش) کتابخانه دارای حدوداً هزار جلد کتاب است (همو، ۱۳۸۴: ۵۷۱-۵۷۳).

علاوه بر این، وی در تأسیس مدارس جدید و تشویق سوادآموزی نیز پیشرو بود و دبستان و سپس، دبیرستان پسرانه و دخترانه در بیدخت تأسیس کرد و برای تشویق دیگران که احياناً یا از روی تعصب یا عناد با حکومت نمی‌خواستند به آموزش و پرورش جدید اقبال نمایند، خود پیش‌قدم می‌شد و حتی معتقد بود که در مدارس علوم قدیمه هم به حد مختصری باید علوم جدید و لاقل زبان‌های اروپایی تعلیم داده شود تا بعداً هرکسی توانست، آن را تکمیل کند (هیئت تحریریه، ۱۳۸۰: ۱۷۴).

در نهایت اینکه در سال ۱۳۴۰ ش هیئتی به‌منظور تأسیس بیمارستان مجهزی در بیدخت و به‌منظور جمع‌آوری کمک‌های مالی تشکیل شد. در بدو شروع کار، وی قطعه زمینی به مساحت تقریبی دوازده هزار مترمربع در قسمت جنوب غربی باغ صالح‌آباد بیدخت، در شمال جاده شوسه مشهد-زاهدان اهدا کرد و به بیمارستان اختصاص داد و کلنگ اولیه را بشخصه به زمین زد. بیمارستان مطابق نقشه وزارت بهداشتی ساخته و به نام بیمارستان صالحیه بیدخت نامگذاری شد و چون طبق مقررات جاری، بیمارستان‌ها

می‌بایست تحت نظر وزارت بهداشت باشد، بیمارستان مذکور با وسایل موجود، پس از تکمیل ساختمان به وزارت بهداشتی تحویل گردید (هیئت تحریریه، ۱۳۸۰: ۱۲۷ و ۱۲۸). در مقام جمع‌بندی، اقدامات دنیوی سه قطب طریقت نعمت‌اللہی را می‌توان به شرح ذیل ارائه کرد:

جدول (۲): فعالیت‌های دنیوی سه قطب طریقت نعمت‌اللہی در ایران

فعالیت دنیوی	بزرگان صوفیه	شاه نعمت‌الله ولی	سلطان‌علیشاه گنابادی	صالح‌علیشاه بیدختی
اشتغال به کار و پیشه	کشاورزی و باغبانی و آبادانی زمین‌های خشک	کشاورزی، زراعت، باغبانی و آبادانی زمین‌های خشک	کشاورزی و باغبانی و آبادانی زمین‌های خشک	کشاورزی و باغبانی و درختکاری
توجه به امور جامعه و اعمال خیر و عام‌المنفعه	ساخت خانه، خانقاه، مسجد، مدرسه و تأمین آب در کرمان از طریق حفر چاه‌های آب و قنوات متعدد	احیای قنوات برای تأمین آب در گناباد و بیدخت، توجه به آسیب‌های اجتماعی نظیر مصرف مواد مخدر و حرام دانستن این اعمال	ساخت حوض، آب‌انبار، قنات، حمام، مسجد، بیمارستان و تأسیس کتابخانه و مدارس نوین	توجه به امور جامعه و اعمال خیر و عام‌المنفعه
توجه به کسب و نشر علم	فراگیری و آموزش علوم رسمی و تألیف رسالات و کتب متعدد	تحصیل علوم دینی و تألیفات متعدد دینی، علمی و عرفانی	تحصیل علوم دینی و تألیفات متعدد دینی، علمی و عرفانی	تحصیل علوم دینی و تألیف رساله‌های دینی و صالح

در پایان این بخش شایان ذکر است که به گواه برخی پژوهشگران، سایر جانشینان شاه نعمت‌الله نیز به اقتضای شرایط جامعه خود به کسب و کارهایی نظیر شبانی، تجارت، زراعت و کشاورزی و احیای زمین، تدریس معارف دینی، حکاکی، خیاطی، کلاه‌دوزی و سایر فنون و حرف اشتغال داشته‌اند (سلطانی، ۱۳۸۵: ۱۸۱-۲۶۶). پس از این توضیح می‌توان به نتیجه‌گیری از مباحث مطروحه پرداخت.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

در راستای فهم بهتر رویکرد وبر به دین، انتقادات سایر اندیشمندان بر این رویکرد ارائه و بررسی شد؛ انتقاداتی که بیشتر آن‌ها با توجه به بسترهای دینی، فرهنگی و اجتماعی منتقدان طرح و ایراد شده بودند. بر این اساس، نقد نگارنده بر رویکرد وبر به دین- مشخصاً بر انواع مثالی دینی وبری و مصادیق آن- نیز بر مبنای جای دادن صوفیه توسط

وی در نوع مثالی عرفان دنیاگرایز طرح شد و تلاشی صورت گرفت تا با ارائه برخی واقعیات تاریخی از حیات دنیوی چند تن از اقطاب طریقت نعمت‌اللهی در ایران، نادرستی این دیدگاه در مورد صوفیه آشکار شود. بر اساس آنچه در بخش یافته‌ها ارائه شد، مشخص است که صوفیه را نمی‌توان در نوع مثالی عرفان دنیاگرایز جای داد، لذا در ادامه می‌بایست به مقایسه ویژگی‌های آنان با مصادیق سه نوع مثالی دینی وبری پرداخت تا در نهایت بتوان به بر ساخت نوع مثالی چهارمی اقدام کرد که صوفیه مصداق آن به شمار آیند.

۱-۵. مقایسه صوفیه با مصادیق نوع مثالی عرفان دنیاگرایز

وبر صوفیان را مانند بوداییان و حتی متأثر از آنها، از مصادیق نوع مثالی عرفان دنیاگرایز می‌داند که اشتغال به کار را مانعی برای مراقبه می‌دانند. در واقع از نظر وبر، عارفان دنیاگرایز از کشاورزی یا هر نوع کار و پیشه گریزان‌اند و آن را موجب دور شدن از خداوند می‌دانند و چون باید همواره در حال مراقبه باشند، فقط با استفاده از نذورات و صدقات و مواهب طبیعی روزگار می‌گذرانند. با وجود این، شواهد تاریخی حاکی است که صوفیانی نظیر شاه نعمت‌الله ولی و جانشینان معاصرش به کار کشاورزی، زراعت، باغبانی و... اهتمام جدی داشته و آن را در حکم کیمیا می‌دانسته و در مورد امور جاری در جامعه و اعمال خیر و عام‌المنفعه نیز کوشا بوده‌اند و در کنار همه این مسائل، در خصوص تحصیل و تعلیم علوم دینی و رسمی و نیز تألیف کتب و آثار مختلف جدیت داشته‌اند. پس آشکار است که زندگی دنیوی و اجتماعی بزرگان صوفیه، اساساً با آنچه وبر درباره ادیان شرق آسیا نظیر بودایی‌ها و... مطرح کرده متفاوت است و نمی‌توان صوفیه را در کنار پیروان این ادیان در یک دسته‌بندی قرار داد.

۲-۵. مقایسه صوفیه با مصادیق نوع مثالی زهد در دنیا

وبر معتقد است که مصداق اصلی نوع مثالی زهد در دنیا، یعنی پیوریتان‌های پروتستان به جمع‌آوری ثروت می‌پرداختند اما تنها در حد نیاز از آن بهره می‌بردند. جهت‌گیری مزبور در تعالیم و نگرش صوفیه جایی ندارد و آن‌ها نه فقط اشتغال به کار را ضروری می‌دانند،

بلکه بهره‌مندی از مواهب دنیایی را نیز فی‌الذاته مذموم تلقی نمی‌کنند. در واقع به عقیده صوفیه، داشتن ثروت مادی نیز مانند سایر مواهب، نشان از عنایت خداوند کریم دارد و تزکیه نفس حقیقی نه در دوری و کناره‌گیری از دنیا بلکه در بهره‌مندی از مواهب دنیوی و در عین حال، عدم دلبستگی و وابستگی به آن‌هاست. هرکدام از بزرگان تصوف با کلام مخصوص به خویش، چیزی شبیه به این عبارت سفیان ثوری را نقل کرده‌اند که گفت: «زهد در دنیا، نه پلاس پوشیدن است و نه نان جوین خوردن است و لیکن دل در دنیا نایستن است و امل کوتاه کردن است» (عطار، ۱۳۸۸: ۲۴۷). بر اساس آیات قرآن نیز داشتن ثروت، اولاد، کسب مواهب حلال و... مادامی که انسان را در سلوک به‌سوی خدا یاری دهند، مثبت هستند و هر لحظه که سلوک و حرکت به‌سوی خدا را متوقف یا منحرف سازند و سالک را از یاد خدا غافل کنند، موجب هلاکت و خسران خواهند بود.^{۳۴}

۳-۵. مقایسه صوفیه با مصادیق نوع مثالی زهد فارغ از دنیا

به نظر وبر، مصادیق نوع مثالی زهد فارغ از دنیا نظیر راهبان مسیحی دیرنشین معتقدند که توجه به دنیا و امور دنیوی، انسان را از تمرکز بر فعالیت‌های معنوی که موجب دستیابی او به رستگاری می‌شوند باز می‌دارد؛ از این رو به دنبال غلبه بر همه امیال دنیوی و توجه صرف بر اعمال معنوی بر می‌آیند. در این زمینه بایستی توجه داشت که در اسلام، اساساً امور دنیوی و فرادنیوی نه تنها از هم جدا نیستند، بلکه با یکدیگر دارای آمیختگی هستند و به بیان دیگر، راه آخرت از این جهان می‌گذرد.^{۳۵} خداوند در قرآن، با بیان اینکه مسلمانان را امتی میانه - یعنی دارای اعتدال و به دور از افراط و تفریط - قرار داده،^{۳۶} بر لزوم تلاش آنان برای کسب معاش تأکید می‌کند.^{۳۷} همین پیروی از فرامین قرآنی را می‌توان ضامن هدایت، سعادت و رستگاری دنیوی و اخروی عنوان کرد.^{۳۸} به علاوه، نزد پیروان طریقت، پیروی از دستورات قطب وقت طریقت، عین رستگاری است چراکه تصوف مبتنی بر عشق یا همان ولایت است و یکی از ملزومات عشق و ولایت نیز تبعیت مرید از مراد است. در واقع، رابطه حبّی، اساس ارادت معنوی است و این ارادت،

رکن اصلی سلوک است (پازوکی، ۱۳۹۶: ۴۳). بنابراین، توجه به فرامین قرآنی و اجرای آن‌ها در زندگی و همچنین تبعیت از دستورات بزرگان طریقت، همان چیزی است که در بستر تصوف، مریدان را به سعادت و رستگاری دنیوی و اخروی رهنمون می‌کند.

۴-۵. برساخت نوع مثالی دینی چهارم؛ عرفان جامع^{۳۹}

بر اساس مقایسه‌های انجام‌گرفته در سه شماره قبلی، می‌توان نوع مثالی چهارمی را برساخت کرد که با توجه به ویژگی‌هایش در جمع توأمان بین امور این‌جهانی و امور دیگرجهانی، باید آن را نوع مثالی عرفان جامع نامید. عرفانی که مبتنی بر شریعت اسلام است و معرفت در آن در بستر طریقتی معنوی حاصل می‌شود و به شکلی متعادل، هم به امور دنیوی و مادی و هم به امور فرادنیوی و معنوی توجه دارد. بر این اساس، مصداق نوع مثالی عرفان جامع را می‌توان صوفیه دانست؛ یعنی کسانی که در عین سلوک معنوی، نه تنها گوشه‌نشین و عزلت‌گزین نیستند، بلکه به حرفه دنیوی اشتغال دارند و نسبت به مسائل اجتماعی نیز بی‌توجه نیستند. در نتیجه، جدول انواع مثالی وبر در حوزه جامعه‌شناسی دین را به شکل ذیل می‌توان اصلاح و تکمیل کرد:

جدول (۳): تکمیل و ارتقای نوع‌شناسی دینی وبر بر مبنای حیات دنیوی بزرگان طریقت نعمت‌اللهی

نوع مثالی	مصادیق تاریخی	طریقه کسب رستگاری
زهد در دنیا	پیوریتان‌های پروتستان	منحصراً توجه به دنیا و انجام امور دنیوی
زهد فارغ از دنیا	راهبان مسیحی دیرنشین	منحصراً توجه به معنا و انجام امور فرادنیوی
عرفان دنیاگریز	پیروان ادیان شرق آسیا	منحصراً توجه به معنا و انجام امور فرادنیوی
عرفان جامع	صوفیه	هم‌زمان و توأمان توجه به معنا و انجام امور فرادنیوی و توجه به دنیا و انجام امور دنیوی

بایستی توجه داشت که آنچه در پایان پژوهش حاضر انجام گرفت، با الهام از ایده «نفی در عین حفظ» هگل بود که بر آن اساس، وقتی نوع‌شناسی دینی وبر نتوانست واقعیات تاریخی حیات دنیوی بزرگان صوفیه ایران را پوشش دهد و چشم‌انداز کاملی را فراهم آورد، نوع‌شناسی مزبور و انواع مثالی سه‌گانه ذیل آن را نه ابطال، بلکه حفظ کرد و

نقدهایی بر آن وارد و حک و اصلاح‌هایی را در موردش اعمال کرد تا در نهایت توانست به صورت ارتقایافته‌ای از آن دست یابد و واقعیت تاریخی مورد بررسی را به شکلی کامل‌تر مشاهده و تبیین کند. این کار را شاید بتوان به عمل یک کارشناس بینایی‌سنجی تشبیه کرد که آنقدر لنزهای عینک مخصوص بینایی‌سنجی را برای فرد مراجعه‌کننده تعویض می‌کند و آنقدر درجه آن‌ها را تغییر می‌دهد تا سرانجام، امکان دیدی واضح و شفاف را برای وی فراهم آورد. در نهایت به این مهم نیز باید توجه داشت که نتایج پژوهش حاضر بر مبنای متونی به دست آمده است که مورد استفاده پژوهشگر قرار گرفته‌اند و لزوماً به معنای دستیابی و ارائه حقیقت نهایی در این زمینه نیست. تأکید شخص وبر بر ناتمامیت ذاتی علم^{۴۰} که بر مبنای آن، «علم ذاتاً در حال تحول است... همواره در کار تجدید پرسش درباره امور است... لذا هیچ‌گاه قطعی نخواهد بود» (آرون، ۱۳۸۶: ۵۷۰)، بدان معناست که چه‌بسا پژوهشگرانی دیگر، با تکیه و استناد به منابعی دیگر یا حتی تفسیر دیگری از متون مورد رجوع این مقاله، به نتایجی دیگر و حتی مغایر با نتایج پژوهش حاضر دست یابند.

پی‌نوشت‌ها

1. Maximilian Karl Emil Weber
2. religious typology
3. ideal types
4. Karl Marx
5. Jean Calvin
6. Inner-worldly asceticism
7. World-rejecting asceticism
8. World-flying mysticism
9. immanence
10. transcendence
11. unobtrusive measures
12. aufhebung
13. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
14. formation
15. Malcolm B. Hamilton
16. Raymond Aron
17. Joachim Wach
18. Kurt Samuelsson
19. R. H. Tawney

20. Winston Davis
21. Bryan S. Turner
22. Ronald Robertson
23. Gordon Marshall
24. Michael Walzer
25. Hugh Trevor- Roper
26. Herbert Luethy
27. Ernst Troeltsch
28. Richard Niebuhr
29. Pawel Zaleski
30. world-active mysticism
31. magic

۳۲. تو را از شراب و قمار می‌پرسند، بگو در آن دو گناهی بزرگ و سودهایی است برای مردم و

گناهشان بیشتر از سودشان است

۳۳. منظور وی حرام بودن استعمال تریاک و به‌طور کلی، حرام بودن استعمال هر نوع ماده مخدر بوده است.

۳۴. منافقون: ۹.

۳۵. الدنيا مزرعة الآخرة.

۳۶. بقره: ۱۴۳.

۳۷. نبأ: ۱۱.

۳۸. نکل: نحل: ۶۴ و ۸۹؛ اسراء: ۸۷؛ قصص: ۸۶؛ لقمان: ۳ و... .

39. Sufism
40. essential inachivement of science

منابع

۱. آرون، ریمون (۱۳۸۶)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چ ۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. آزمایش، سید مصطفی (۱۳۸۱)، *درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللهیه در دوران اخیر*، چ ۱، تهران: انتشارات حقیقت.
۳. اردبیلی، محمد مهدی (۱۳۹۶)، «مقدمه ویراستار فارسی»، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، چ ۳، تهران: انتشارات ققنوس.
۴. اسپلیکا، برنارد و همکاران (۱۳۹۰)، *روان‌شناسی دین: بر اساس رویکرد تجربی*، چ ۱، تهران: نشر رشد.
۵. باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۸۵)، «شاه نعمت‌الله ولی در سرزمین‌های پایین‌دست»، مجموعه مقالات *درباره شاه نعمت‌الله ولی*، چ ۲، تهران: انتشارات حقیقت.

۶. بوذن، ریمون (۱۳۹۴)، *مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک*، ترجمه باقر پرهام، چ ۱، تهران: نشر مرکز.
۷. بیچاره بیدختی (صالح‌علیشاه)، حاج شیخ محمدحسن (۱۳۷۲)، *پند صالح*، چ ۶، تهران: انتشارات حقیقت.
۸. پارسانیا، حمید (۱۳۸۰)، *عرفان و سیاست*، چ ۱، تهران: انتشارات مرکز آموزش و پژوهش.
۹. پازوکی، شهرام (۱۳۸۵)، «مجلد طریقه نعمت‌اللهی در دوره جدید»، مجموعه مقالات درباره شاه نعمت‌الله ولی، چ ۲، تهران: انتشارات حقیقت.
۱۰. پازوکی، شهرام (۱۳۹۶)، «مسئله ارادت مولانا به شمس تبریزی»، مجموعه مقالات سومین همایش بین‌المللی شمس و مولانا، چ ۱، خوی: انتشارات سروش.
۱۱. تابنده گنابادی (رضا‌علیشاه)، حاج سلطان‌حسین (۱۳۷۹)، *تاریخ و جغرافیای گناباد*، چ ۱، تهران: انتشارات حقیقت.
۱۲. _____ (۱۳۸۴)، *نایفه علم و عرفان*، چ ۱، تهران: انتشارات حقیقت.
۱۳. ترنر، برایان اس. (۱۳۹۰)، *ماکس وبر و اسلام*، ترجمه سعید وصالی، چ ۳، تهران: انتشارات مرکز.
۱۴. دیویس، وینستون (۱۳۹۵)، «دین و توسعه: وبر و تجربه آسیای شرقی»، درک توسعه سیاسی، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، چ ۳، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۵. ذوالریاستین، میرزا عبدالحسین (۱۳۱۱)، *پاره‌ای از رسائل شاه نعمت‌الله ولی*، چ ۱، تهران: مطبعة ارمان.
۱۶. ساروخانی، باقر (۱۳۸۵)، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، چ ۱۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. ساعی، علی (۱۳۸۶)، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، چ ۱، تهران: انتشارات سمت.
۱۸. سرایی، حسن (۱۳۹۵)، *یادداشت‌های کلاسی درس روش‌های تحقیق پیشرفته*، تهران: دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، دوره دکتری.
۱۹. سرایی، حسن و خوش‌آمدی، مرتضی (۱۳۹۷)، «تحولات نظری در سنخ‌شناسی سازمان‌های دینی»، فصلنامه علوم اجتماعی، سال ۲۷، شماره ۸۲.
۲۰. سلطانی، محمدباقر (۱۳۸۵)، *رهبران طریقت و عرفان*، چ ۶، تهران: انتشارات حقیقت.
۲۱. سیدین، علی (۱۳۸۹)، *پشمینه‌پوشان*، چ ۲، تهران: انتشارات نی.
۲۲. شاه نعمت‌الله ولی، سید نورالدین (۱۳۸۶)، *کلیات اشعار*، چ ۲، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۲۳. صدریا، مجتبی (۱۳۸۲)، *دعا برای اشیای گمشده*، ترجمه داود طبایی، چ ۱، تهران: دفتر

پژوهش‌های فرهنگی و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.

۲۴. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (۱۳۸۸)، *تذکرة الاولیاء*، با مقدمه جواد سلماسی‌زاده، چ ۴، تهران: انتشارات دُر.

۲۵. فتح‌آبادی، ابوالفضل (۱۳۹۵)، «انتقاداتی بر انواع مثالی در جامعه‌شناسی دین ماکس وبر»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره هفدهم، شماره ۳، ۱۳۵-۱۵۲.

۲۶. فرزام، حمید (۱۳۷۴)، *تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی*، چ ۱، تهران: انتشارات سروش.

۲۷. کرمانی، عبدالرزاق (۱۳۳۵)، «رسالة تذکره در مناقب شاه نعمت‌الله ولی»، *مجموعه احوال شاه نعمت‌الله ولی*، تصحیح و مقدمه ژان ابن، چ ۱، تهران: انتشارات انستیتو ایران و فرانسه.

۲۸. نعمت‌اللهی، صنع‌الله (۱۳۳۵)، «رساله احوال و مقامات شاه نعمت‌الله ولی»، *مجموعه احوال شاه نعمت‌الله ولی*، تصحیح و مقدمه ژان ابن، چ ۱، تهران: انتشارات انستیتو ایران و فرانسه.

۲۹. وبر، ماکس (۱۳۹۵)، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه رشیدیان و کاشانی، چ ۶، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۰. — (۱۳۹۳)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و همکاران، چ ۳، تهران: انتشارات سمت.

۳۱. — (۱۳۹۲)، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، چ ۵، تهران: انتشارات هرمس.

۳۲. همیلتون، ملکم (۱۳۹۴)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، چ ۵، تهران: انتشارات ثالث.

۳۳. هیئت تحریریه (۱۳۸۰)، *یادنامه صالح*، چ ۲، تهران: انتشارات حقیقت.

۳۴. هیوز، استیوارت (۱۳۶۹)، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ ۱، تهران: سازمان آموزش و انتشارات انقلاب اسلامی.

35. Luethy, H. (1964), "Once again, Calvinism and Capitalism", *Encounter* 22, pp. 26-38.

36. Marshall, G. (1982), *In search of tire Spirit of Capitalism*, London: Hatchinson.

37. Robertson, R. (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Blackwell.

38. Sadri, Ahmad (1992), *Max Weber's Sociology of Intellectuals*, New York: Oxford University Press.

39. Samuelsson, Kurt (1961), *Religion and Economic Action*, London.

40. Troeltsch, Ernst (1911), "Das stoisch-chrisliche Naturrecht und das modern profane Naturrecht", in *Verhandlungen des Ersten Deutschen Sozioloqentages*, pp. 166-214, Tubingen: Mohr (Paul Siebeck).

41. Wach, Joachim (1944), *Sociology of Religion*, Chicago: The University of Chicago press.

42. Walzer, Michael (1966), *The Revolution of The Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press.

43. Weber, Max (1946), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Translated, Edited, And with an Introduction by H.H.Gerth and C.Wright Mills, New York, Oxford University Press.

44. ----- (1949), "Objectivity in Social Science and Social Policy" in: E.A. Shils and

- H.A. Finch (ed), *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.
45. ----- (1964), *The Sociology of Religion*. Trans. By Ephraim Fischhoff, Boston, Beacon Press.
46. ----- (1970), *The Social Psychology of the World Religions*. London: Routledge.
47. ----- (1978), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. University of California Press: Berkeley.
48. Zaleski, Pawel (2010), "Ideal Types in Max Weber's Sociology of Religion: Some Theoretical Inspirations for a Study of the Religious Field". *Polish Sociological Review*, pp.319-326.