

نقش علما در اصلاح دینی بین قرن ۷ تا ۹ هجری با تأکید بر ابن تیمیه و فضل الله استرآبادی  
«ضمن قیاس با نهضت اصلاح دینی در غرب»

**میلاد پرنیانی**

گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

**m.parniyani@gmail.com**

**دکتر منیره کاظمی راشد (نویسنده مسئول)**

گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

**kazemirashed@yahoo.com**

**دکتر ولی دین پرست**

گروه تاریخ، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

**vali\_dinparast@yahoo.com**

**دکتر منیژه صدوری**

گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

**manijehsadri@gmail.com**

**تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۱۵ تاریخ پذیرش ۹۷/۱/۲۰**

**چکیده**

وقوع رویدادهای ویژه ای در فاصله بین قرن ۷ تا ۹ هجری توسط برخی علما، گواه تکوین نوعی تفکر دگراندیشانه و دگرخواهانه است که در مواردی قابل انطباق با حوادث تاریخ اروپا در دوره نهضت اصلاح دینی می باشد. تحقیق پیش رو به این پرسش می پردازد که وجوه تمایز و تشابه این پدیده فرهنگی-اجتماعی (خاصه در دوره ایلخانی و تیموری) با نمونه غربی آن چیست و علل ناکامی کدام است؟ یافته های تحقیق حاکی از آن است که تعصب، بی قانونی، استیلائی تفکر نقلی و کوتاه مدت بودن جامعه در ایران، ارتباط معنایی با عقیم ماندن اصلاح دینی در آن سرزمین داشته است و با وجود تلاش های برخی از علمای تأثیرگذار نظیر ابن تیمیه و فضل الله نعیمی به سرانجامی نرسیده است. روش تحقیق در این پژوهش بر مبنای تحلیل قیاسی و انطباقی با نگاه کل نگر خواهد بود.

**واژگان کلیدی:** علما، اصلاح دینی، ابن تیمیه، فضل الله استرآبادی، جامعه



## بیان مسئله

پس از هجوم مغول، علمای اسلام خود را با حوادث روزگار سازگار کرده و در پی آن، بازتعریفی در اندیشه های دینی خود صورت دادند. این رویداد در پی هجوم تیمور با شدت بیشتری تکرار شد و فرقه های زیادی پا به عرصه اجتماع گذاشتند. گزاره های قابل تطبیقی در این ادوار با آنچه که در اروپای قرن ۱۴ تا ۱۶ میلادی رخ داد وجود دارد. نهضت اصلاح دینی غرب (هم آواز با رنسانس)، برخلاف شرق باعث توسعه فرهنگی و اجتماعی شد و دروازه های تاریخی آن دیار را به سوی پیشرفت و ترقی باز کرد. با توجه به اینکه برخی از مؤلفه های تأثیرگذار در روند اصلاح دینی اروپا عیناً در دوره ایلخانی و تیموری مشاهده می شوند این پرسش مطرح می گردد که چرا سیر تحولات مذهبی در عالم اسلام برخلاف اروپا منشأ تغییری نشد؟ بنابراین هدف پژوهش از این تطبیق، ریشه یابی علل ناکامی و کشف خلاء های موجود در سیر تحولات فرهنگی-اجتماعی تاریخ ایران می باشد.

## روش تجزیه و تحلیل

در تجزیه و تحلیل داده های تاریخی دو شیوه مد نظر قرار گرفته است که یکی از آنها نظریه "کوتاه مدت بودن جامعه در ایران" است. دکتر همایون کاتوزیان واضع این تئوری، تبیین می کند ایران برخلاف جامعه دراز مدت اروپا، جامعه ای کوتاه مدت بوده است. در این جامعه تغییرات هرچند مهم و بنیادین، اغلب عمر کوتاه داشته است. این بی تردید نتیجه فقدان یک چارچوب استوار و خدشه ناپذیر قانونی است که می توانست تداومی دراز مدت را تضمین کند. یکی دیگر از روش های تجزیه و تحلیل در این تحقیق به مدد جامعه شناسی ماکس وبر انجام خواهد شد. ریختارهای جامعه شناختی وبر قابل تعمیم به کل تاریخ است. به عنوان نمونه جامعه شناسی وبر اذعان دارد که میزان پیشرفت و رفعت و توسعه کشورها، بیشتر اتکا به ساختار مذهبی مردمان آن کشور دارد. از طریق این ریختار می توان به تحلیل امروزی تری از رویدادهای دوره های پساعباسی رسید و با یک نگاه تطبیقی، به کشف نتایج اقدامات علما در عرصه اجتماعی دست یافت.

چیزی حدود یک قرن بعد از ظهور ایلخانان دوره ای در اروپا رقم خورد که به آن عصر رنسانس می گویند و در آن، انسان در کانون توجه دانشمندان و هنرمندان قرار می گرفت. (پتروفن پشکه، ۱۳۹۳: ۴۷) این اتفاق که حدود سه قرن اروپا را مشغول خود کرد ناظر به خروج از فئودالیسم قرون وسطایی و اعتراض به کلیسای کاتولیک بود. (یوسفی اشکوری، ۱۳۹۰) یکی از مهم ترین مؤلفه های رنسانس، رفرم دینی بود. در اروپا پایه های این رفرم توسط ژان وایکلیف<sup>۱</sup> گذاشته شد، توسط یان هوس<sup>۲</sup> و اراسموس<sup>۳</sup> ادامه پیدا کرد و به مارتین لوتر<sup>۴</sup> ختم شد و در زمان حکومت صفویه (در ایران)، مذهب پروتستان (در اروپا) از مسیحیت منشعب گردید و نقش عظیمی در تحولات اروپای جدید ایفا کرد. در عالم اسلام نیز گونه های مختلفی از رنسانس مورد بررسی محققان قرار گرفته است که بیشتر بر اندیشه ورزی تمرکز دارد. می توان مشی فرهنگی خلفای متقدم عباسی و نظام زمامداری نخستین امرای سامانی را مثال زد. اما هیچ یک از این رویدادها منجر به اصلاح دینی و یک سیر ادامه دار تاریخی نشد. رایحه رنسانس با آغاز دوره ایلخانی دوباره در فضای ایران پیچید و تا پایان دوره تیموری ادامه یافت. از خواجه نصیرالدین طوسی تا غیاث الدین جمشید کاشانی در علوم عقلی و تجربی، از مولویه تا نقشبندیه در علوم حکمی، از سعدی تا حافظ در انسان گرایی، از مکتب تبریز تا مکتب هرات در هنر، از قطب الدین رازی تا جلال الدین دوانی در علوم اسلامی، همه و همه در انداختن این طرح نو نقش آفرینی کردند. اما آیا کسانی ظهور کرده اند که خلاء اصلاحگری دینی را پر کنند؟

۱. John Wycliffe؛ (۱۳۸۴-۱۳۳۰ م) فیلسوف انگلیسی که انتقادهایش را با تدوین آموزه های تند علیه کلیسا شروع کرد.

۲. Jan Hus؛ (۱۴۱۵-۱۳۶۹ م)، استاد دانشگاه پراگ، بر ضد مال اندوزی روحانیون کاتولیک و بخشش گناهان توسط آنان تبلیغ می کرد و اعتقاد داشت زمین های متعلق به کشیشان باید مصادره شوند.

۳. Desiderius Erasmus؛ (۱۵۳۶-۱۴۶۶ م) دانشمند و فیلسوف و ادیب هلندی بود که خواستار پایان دادن به سوزاندن ملحدان، جادوگران و کتاب ها شد.

۴. Martin Luther؛ (۱۵۴۶-۱۴۸۳ م) کشیش متجدد و مترجم انجیل به زبان آلمانی و یک اصلاح طلب مذهبی بود. وی ابتدا تحت تأثیر اندیشه های اراسموس بود.

## مذهب پروتست

در پی رنسانس در اروپا مذهب پروتستان به وجود آمد. آیا در پی رنسانس های دوره ایلخانی و تیموری مذهبی شبیه پروتستان شکل گرفته است؟ در پاسخ باید گفت اصلاح دینی در جهان اسلام، ربط ماهوی و موضوعی با رفرم مسیحی سده شانزدهم میلادی ندارد. به ویژه که دین اسلام از جهات مختلف با دیانت مسیحی تفاوت اساسی و ماهوی دارد و تاریخ آن نیز به کلی با دین مسیحی متفاوت است و لاجرم نوع اصلاح دینی آن نیز متفاوت خواهد بود؛ اما در هر حال نفس اصلاح دینی بحث غرب و شرق و مسیحیت و اسلام نیست، بحث تاریخ بشری و به طور خاص تاریخ ادیان است. (یوسفی اشکوری، ۱۳۹۳) در دوره مورد بحث در عالم اسلام علمایی از هر دو مذهب تشیع و تسنن برخاسته اند که انگیزه هایی برای اصلاح دینی داشته اند. اهل تسنن با توجه به تجربیات فراوان تاریخی خود، این ظرفیت را داشتند که یک مسیر تازه را در عالم اسلام بگشایند. اما مانعی که وجود داشت این بود که عالمان سنی مجتهد نبودند بلکه مقلد بودند، یعنی آنان نیز همانند مردم عوام باید از چهار مجتهدی که پیش تر وفات کرده بودند تقلید می کردند. بنابراین علمای تسنن نمی توانستند بر پایه مذهب، قوانین جدید اجتماعی را به وجود بیاورند. (حسن، ۱۳۸۳: ۶۵۸) رخوت تسنن به نتایجی منجر شده که از آن جمله شکوفایی و تحول فکری در شیعه بوده است. (حسن، ۱۳۸۳: ۲۱۸) این شکوفایی تا حدی است که برخی محققین، تشیع را مذهب ایرانی های روشنفکر می دانند و علت تمایل سلاطینی نظیر غازان و الجایتو به تشیع را در همین عامل می یابند. (مستوفی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۹) نکته مهم دیگر آن است که تشیع، مذهب انتظار بود و انتظار، مذهب پروتست بود. (شریعتی، ۱۳۸۰: ۳۰۴-۲۵۳) و علت آکنده شدن این دوره (خصوصاً دوره تیموری) از نهضت های آخرالزمانی نیز همین نفس اعتراضی و پروتستی آن است. با این حال شیعه نتوانست رفرم دینی انجام دهد ولی به واسطه فضل الله استرآبادی به آن نزدیک شد و تسنن نیز موفق به این کار نشد ولی به مدد ابن تیمیه در مرز آن قرار گرفت. مرزی بین سنت و تجدد دینی.

أ) ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ه.ق)

احمد بن تیمیه حرانی را می توان منشأ تحولی بزرگ در تاریخ تفکر اسلامی و در دوره های بعد در عرصه های عملی سیاست و اجتماع دانست. (علیخانی، ۱۳۹۰: ۲۷۱) او اهل مجادله و مبارزه جو بود و با شور و شجاعت با همگان و همه امور در می افتاد. (کوربن، ۱۳۷۰: ۴۶) وی از طرف

تشیع و حتی از جانب تسنن مورد حمله قرار می گرفت، چراکه معترض آن چیزی بود که از علمای دینی گذشته به ارث رسیده بود. با اینکه قیاس او با مصلحان دینی اروپا مع الفارق است اما مشابهت های تأمل برانگیزی را که در این بین وجود دارد، نباید نادیده گرفت. سطح سواد او محدود به سواد حوزوی نمی شد بلکه علاوه بر تعالیم اسلامی، اطلاعات دقیق راجع به اناجیل داشت. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۹۵) و به قول ابن بطوطه «در فنون مختلف علم سخن می راند» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۳۲). علت آخرین دستگیری او در سال ۷۲۶ ه. ق که تا زمان مرگش در ۷۲۸ ه. ق ادامه داشت این بود که او با مقدس دانستن اولیا مخالف بود. (لمبتون، ۱۳۷۴: ۲۴۸) شخصیت اول پروتستانهای اروپا یعنی مارتین لوتر نیز قاطعانه ترین باورهای مسیحیت را زیر سوال می برد. (رو، ۱۳۹۳: ۳۵۴-۳۵۳) لوتر زیارت قبور و تقدیس موارث باقی مانده از سنت ها را ممنوع اعلام کرد و مدعی شد نوعی بت پرستی است. همچنین با شمایی که در کلیساهای کاتولیک به وفور یافت می شد مخالفت کرد و بعد در کلیساهای پروتستان استفاده از آنها قدغن شد. (شمایل پیرایی) (سروش، ۱۳۹۶) ابن تیمیه نیز مخالف زیارت قبور بود. از دیگر دیدگاه های ابن تیمیه بازگشت به متن مقدس بود. یکی از اصول بنیادین فکری لوتر نیز بازگشت به متن مقدس بود. (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹) تأکید لوتر به این رجعت از آن جهت بود که روش کاتولیک ها و تفسیر آنها از انجیل اصولاً ارتباطی با انجیل نداشت. (سروش، ۱۳۹۶) ابن تیمیه با نگارش های بسیار گسترده کوشش کرد «توحید» را بار دیگر در همان معنای وسیع مطرح کند که در قرآن آمده است. او معتقد بود متکلمان، چه معتزله و چه اشاعره با بحثهای کلامی خود معنای توحید قرآنی را تحریف کرده اند. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۸) تفاوت ابن تیمیه با سایر فقها این است که آنها در مورد آیات قرآنی ابتدا به مرحله اعتقاد می رسیدند، بعد استدلال می کردند؛ اما ابن تیمیه ابتدا استدلال می کرد و در مرحله دوم به آن اعتقاد پیدا می کرد. او فقط برای حق، آنگونه که خود تشخیص می داد تعصب داشت و از کسی تقلید نمی کرد. (علیخانی، ۱۳۹۰: ۲۸۳-۲۸۲) اگر برای لوتر، دیگر پایسم ایده آل نبود برای ابن تیمیه نیز دیگر خلافت ایده آل نبود. (لمبتون، ۱۳۷۴: ۲۵۰) یکی دیگر از این تشابهات در فلسفه ستیزی این دو شخصیت نهفته بود. پروتستان ها مخالف تلفیق دین و فلسفه یونان بودند که از قدیم الایام کاتولیک هایی نظیر توماس آکویناس<sup>۵</sup> آن را تئوریزه کرده بودند. لوتر به اصول ایمان اعتقاد داشت

<sup>۵</sup> Thomas Aquinas: (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، معروف به حکیم آسمانی، فیلسوف ایتالیایی و متاله مسیحی بود.

او اعتقادات مسیحی را با فلسفه ارسطو تلفیق کرد. فلسفه او فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک بود.

و نه حکمت یونانیان. ابن تیمیه نیز به همین صورت در نقض منطق چند کتاب نوشت و بی حاصلی منطق را صراحتاً اعلام داشت. مهم ترین کتاب او در این زمینه "رد المنطقین" است که در آن سعی دارد بنیان منطق یونانی را متزلزل کند. (کوربن، ۱۳۷۰: ۴۷) شاگرد او ابن قیم جوزیه (درگذشته ۷۵۱ ه.ق) نیز فرا گرفتن فن منطق را حرام می دانست. (حلبی، ۱۳۸۱: ۶۶) او درباره فلاسفه می گوید آنان با علمی که داشتند شبیه عبدالله بن ابی سرح (کاتب وحی) هستند که مرتد شد و به مشرکان پیوست. (علیخانی، ۱۳۹۰: ۲۸۷) البته مخالفت با فلسفه یونان به این معنی نبود که این مصلحان، گفتمان های عقلی را به کل رد می کردند. ابن تیمیه نه اشعری بود نه معتزلی اما به شیوه جدیدی از استدلال باور داشت. از قضا او توسط کسانی سرکوب شد که عقل را به نقل می فروختند. این ناسازگاری بعدها تبدیل به جریان اصولی و اخباری شد که نقش شایان توجهی در بررسی عوامل ناکامی دارد. جامعه شناسی وبر اذعان دارد که میزان پیشرفت و رفعت و توسعه کشورها، بیشتر اتکا به ساختار مذهبی مردمان آن کشور دارد، به طوری که کشورهایی که ساختار مذهب پروتستانی آنها پررنگ تر از مذهب کاتولیک است به نسبت توسعه مندتر هستند. بر اساس این نظر، کشورهایی که بیشتر گفتمانی ایدیولوژیک، نقلی و اخباری دارند، در توسعه اجتماعی و فرهنگی، ضعیف تر و کندتر عمل می کنند.

لوتر در مقام یک متکلم غیر روشمند و پرشور ظاهر شده بود (نینیان، ۱۳۸۳: ۲۰۴-۲۰۳) و ابن تیمیه نیز همینگونه بود. شاید بتوان مدعی شد مهمترین آموزه لوتر و همفکرانش اصل آزادی ایمان بوده است. از نتایج طبیعی و منطقی این اصل، باور به ارتباط درونی با خدا بود که متکی بر تجربه باطنی است. (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹) می توان انگاشت که ابن تیمیه نیز طرفدار اصل آزادی ایمان بوده است چراکه سالیان سال بر اثر فقدان این اصل، زندگی خود را در زندان سپری کرده بود. پافشاری او در برابر نظریاتش منجر به قضاوت هر چهار مذهب سنی مبنی بر دستگیری او شد. در نهایت هم در ۷۲۸ ه.ق در زندان دمشق درگذشت. (علیخانی، ۱۳۹۰: ۲۷۴) ابن قیم نیز مثل استادش دو بار دستگیر و با او راهی زندان شد. (کوربن، ۱۳۷۰: ۴۸) حتی اگر ابن تیمیه را دارای عقاید خشک و جزمی بدانیم باز هم قیاس او با لوتر اعتبار دارد چراکه لوتر نیز روحیاتی از این دست داشته است. (یوسفی اشکوری، ۱۳۹۳) آن چیزی که باعث عدم موفقیت ابن تیمیه در مقایسه با لوتر شده این است که او هیچ گاه اطلاعیه ای علیه روحانیت سنتی نوشت و حرکتی را آغاز نکرد که به زودی تبدیل به یک جنبش دینی و اجتماعی و فرهنگی شود. اما لوتر بیانیه خود را بر در کلیسا

کوبید و دو ماه بیشتر طول نکشید که در سراسر اروپا منتشر شد و در میان خاص و عام محبوبیت یافت. (سروش، ۱۳۹۶)

ابن قیم نیز کاری از پیش نبرد و به علت غلظت متن محوری اش نمی توان او را در زمره مجتهدان نوگرا قرار داد اما در عین حال نمی توان او را کاملاً در ردیف شکل گرایان دینی نشاند. همانطور که اشاره شد اهل تسنن مقلد بودند ولی ابن قیم که میراث دار ابن تیمیه بود با تقلید مخالفت می کرد و اعتقاد داشت علم، معرفت حاصل از دلیل است ولی معرفت بدون دلیل، تقلید است. در جایی دیگر او عامل اصلی اوضاع اسف بار سیاسی و نابسامانی های اجتماعی مسلمانان روزگار خویش را انحراف و سوء فهم آنان از شریعت می دانست. از همین رو اصلاح امور سیاسی و اجتماعی مسلمانان را در گرو اصلاح امر دینی آنها دانست و به زعم خود همه همت خویش را مصروف بازفهمی و اصلاح امر دینی آنان کرد. (علیخانی و فلاح، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۰) در واقع مشکل ابن تیمیه و ابن قیم این است که آنها راه حل تمام معضلات و مشکلات اجتماعی را عیناً در شریعت قابل دسترس می دانند و اینگونه می پندارند که اجرای کامل شریعت، تنها راه حل تمام مشکلات است. (علیخانی و فلاح، ۱۳۹۰، ج ۵: ۴۱) لوتر در این زمینه ها ذهن بازتر و پویاتری داشت و نگاهی چون نگاه مطلق ابن تیمیه به مذهب نداشت. او برای دیگر منابع، وضع قانون و طبقات اجتماعی حرمت قائل بود. به عنوان مثال لوتر از لحاظ اعتقادی و دینی، یهودیان را محترم نمی داشت و حتی مستحق عقوبت می دانست ولی هیچگاه فتوایی علیه آنها صادر نکرد و حتی بلعکس دستور داد که نباید به جامعه یهودی تعرضی صورت بگیرد، چراکه جایی که در آن قانون مدنی و ملی وجود دارد باید ارجاع همگان به قانون باشد. بنابراین سکولاریسم نوپا و تشکیل دولت-ملت های جدید اروپایی در موفقیت لوتر تأثیر بسزایی داشته است. (سروش، ۱۳۹۶) در عالم اسلام اما بی قانونی و تعصبات دینی همچنان میدان داری می کرد. میرسید علی همدانی (متولد ۷۱۴ ه.ق) درباره مردمی که دین دیگری داشتند (اهل ذمه) می گفت آنها نباید عبادتگاه جدید بسازند و عبادتگاه های قدیمی را نباید تعمیر کنند و باید به مسلمانان احترام بگذارند و بر اسبی که زین و لگام دارد سوار نشوند و از انگشتر نگین دار استفاده نکنند و با مسلمانان همسایه نشوند (حتی مردگانشان). اگر با این دستورات مخالفت کنند خون و مالشان مباح شمرده می شود. (سالار کسرابی، ۱۳۹۰: ۷۹-۷۸) در همین ایام بود که سید تاج الدین آوجی (درگذشته ۷۱۱ ه.ق) بر یهودیان فشار می آورد و زیارت مرقد های مقدس آنان را ممنوع می کرد. (بارانی، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۵)



## ب) فضل الله نعیمی استرآبادی (۷۹۶-۷۴۰ ه.ق)

در یک طرف طیف اصلاح دینی، مصلحانی قرار دارند که خود را "چند منبعی" می دانند. یعنی معتقدند برای اصلاح، فقط کتاب و سنت کافی نیست و باید به منابع بیرون از دین مثل فلسفه، الهیات، عرفان، اخلاق، علوم تجربی و... نیز رجوع کرد و از آنها مدد جست. اغلب مصلحان تاریخ متعلق به این طیف هستند و استفاده از منابع بیرون از دین را برای امر اصلاح حجت می دانند. در طرف دیگر طیفی از مصلحان دینی قرار دارند که برای اصلاح، رجوع به کتاب و سنت را کافی می دانند و معتقدند نظر و غور در این منابع برای اصلاح، کافی است و احتیاجی به باقی منابع نیست. (دباغ، ۱۳۹۵) فضل الله استرآبادی به طیف اول و ابن تیمیه به طیف دوم تعلق داشت. ریشه حروفیه با عقاید پره لوژیک یا ممستیک، مانسریک، علم حروف، کابالستیک باستانی؛ مکتب فیثاغورثیان یونان و در بحث "کلمه الله" با مسیحیت پیوند داشت. در عصری که گرایش های باطنی با توجه به نزدیکی تصوف و تشیع در حوزه آموزه های اعتقادی، غالب است و حتی حروفیان بر مدار اسرار و رموز حروف به تأسیس هیئت اعتقادی بر می آیند، باید این علوم غریبه را همان موشکافی و تأملات در کسب معرفت درونی دانست که در گام بعدی می توانست منجر به گشودن گره های اجتماعی شود. (رنجبر، ۱۳۸۲: ۲۰۷)

در زمانه ای که فساد فراگیر شده بود، حروفیه راه حل را در تقوایی جستجو می کرد که با اشتغال به کار دنیا به دست می آمد و گویی فضل الله چیزی شبیه آنچه را که بعدها در اروپا به اخلاق کار پروتستانی تعبیر می شد مد نظر داشته است. در این رابطه ماکس وبر جامعه شناس می گوید تحقق حرفه (شغل) عالی ترین شکل فعالیت اخلاقی است. این حرف، موعظه ها و احکام کاتولیک ها را بی اعتبار می ساخت. (وبر، ۱۳۷۱: ۷۴) حروفیان تنبلی و مفت خواری را دون شأن آدمی می دانسته اند و همه با کار و کوشش خلاق از دسترنج خود نان می خوردند. (استرآبادی و نسیمی شیروانی، ۱۳۵۰، مقدمه س. جویا) به همین جهت در سراسر خراسان و عراق و آذربایجان و شروان آنها را با عنوان "حلال خواران" می شناختند. (گراوند و شهبازی، ۱۳۹۱: ۳۰-۲۹) این یک

<sup>۶</sup> طرز فکر مربوط به دوره ماقبل منطقی که بشر برای همه چیز و از آن جمله برای اعداد، حروف، الفاظ و اسماء مختصات سری قائل بودند.

<sup>۷</sup> کلام ایزدی اوستای زرتشتی.

<sup>۸</sup> از قبیل حساب ابجد، جمل و تقسیم حروف به تاریک و روشن.

<sup>۹</sup> بر اساس تعلیم فرقه یهودی کابالا خلقت بر اعداد ده گانه و ۲۲ حرف الفبای عبری صورت گرفته است.

تقوای اجتماعی محسوب می شد، اما یک وجه تمایز بین این اخلاق کار در ایران و اروپا این بود که در ایران حق دراز مدتی برای مالکیت دارایی وجود نداشت و اگر هم وجود داشت به انباشت درازمدت سرمایه منجر نمی شد. (همایون کاتوزیان، بی تا: ۱۲) در اروپا هنگامی که ریاضتگری از صومعه های رهبانی خارج و وارد عرصه زندگی روزمره شد نقش خود را در ساختمان عظیم نظم اقتصادی جدید ایفا کرد. (وبر، ۱۳۷۱: ۱۵۵) وجه تشابه این اشخاص با همتایان ایرانی خود (که در اینجا حروفیان در نظر گرفته شدند) این است که می توان حروفیان را نیز صوفیانی دانست که از ریاضت و خانقاه نشینی عبور کرده بودند و قصد داشتند نقش اجتماعی و حتی اقتصادی خود را ایفا کنند. اما وجه تمایز اینجاست که در ایران نظم اقتصادی وجود نداشت. خود حروفیه نیز با اینکه در زمان خود مکتب انسان دوستی و مردمان زحمت کش شهری چون پیشه وران، هنرمندان و روشنفکران بوده و در مقابل اندیشه های غیرعلمی جوامع عقب مانده ولی مسلط ملوک الطوائفی با اقتصاد عقب مانده شبانی قرار داشته است (استرآبادی و نسیمی شیروانی، ۱۳۵۰، مقدمه س. جویا) اما دارای قدرتی برای ساختن نظامی جدید نبوده است. البته برای نیل به این هدف آنها سعی می کردند به سیاست نفوذ کنند. فقهای سنتی این را با دنیاگرایی مرتبط می دانستند. از قضا در غرب تقویت دنیاگرایی و توسعه مدنی از امور پروتستانها بود. این تقویت دنیاگرایی در ایران اما مواجه می شد با فتوای علما مبنی بر کفر که در مورد سربداران و حروفیه شاهد آن بوده ایم. رهبر اول سربداران یعنی شیخ خلیفه را به جرم دنیاگرایی در مسجد سبزوار حلق آویز کردند. «فتوی نوشتند که شخصی در مسجد ساکن گشته سخن دنیا می گوید و بمنع اصحاب علم منزجر نمیگردد و اصرار میورزد این چنین کس مستحق کشتن باشد یا نی {؟} اکثر فقها نوشتند که باشد» (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۵۹)

در حالی که غرب در تعامل با شرایط اجتماعی و اقتصادی و ضرورت های ویژه سده شانزدهم به سرعت بعد اجتماعی و دنیوی و حتی اقتصادی پیدا کرد و به توسعه مدنی و اقتصادی اروپا کمک کرد (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۹) در شرق اصل این بود که «برخورداری از حیات کسی راست که دلش از دنیا سرد باشد و به ذکر حق سبحانه گرم.» (احرار، ۱۳۹۴: ۱۸) در مقابل دنیاگرایی حروفیه، دنیاگریزی نقشبنديه وجود داشت که به دلیل بی خطر بودن، مورد استقبال حاکمان تیموری نیز قرار گرفت. «ای فرزند هیچ میدانی که دنیا چیست؟ آنچه تو را از حق سبحانه و تعالی باز دارد. پس از زن و فرزند و مال و جاه و ریاست و لهُو و لعب اشتغال به دنیاست. علومی که به آخرت کار نیابند هم از دنیا اند.» (خواجه محمد پارسا، ۱۳۵۴: ۲۱۵) این گزاره ها با تعالیم مذهب پروتستان

در اروپا و مذهب حروفی در ایران منافات داشت چراکه در اروپا راهبان، صومعه ها را ترک کرده و ازدواج کردند و بسیاری از اشکال قدیمی تر مناسک کنار گذاشته شد. (نینیان، ۱۳۸۳: ۱۹۷) البته باید اذعان کرد نقشبندی های متأخر برخلاف نظریات تئوریک خود عملاً در مسائل اجتماعی و سیاسی دخول می کرده اند. آنها به حکومت نزدیک شدند اما تحول چندانی در بنیان های اجتماعی ایجاد نکردند و اشخاصی نظیر عبیدالله احرار و عبدالرحمان جامی تنها توانستند در برهه ای گره از کار مردم بگشایند که البته در نوع خود بی نظیر و ارزشمند بود ولی مبدع راهی ادامه دار نشدند. فضل الله استرآبادی این ظرفیت را داشت که این بنیان ها را پی افکند که البته به دلایل مذکور در نطفه خفه شد.

همانطور که لوتر پاپ را دجال می خواند (یوسفی اشکوری، ۱۳۹۳) حروفیه نیز میرانشاه (قاتل فضل) را دجال خواندند. (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۸۲) حروفیه از عثمانی سر در آورد اما بختی که شامل حال پروتستان های غربی شده بود نصیب حروفیه نشد. نواندیشان پروتستانی به دلیل اعمال فشارهای توان فرسا به قاره آمریکای شمالی رفته و مهم ترین تمدن جدید و کشوری آزاد را بنیاد نهادند. حروفی ها نیز طبق وصیت رهبرشان که به پیروانش توصیه کرده بود مهاجرت کنند و آیین جدید را محافظت نمایند (محمودی نژاد، ۱۳۸۹: ۴۹-۴۸) کوچیدند ولی نه به قاره ای دیگر که به مملکتی رفتند که همان موانع گذشته را پیش پای آنان قرار می داد. شیخ ابوالحسن علی الاعلی داماد فضل به آسیای صغیر رفت و در خانقاه حاجی بکتاش (درگذشته ۸۳۸ ه.ق) ساکن شد و آیین حروفی را با بکتاشیه تلفیق کرد. این اتفاق با پذیرش مقالات حروفیه و نشر آنها توسط بکتاشیه رقم خورد. (صفا، ۱۳۷۸، ج ۴: ۶۳) از آن به بعد علاوه بر طرفداران حروفی، درویشان بکتاشی نیز برای تبلیغ در سراسر امپراتوری پخش و پراکنده شدند. (کورین، ۱۳۷۰: ۹۸) از این زاویه می توان استرآبادی را با جان ویکلیف (۱۳۸۴-۱۳۲۹ م) که هم دوره او نیز بود مقایسه کرد که بعد از مرگ و سوزاندن جسدش توسط کلیسا طرفداران او (لولاردها) همه جا پخش شدند ولی مورد تعقیب و ایذای شدید قرار گرفته و محو شدند. پیروان حروفی نیز همین سرنوشت را داشتند و در باکو و شروان پراکنده شدند. (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۷۹)

به نظر می رسد اگر در آن دوره طبقه ای مشابه آنچه در اروپا "بورژوا" خوانده می شد شکل می گرفت حروفیان توسط آنان پشتیبانی می شدند. اتفاقی که در دوره جهان شاه قراقویونلو شیعه مذهب افتاد و بعد از گذشت ۴۵ سال پس از قتل فضل الله ملاطفتی به آنها نشان داده شد. حتی اگر جهان شاه را یکی از این بورژواها بدانیم ولی باز تقسیم قدرت در ایران ترازوی با الگوی اروپایی

نداشت. در اروپای دوره رنسانس قدرتی مافوق همه قدرت ها وجود نداشت؛ در صورتی که در ایران "فتوا"، این قدرت را در چپته اختیار خود داشت. علما در مقابل حمایت جهانشاه فتوا نوشتند که دفع این طبقه واجب است و اگر پادشاه نیز اهمال و امهال ورزد دفع او نیز واجب است. مولانا نجم الدین که مورد تأیید جهانشاه نیز بود فتوای آن را صادر کرد و حدود ۵۰۰ نفر از حروفیان را کشتند و سوزاندند. (محمودی نژاد، ۱۳۸۹: ۵۶) البته پشت حمایت جهانشاه مسائل سیاسی هم مطرح بود. معادله ای وجود داشت که در آن تیموریان حروفیان را سرکوب کرده بودند و قراقویونلوها دشمن تیموریان بودند، اما از فتوای علما نمی شد عبور کرد. بی پروایی حروفیان نیز در سرکوب شان نقش داشت. آنها برخلاف گروه های مشابه خود در تاریخ (نظیر اخوان الصفا) به صورت سازمانی عمل نمی کردند بلکه سعی داشتند به اصطلاح "حزبی" عمل کنند و آنچنان به مخفی کاری اعتقادی نداشتند. همین تاکتیک را در آناتولی نیز پیش گرفتند و طرف آن دسته از حکام عثمانی را گرفتند که در ایشان ظرفیت پروتستی احساس می کردند. این مشی، با وجود موفقیت هایی موقت، به سرانجامی جز شکست نینجامید. (آژند، ۱۳۶۹: ۶۶)

یکی دیگر از دلایلی را که حروفیه موفق به فرم دینی نشد، می توان در توقف تاریخی و کوتاه مدت بودن جامعه در ایران ریشه یابی کرد. این رخداد منجر به این نشد که بعد از نسل اول حروفی، شخص بانفوذ دیگری پیدا شود و کار رهبران متقدم را دنبال کند؛ در صورتی که در اروپا ناآرامی های بعد از ویکلیف به یان هوس رسید. او با تفسیر آزاد کتاب مقدس، ایدئولوژی آسانی را در اختیار کسانی گذاشت که در راه عدالت اجتماعی یا به دلایل دیگر خواهان تغییر نظام موجود بودند. ضمناً اروپائیان این بخت را داشتند که با استعانت از صنعت چاپ، مذهب پروتست را همه گیر کنند (سروش، ۱۳۹۶) که این بخت شامل حال حروفیان نشد. از دیگر بختیاری های اروپائیان این بود که همزمان، دولت-ملت ها شکل گرفت و این اتفاق نیز از جمله "به آورد"هایی محسوب می شد که به کمک لوتر آمد. شکل گیری دولت-ملت ها باعث شد دیگر پاپ امیر بی چون و چرا نباشد و مردم رعایای او محسوب نشوند. (سروش، ۱۳۹۶) در اروپا شاهان محلی در امور مذهبی و فرهنگی نقش خود را به دست آوردند و دانشگاه های بسیاری تأسیس و استعدادهای زیادی جذب کردند. (فضلی نژاد، ۱۳۸۱: ۱۰) حروفیه نیز با اعتقادات شدیداً ملی گرایانه به میدان آمده بود (گراوند

---

'Contingency'. شانس ها و احتمالات تاریخی که این انگاره را به ذهن متبادر می کند که دستی در کار است تا سرنوشتی از ملتی را تغییر دهد.

و شهبازی، ۱۳۹۱: ۲۵) اما عدم وجود دولت-ملت باعث ضعف تشکل آنها گردید. در اروپا ساخت این دولت-ملت ها از لحاظ فکری از سال های قبل آغاز شده بود. در قرن ۱۵ و ۱۶ میلادی نظریه پردازان بزرگی مانند اراسموس، توماس مور، مارتین لوتر، فرانچسکو ویتوریا و ماکیاولی شالوده نظری استواری برای دوران جدید فراهم آوردند در حالی که اهل نظر و فرمانروایان دنیای اسلام سودای خام تجدید خلافت را در سر می پروراندند. (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۶۳)

### نتیجه

مذهب پروتست مذهب دوران ساز بود که به دلیل سرکوب ها و زندان ها متوقف ماند. از سردمداران اصلاح دینی در دوره میانه می توان به ابن تیمیه و فضل الله استرآبادی اشاره کرد. درباره رویکرد هریک از این شخصیت ها ابتدا باید انواع اصلاح دینی را شناخت. در یک طرف طیف اصلاح دینی، مصلحانی قرار داشته اند که خود را "چند منبعی" می دانسته اند. ایشان معتقد بودند برای اصلاح، فقط کتاب و سنت کافی نیست و باید به منابع بیرون از دین مثل فلسفه، الهیات، عرفان، اخلاق، علوم تجربی و... نیز رجوع کرد و از آنها مدد جست. در طرف دیگر اما طیفی از مصلحان دینی قرار داشته اند که برای اصلاح، رجوع به کتاب و سنت را کافی می دانسته اند. ایشان معتقد بودند نظر و غور در این منابع برای اصلاح، کافی است و احتیاجی به باقی منابع نیست. فضل الله استرآبادی به طیف اول و ابن تیمیه به طیف دوم تعلق داشت. از عوامل ناکامی این شخصیت ها می توان به این موارد اشاره کرد: تعصبات مذهبی، پیشنهازی گفتمان های نقلی و اخباری، فقدان دولت-ملت و یا طبقه ای مؤثر به عنوان حامی، عدم وجود دانشگاه های مستقل و ضعف در انتشار آثار، فقدان بسترسازی فرهنگی و برد اجتماعی. از طرفی به دلیل کوتاه مدت بودن جامعه در ایران، فرمایشیون نیز کوتاه مدت بود. حکومت استبدادی باعث این توقف ها بوده و به این ترتیب تاریخ را بدل به رشته ای از دوره های کوتاه مدت به هم پیوسته کرده است. در صورتی که در غرب این سیر مداوم بود.

منابع

۱. آژند، یعقوب. (۱۳۶۹). *حروفیه در تاریخ*. تهران: نشر نی.
۲. ابن بطوطه، شمس الدین ابی عبد الله محمد بن عبد الله اللواتی. (۱۳۷۶). *رحله ابن بطوطه / ترجمه*. ج ۶، تهران: آگه.
۳. احرار، عبیدالله. (۱۳۹۴). *رسائل خواجه احرار (فقرات، والدیه، حورائیه)*. (عارف نوشاهی، مصحح). هرات: انتشارات احراری.
۴. استرآبادی، فضل الله؛ و نسیمی شیروانی، عمادالدین. (۱۳۵۰). *دیوان فارسی فضل الله نسیمی تبریزی و عمادالدین نسیمی شیروانی*. (رستم علی اف). تهران: انتشارات دنیا.
۵. بارانی، محمدرضا. (۱۳۸۱). *نقد و بررسی گرایش ایلخانان به اسلام و تشیع*. تاریخ درآینه پژوهش، ۱(۱).
۶. پترفون پشکه، هانس. (۱۳۹۳). *قرون وسطی، پیدایش، زوال و عصر نوزایی*. (کمال بهروز کیا، مترجم). تهران: قدیانی.
۷. حسن، حسن عباس. (۱۳۸۳). *ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام*. (مصطفی فضائلی، مترجم). قم: مؤسسه بوستان قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۸. حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۱). *تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز* (ویرایش ۳). تهران: زوار.
۹. خواجه محمد پارسا. (۱۳۵۴). *رساله قدسیه*. (ملک محمد اقبال، مصحح). پاکستان: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۱۰. خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین. (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب السیر* (ج ۱-۴). ۴، تهران: نشر خیام.
۱۱. دباغ، حسین. (۱۳۹۵، ۲۷ اسفند). *اصلاح اصلاح دینی*. بازیابی ۱۴ فروردین ۱۳۹۶، از [danet.ir](http://danet.ir)/اصلاح-اصلاح-دینی
۱۲. راوندی، مرتضی. (۱۳۸۲). *تاریخ اجتماعی ایران*. ۲، تهران: انتشارات نگاه.

۱۳. رنجبر، محمدعلی. (۱۳۸۲). *مشعشعیان، ماهیت فکری-اجتماعی و فرآیند تحولات تاریخی*. تهران: آگه.
۱۴. رو، ژان پل. (۱۳۹۳). *ایران و ایرانیان-تاریخ ایران از آغاز تا امروز*. (محمود بهفروزی، مترجم). تهران: جامی.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). *کارنامه اسلام*. ۱۳، تهران: امیرکبیر.
۱۶. سالار کسرای، محمد. (۱۳۹۰). *میر سید علی همدانی (۶۹۳-۷۶۲ ه.ق)*. کتاب اندیشه سیاسی متفکران مسلمان؛ نوشته علی اکبر علیخانی و همکاران.
۱۷. سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۶ فروردین). *جلسه سخنرانی «نهضت مارتین لوتر» در مدرسه مولانا*. بازیابی ۳۰ تیر ۱۳۹۶، از جلسه-<http://drsoroush.com/fa/> /سخنرانی-نهضت-مارتین-لوتر-در-مدر
۱۸. شریعتی، علی. (۱۳۸۰). *حسین وارث آدم (مجموعه آثار شماره ۱۹)*. تهران: انتشارات قلم.
۱۹. صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران (ج ۱-۸)*. ۸، تهران: انتشارات فردوس.
۲۰. طباطبایی، جواد. (۱۳۹۴). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: مینوی خرد.
۲۱. علیخانی، علی اکبر. (۱۳۹۰). *ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ ه.ق)*. کتاب اندیشه سیاسی متفکران مسلمان؛ نوشته علی اکبر علیخانی و همکاران.
۲۲. علیخانی، علی اکبر؛ و فلاح، رستم. (۱۳۹۰). *ابن قیم جوزیه (۶۹۱-۷۵۱ ه.ق)*. کتاب اندیشه سیاسی متفکران مسلمان؛ نوشته علی اکبر علیخانی و همکاران.
۲۳. فضلی نژاد، احمد. (۱۳۸۱). *عصر رنسانس و اصلاح دینی از نگاه مورخان غربی*. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، (۵۸ و ۵۹).
۲۴. کورین، هانری. (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه اسلامی، از مرگ ابن رشد تا زمان حاضر*. (جواد طباطبایی، مترجم). تهران: انتشارات کویر.
۲۵. گراوند، علی؛ و شهبازی، فتحعلی. (۱۳۹۱). *نگاهی به آرا و عقاید و زمینه های بروز و ظهور فرقه حروفیه*. هفت آسمان، سال چهاردهم، (۵۵).
۲۶. لمبتون، آن. کی. اس. لمبتون. (۱۳۷۴). *سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم*. (عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، مترجمان). تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.

۲۷. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۸، ۲۱ مهر). توحید در علم کلام اسلامی. بازیابی ۱۶ آذر ۱۳۹۵، از <http://www.mohammadmojtahedshabestari.com/articles.php?id=198&title=توحید در علم کلام اسلامی>
۲۸. محمودی نژاد، محمود. (۱۳۸۹). *پارادایم حروفی و شیخ محمود شبستری*. تهران: لوح نگار.
۲۹. مستوفی، عبدالله. (۱۳۸۴). *شرح زندگانی من*. ۵، تهران: زوار.
۳۰. نینیان، اسمارت. (۱۳۸۳). *تجربه دینی بشر*. (محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، مترجمان) (ج ۲). تهران: سمت.
۳۱. همایون کاتوزیان، محمدعلی. (بی تا). *جامعه کوتاه مدت (بررسی مشکلات توسعه سیاسی و اقتصادی بلند مدت در ایران)*. (عبدالله کوثری، مترجم).
۳۲. وبر، ماکس. (۱۳۷۱). *اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری*. (عبدالمعبود انصاری، مترجم). تهران: سمت.
۳۳. یوسفی اشکوری، حسن. (۱۳۸۹، ۳ اردیبهشت). پروتستان‌تیسیم اسلامی در ایران و جهان اسلام. بازیابی ۱۵ تیر ۱۳۹۵، از <http://yousefieshkevari.com/?p=678>
۳۴. یوسفی اشکوری، حسن. (۱۳۹۳، ۱۴ بهمن). افسانه «تراژدی پروتستان‌تیسیم اسلامی». بازیابی ۶ مهر ۱۳۹۵، از <http://yousefieshkevari.com/?p=4710>
۳۵. یوسفی اشکوری، حسن. (۱۳۹۰، ۵ اسفند). *رفرم فقهی در حاکمیت دینی ممکن است؟*. بازیابی ۱۶ آذر ۱۳۹۵، از <http://yousefieshkevari.com/?p=2533>



## **The role of the Ulema in religious reform between the 7th and 9th AHs, with emphasis on Ibn Taymiyya and Fazlullah Astarabadi, "Compared to the religious reform movement in the West"**

**Milad Parniyani**

Ph.D. Student of Iranian History after Islam, Islamic Azad University, Shabestar Branch

E-mail: m.parniyani@gmail.com

**Dr. Monireh Kazemi**

Faculty of History, Shabestar Branch, Islamic Azad University, Shabestar, Iran  
(Corresponding Author)

E-mail: kazemirashed@yahoo.com

**Dr. Vali Dinparast**

Faculty of History, Tabriz University, Tabriz, Iran

E-mail: Vali\_dinparast@yahoo.com

**Dr. Manijeh Sadri**

Faculty of History, Shabestar Branch, Islamic Azad University, Shabestar, Iran

E-mail: manijehsadri@gmail.com

### **Abstract**

The occurrence of special events between the 7th and the 9th century AH, by some scholars, is evidence of the development of a dissident and arrogant thinking, which in some cases can be adapted to the events of European history during the period of religious reformation. The research goes on to ask: "What are the features of the distinction and similarity of this socio-cultural phenomenon (especially during the Ilkhani and Timurid periods) with its western model, and which causes of failure?" Research findings suggest that prejudice, lawlessness, sedition, and short-term thinking in Iran have had a meaningful relationship with the inferiority of religious reform in that land, and despite the efforts of some influential scholars such as Ibn Taymiyyah and Fazl Allah Naimi has not come to an end. The research method in this study will be based on a deductive and adaptive analysis with a holistic view.

**Keywords:** Ulema - Religious Reform - Ibn Taymiyyah - Fazlollah Astarabadi – Society