



## Rereading Nasser Khosrow Qobadiani's Thoughts in the Light of the Problem of Reason and Faith: An Introduction to Negative Theology Voluntary

Aazam Qasemi \*

### Abstract


Nasser Khosrow Qobadiani is one of the greatest and most influential thinkers in Iranian-Islamic thought and one of the first critics of Aristotelian philosophy. The function of reason in his thought is not limited to Aristotelian argument. From Nasser Khosrow's perspective, reason is the best creation of God, but it is a power that cannot be actualized without the cultivation and guidance of the prophet. The real function of reason is in the branches because, in his view, in the principles, one must first imitate. So, at least he does not consider faith to be based on arguments; because the argument is the product of reason and reason was first cultivated by the Prophet and the Imam. At the heart of this theological theory lies what we call negative theology. And what is meant by "negation" is that reason is not absolutely sufficient in it, but rather revelation is needed. In Nasser's view, perhaps the object of faith cannot be proven with philosophical argument, but reason can still be used to understand it. Just as Augustine considered faith necessary for understanding, Nasser Khosrow also believes that one must first imitate, then reach research. This position is one of the positions where Nasser Khosrow's thoughts can be a source of inspiration.

**Key Words:** Nasser Khosrow, Ismailiyya, Negative Theology, Reason, Faith, The Issue of Reason and Faith, Imitation

---

\* Associate Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. [a.ghasemi@ihcs.ac.ir](mailto:a.ghasemi@ihcs.ac.ir)

Date of Recieve: 2026/04/07 Date of Revise: 2026/04/18 Date of Acceptance: 2026/05/19

 Copyright©2010, Faculty of Islamic Theology and Sciences at University of Tabriz. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

## **Introduction**

Since Nasser Khosrow was both a skilled poet and has an important travelogue, he is better known among literary scholars. Gradually, his scholarly image came under this perspective, and his reputation changed from that of a theologian and sage to that of a writer. This is despite the fact that he is not a poet in the same sense that Ferdowsi, Sistani, and Rudaki are poets. Nasser Khosrow's divan is philosophy and theology that has been put into order. Perhaps it can be said in a sense that just as Mulla Hadi's poetry is a vernacular of wisdom, not poetry, Nasser Khosrow's Divan is also philosophy and theology, not poetry. Shahidi also believes that Nasser Khosrow was a great theologian before being a poet. Poetry is a means, not an end, for him (Shahidi, 1974: 8). This research attempts to explain the position of reason in Nasser Khosrow's thought and to make his negative theology a subject of discussion and research in this regard.

## **Methodology**

This research employs a descriptive-analytical method based on library research. Primary data are drawn from Nasser Khosrow's works and also, related references have been used in this research.

## **Findings**

Nasser Khosrow prioritizes imitation, meaning that he does not consider faith to be based on arguments, because the argument is the product of reason, and from his perspective, reason must first be cultivated, and its cultivation is by the Prophet and the Imams. Although negative theology denies the knowability of God, and on this basis the appropriateness of language for talking about God, it does not reject religion, but rather any type of negative theology is a comprehensive defense of faith. One might even say that faith is a specific interpretation of negative theology (Wildman, 2013: 767; Kenny, 2006: 441).

From Nasser Khosrow's perspective, reason is nothing without the guidance of the Prophet or Imam. From his perspective, even if we believe in wisdom, we must seek it from religion, and he does not believe in wisdom separate from religion (Nasser Khosrow, 2011: 114; 1959: 47-48).

## **Discussion and Conclusion**

From Nasser Khosrow's perspective, reason is the best creature of God, but it will not lead anywhere without cultivation. For this reason, it is necessary for prophets to come to cultivate it. Nasser Khosrow's statement more means that reason is a power that must be put into action, and this coming into action will not be like its coming into action from the perspective of philosophers and through the acquisition of knowledge, but rather something external and

different from that need, and it is the Prophet who cultivates it with knowledge derived from revelation. In fact, from Nasser Khosrow's perspective, the real function of reason is in the branches. Reason, from Nasser Khosrow's perspective, has many limitations and he tries to reveal these limitations. Therefore, like other Ismailiyya, considering the difference between the world of creation and the world of affairs, he believes that reason is related to the world of creation and its access to the world of affairs and God is impossible. By taking a particular reading of the intellect's need for a teacher and cultivation, he believes that the intellect must first “imitate” (in a figurative sense, as opposed to habit) in order to be cultivated and to be able to see the right path. Thus, he develops a specific type of negative theology whose content is to determine the limits of the intellect and the need for “imitation” in a specific sense.

### References

- Shahidi, Seyyed Jafar (1974). *Theological Thoughts and Beliefs of Nasser Khosrow*, Yaghma, Vol. 27, No.12, pp. 705-711.
- Wildman, Wesley J (2013). *Introducion to Neagative Theology*, In Books Models of God and Altemative Ultimate, Albany: SUNY Press.
- Kenny, Anthony (2006). *Worshipping an Unknown God*, ratio, XIX4 December. pp.441-453.
- Nasser Khosrow, Abu Mo'in (2011). *Gúshayesh wa Râhayesh*, ed by Saeed Nafisi, with the assistance of Abdolkarim Jorbozedar, Tehran: Asatir.
- Nasser Khosrow, Abu Mo'in (1959). *Khan Aâkhawan*, Tehran: Barani Publications.



## آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی؛ مقدمه‌ای بر الهیات سلبی

اعظم قاسمی \*

### چکیده

ناصر خسرو قبادیانی در اندیشه‌ی ایرانی-اسلامی یکی از بزرگترین اندیشمندان تأثیرگذار و از اولین منتقدان فلسفه ارسطویی است. کارکرد عقل در اندیشه وی محدود به برهان ارسطویی نمی‌شود. از منظر ناصر خسرو عقل بهترین آفریده خداوند است، ولی قوه‌ای است که بدون پرورش و هدایت نبی به فعلیت نمی‌رسد. کارکرد واقعی عقل در فروع است؛ چراکه از نظر او در اصول ابتدا باید تقلید کرد. پس او، دست کم ایمان را مبتنی بر برهان نمی‌داند؛ چراکه برهان محصول عقل است و عقل در ابتدا توسط پیامبر و امامان پرورش یابد. در دل این نظریه، الهیاتی نهفته است که آن را سلبی می‌نامیم و منظور از «سلبی» آن است که عقل در آن کفایت مطلق ندارد، بلکه به وحی نیازمند است. در دیدگاه ناصر خسرو، شاید نتوان متعلق ایمان را با برهان فلسفی ثابت کرد، اما همچنان می‌توان از عقل برای فهم آن استفاده کرد. همانطور که آگوستین، ایمان را برای فهم لازم می‌دانست، ناصر خسرو نیز بر این باور است که اول باید تقلید کرد، سپس به تحقیق رسید. این موضع یکی از مواضعی است که اندیشه‌های ناصر خسرو می‌تواند منشاء الهام باشد.

**کلیدواژه‌ها:** ناصر خسرو، اسماعیلیه، الهیات سلبی، مسأله عقل و ایمان، تقلید

\* دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. a.ghasemi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۱۸ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۹

## مقدمه

ناصرخسرو قبادیانی در اندیشه‌ی ایرانی-اسلامی یکی از بزرگترین اندیشمندان تأثیرگذار و از اولین منتقدان فلسفه ارسطویی است. برخی آثار او مانند *کشایش و رهایش* بیشتر صبغه کلامی و برخی مانند *زاد المسافر* بیشتر صبغه فلسفی دارد. در میان فلاسفه و متکلمان عصر طلایی اسلام، ناصرخسرو تنها متکلم و فیلسوف ایرانی است که تمامی آثار خود را به زبان فارسی نوشته است. در این آثار، ترجمه‌های زیبا و روان بسیاری از اصطلاحات فلسفی یافت می‌شود (بهار، ۱۳۴۹، ۲: ۵۲). این ویژگی هرچند امتیاز بزرگی است؛ اما در زمانی که زبان عربی، زبان علم، فلسفه و حکمت بوده، متأسفانه یکی از دلایلی بوده که سبب شده آثار وی در حوزه‌ی اندیشه کمتر مورد توجه قرار گیرد.

برغم اهمیت ناصرخسرو در اندیشه ایرانی-اسلامی، در تواریخ الحکماء یا تذکره الرجال یا دیگر منابع معمول در سنت اسلامی کمتر نامی از اوست. اغلب تفکرات کسی که متهم به «بدعت» و انحراف از رویه روزگار بوده مورد توجه قرار نمی‌گرفت و این مسأله برای اسماعیلیان از زمانی که در قلاع پناه گرفتند و شبه‌حکومت‌هایی تشکیل دادند، بسیار بیشتر بوده است. در اغلب نسخ خطی قدیمی پس از ذکر باطنی (و پس از قرن ششم برای اسماعیلیه) همیشه عناوینی مثل «ملاحظه» را ذکر کرده‌اند و اغلب پس از آن با الفاظی مثل «لعنهم الله» یاد شده‌اند. ابومنصور عبدالقاهر بغدادی در کتاب *الفرق بین الفرق*، باطنیه را خارج از اسلام می‌شمرد و ضرر آنها بر فرق مسلمین [را] بیشتر از یهود و نصاری و مجوس و حتی دهریان و سایر فرق کافر می‌داند (البغدادی، بی تا: ۲۴۷). همین مسأله در اندیشه فخررازی تکرار شده و باطنیان از فرق اسلامی طرد شده‌اند و هر جا که اسمی از باطنیه آمده است T لعنت شده‌اند (فخررازی، ۱۳۸۱: ۳۲۱). ولی درباره دیگر فرق شیعه، حتی زیدیه یا کیسانیه، چنین چیزی وجود ندارد.

برتلس ادعا می‌کند برغم اینکه ناصرخسرو منفور و ملعون بوده اما به نظر می‌رسد تاریخ‌نویسان رسمی (از جمله ابوالعالی معاصر وی) نمی‌توانستند به دلیل شهرتی که داشت، او را نادیده بگیرند. پس متن کتابهای او را تحریف کردند و مواردی که ناصرخسرو خود را اسماعیلی نامیده حذف کردند. بعدها با مذهب نزاریه، ناصرخسرو به چشم خود اسماعیلیان هم ملحد آمد (برتلس، ۱۳۴۶: ۱۴۹). در واقع ناصرخسرو به دو اتهام متهم است؛ رفض (تشیع) و اعتزال (دادبه، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

ناصرخسرو در میانه‌ی ابن‌سینا و سهروردی است. در فلسفه، او منتقد فلسفه مشاء است. در آن زمان این مسأله حمل بر ناآگاهی و نادانی می‌شده است؛ در سنت اسلامی همیشه مشی مشائی سرآمد بوده، در صورتی که

۵۲ آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی؛ مقدمه‌ای بر الهیات سلبی ناصر خسرو، افلاطونی، یا به تعبیر دقیق‌تر نوافلاطونی است. به احتمال زیاد همین مخالفت با مشائیان هم در نادیده گرفتن وی مؤثر بوده باشد، چنانکه در مورد سهروردی نیز چنین بوده است و این هانری کربن بود که به سهروردی امعان نظر کرد و به احیای آثار وی پرداخت و پیش از وی اگرچه سهروردی را فیلسوف می‌دانستند؛ اما بیشتر بخش اول حکمه الاشراف و کتاب‌هایی مثل تلویحات، اللوحیه والعرشیه و مشارع و مطارحات مورد توجه بوده که صبغه مشائی آنها برجسته است.

از آنجا که ناصر خسرو هم شاعری زبردست بوده و هم سفرنامه‌ای مهم دارد، در میان پژوهشگران ادبیات بیشتر شناخته شده است. به تدریج وجهه علمی وی تحت سلطه این دیدگاه قرار گرفت و شاخصه وی از متکلم و حکیم به ادیب تغییر پیدا کرد. این در حالی است که او به همان معنا که فردوسی و سیستانی و رودکی شاعرند، شاعر نیست. دیوان ناصر خسرو فلسفه و کلامی است که به نظم در آمده است. شاید بتوان از جهتی گفت همانطور که منظومه ملاحادی سبزواری حکمت است نه شعر، دیوان ناصر خسرو نیز فلسفه و کلام است نه شعر. شهیدی نیز بر این باور است که ناصر خسرو پیش از شاعر بودن متکلمی بزرگ است. شعر برایش وسیله است نه هدف (شهیدی، ۱۳۵۳: ۸).

بیشتر آنچه در مورد ناصر خسرو می‌دانیم برگرفته از برخی اشاراتی است که در آثار دیگر برجای مانده است. نیز اصلی‌ترین منابع شناخت افکار وی آثار خود اوست که خوشبختانه بسیاری از آنها از گزند تعصبات مذهبی و گذر ایام به سلامت به دست ما رسیده‌اند. در این مقاله به بازخوانی اندیشه‌ی ناصر خسرو در آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین که مقدمه‌ای بر طرح الهیات سلبی است، می‌پردازیم.

### پیشینه تحقیق

در مقاله «جهانبینی ناصر خسرو» نویسنده اندیشه‌های ناصر خسرو را به طور کامل دینی می‌داند و بر این باور است که به جای این که به او حکیم یا فیلسوف یا شاعر بگوییم، بهتر است وی را متکلم و متشرع بدانیم. زیرا از نظر ناصر خسرو حتی فلسفه و علم و خرد باید در خدمت دین باشند و اساس فکر او را توحید، نبوت و معاد تشکیل می‌دهد و اصل امامت نیز کمال ادامه راه نبوت است (نظری، ۱۳۸۴: ۲۰۰). شهیدی نیز در مقاله خود «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو» بر این باور است که ناصر خسرو حکیم و فیلسوف به معنی مطابقی نیست و بیشتر متکلم است و نه فیلسوف؛ با اینکه عقل را می‌ستاید، اما مقصودش عقل مقید است نه مطلق و عقلی که در حکم خود از ائمه‌ی تأویل پیروی کند (شهیدی، ۱۳۵۳: ۴-۵).

سه مقاله با عنوان «بررسی عقل در خوان الاخوان»، «منشاء و معنای عقل در اندیشه ناصر خسرو» و «بررسی و مفهوم و منشاء عقل در اندیشه ناصر خسرو بر مبنای دیوان قصاید» صرفاً به بررسی معنای عقل در آثار ناصر خسرو می‌پردازد بی‌آنکه نسبت عقل را با ایمان در نظر داشته باشد. شاید مرتبط‌ترین مقاله با پژوهش حاضر مقاله «تحلیل دیدگاه ناصر خسرو پیرامون دو مفهوم عقل و دین» باشد. در این مقاله نخست محورهای دوگانه عقل در جهان‌بینی ناصر خسرو بررسی و سپس عقل در دیوان اشعار و خوان الاخوان ناصر خسرو و نیز مفهوم دین و دینداری تحلیل شده است. نویسنده نتیجه می‌گیرد که علم و دانش از نظر ناصر خسرو، همان دین است و عمل به شریعت، به علم و حکمت منتهی می‌شود. خرد به عنوان عالی‌ترین مفهوم برای دستیابی به اسرار و رموز آفرینش است که به همراهی دین و دانش، موجب سعادت و رستگاری انسان می‌شود (گلستانی، ۱۳۹۶: ۴۴۱).

در مجموع در آثار فوق، بحث نسبت عقل و ایمان در دیدگاه ناصر خسرو طرح نشده و اگر بدان به صورت جزئی پرداخته شده، دیدگاه، روش و نتیجه‌گیری آن با مقاله حاضر متفاوت است. در این مقاله، ابتدا به تبیین برخی از مفاهیم و مبانی نظری که در تصویر کشیدن بهتر موضوع و تنسيق بهتر بحث، نقش اساسی‌تری دارند، پرداخته می‌شود.

### ۱. ناصر خسرو و مسئله عقل و ایمان

برخی اندیشه‌های فلسفی ناصر خسرو گرچه در مورد دین است، اما در حوزه کلام قرار نمی‌گیرد؛ بلکه می‌توان گفت در حوزه آنچه امروزه فلسفه دین خوانده می‌شود، گنجانیده می‌شود. ناصر خسرو بر این باور است که خداشناسی (در مقام ذات یا فعل) از دایره‌ی عقل و فلسفه بیرون است. او خودشناسی و جهان‌شناسی را در قلمرو فلسفه می‌شمارد و خداشناسی را سلباً و اثباتاً مربوط به عقل بشری و فلسفه نمی‌داند، اما اثبات همین نکته بدون عقل و فلسفه ممکن نیست؛ پس خود آن در حوزه فلسفه قرار می‌گیرد و نمی‌توان این بحث یا شخص قائل به آن را از فلسفه طرد کرد. به همین دلیل در آثار ناصر خسرو می‌توان برخی از مسأله‌های معاصر را پیگیری کرد. یکی از این مسائل، نسبت عقل و ایمان است که از مهمترین مسائل در فلسفه دین معاصر محسوب می‌شود.

کشمکش‌ها بر سر نزاع عقل و ایمان و کوشش‌ها برای سازگار کردن آنها در تاریخ فلسفه پیشینه‌ای طولانی دارد و در تاریخ مسیحیت از خود متن انجیل شروع می‌شود. پدگت و دیگران، دیدگاه پولس را نسبت به فلسفه‌ی زمان خودش اینگونه بیان می‌کند:

۵۴ آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی؛ مقدمه‌ای بر الهیات سلبی

«به طور خلاصه، پولس می‌گوید فیلسوفان مشهور زمان او جز درازگوییانی متکبر نیستند. شخص هرگز توسط کسی دیگر قانع نمی‌شود، هر قدر هم درباره‌ی ایمان فصیح و شیرین زبان باشد. حقیقت ایمان در جایی دیگر است. پندار اینکه باید استدلال و بحث کرد تا از طریق فلسفه، «دوست‌داری حکمت»، به حکمت رسید، اساسی‌ترین فرض ذهن یونانی است. [اما] مسیح اثبات نمی‌شود، باید او را فهمید» (Pafgett et al, 2014:42)

تضادی که پولس بین عقل و ایمان، یا بین تفکر مسیحی و تفکر یونانی، رسم می‌کند تا چند قرن اول مسیحیت پا بر جا بود. ترتولیان از مسیحیان صدر اول، می‌پرسید:

«آتن را با اورشلیم [بیت المقدس] چه کار است؟» و جواب مقدر وی این بود:  
«هیچ» (Pelikan, 2000: 2)

از نظر او آموزه‌های مسیحی از «رواق سلیمان» آغاز می‌شوند، کسی که به مردم تعلیم می‌داد در «صفای قلب» خودشان خدا را جستجو کنند. از ابتدا تا انتهای قرون وسطی، هم فیلسوفان مصروف این بود که نشان دهند بین عقل و ایمان تضادی نیست. آکویناس در سده‌های پایانی قرون وسطی، هماهنگی بین عقل و ایمان را چنان روشن و مسلم می‌دید که قسمت بزرگی از کوشش خود را صرف روشن کردن آموزه‌های مسیحی از طریق فلسفه‌ی ارسطویی کند. از نظر وی، گرچه عقل حوزه‌ی ایمان را به طور کامل در بر نمی‌گیرد اما [این] دو در مقابل هم قرار نمی‌گیرند؛ زیرا شریعتی که خداوند از طریق لطف به ما بخشیده در تضاد با طبیعت ما نیست، بلکه آن را کامل می‌کند:

«... آنچه که در نور ایمان بر ما آشکار شده است با آنچه که از طریق نور عقلی که خداوند به ما بخشید، در مقابل هم قرار نمی‌گیرند» (Aquinas, 1987: 48).

در واقع آنچه که این فیلسوفان تعلیم می‌دادند، الهیات طبیعی بود که در مقابل الهیات وحیانی قرار می‌گرفت (Kenny, 1979: 3).

پس از قرون وسطی با ظهور رنسانس و پس از آن با نقادی کانت از عقل محض، بحث از عقل و ایمان سمت و سویی دیگر می‌یابد؛ اما بحث ناصر خسرو از رابطه عقل و ایمان در اندیشه سنتی جای می‌گیرد؛ زیرا وی با مفهوم عقل به معنای مدرن سروکار نداشته است. دیدگاه‌های ناصر خسرو اگرچه با دیدگاه متکلمان عامه متفاوت است؛ اما

چندان شاذ نیست و می‌توان آن را در نسبت با تفکرات مسیحی غیرکاتولیک سنجید، هرچند معنای آن تأثیرپذیری نیست. ادیان ابراهیمی بنابر مشترکات فراوانی که دارند در بسیاری از اندیشه‌ها به هم نزدیک می‌شوند.

ناصرخسرو در آثار خود بحث مستقلی درباره مفهوم ایمان ندارد، درحالی که متکلمان در این باره دیدگاه‌هایی ارائه داده‌اند. دیدگاه او را درباره ایمان باید در آموزه تعلیم و بحث تقلید از امام جستجو کرد. نسبت عقل و ایمان در اندیشه ناصرخسرو با تبیین نسبت عقل و تقلید از امام روشن می‌شود. به همین دلیل در این مقاله به جای بحث از ایمان، از تقلید سخن به میان می‌آید.

### ۱-۱. ویژگی نظام کلامی-فلسفی ناصرخسرو

ناصرخسرو همیشه به دو مکتب فکری توجه داشته است: از یک طرف، درصدد است تا در مقابل آراء کلامی اهل سنت، آرائی دیگر عرضه کند و هم‌زمان با آن به نقد آراء فلسفی اهل سنت بپردازد؛ از طرف دیگر، او یکی از اولین منتقدان فلسفه ارسطویی و به تعبیر کربن یکی از اولین اعضای نوافلاطونی پارس است (نک: خوارزمی، ۱۳۹۴) فلسفه نوافلاطونی نوعی گذر از ظاهر به باطن است و انواع خاصی از تأویل را بسط می‌دهد که برای متفکران اسماعیلی یا باطنی همیشه جذاب بوده است. در واقع، فلسفه نوافلاطونی تأویلاتی از فلسفه افلاطون است که ویژگی‌های معنوی آن برجسته‌تر شده است و حتی فلسفه ارسطو همخوان با آن تفسیر شده است. اما مهمترین ویژگی فلسفه نوافلاطونی که می‌تواند مورد توجه متفکرانی مانند ناصرخسرو باشد این است که قائلان به اندیشه نوافلاطونی در هستی سلسله مراتبی قائل می‌شوند که مطابق با نظام باطنی است، خصوصاً مراتبی است که از احد شروع می‌شود و تا آخرین مراتب پایین می‌آید؛ اما در میانه این سلسله فرشته‌شناسی و اهریمن‌شناسی و سلسله مراتب بین نفوس انسانی قرار می‌گیرد. اموری که در فلسفه مشائی وجود ندارد.

فلسفه در آثار ناصرخسرو ابزاری است برای شناخت، اعم از شناخت دینی و غیردینی. او متابع و مقلد هیچ مکتب یا فیلسوفی نیست و از درآمیختن مباحث کلامی با مباحث فلسفی ابایی ندارد. در واقع، این ویژگی ناصرخسرو برگرفته از باطنی بودنش است. کلام اسماعیلی به طور کلی بیش از آنچه به نظر می‌رسد ملهم از فلسفه عصر خودش، خصوصاً فلسفه مشائی و نوافلاطونی است (فرقانی، ۱۳۸۱: ۱۲۹-۱۳۱). از ویژگی‌های برجسته روش فکری ناصرخسرو استفاده هم‌زمان از کلام، فلسفه و نقل آیات و روایات در بحث از موضوعات است. احادیث و روایات در کنار مطالب مستنبط از علوم عقلی بیشتر برای تأیید آمده است. مانند بحثی که در جامع‌الحکمتین در مورد تقلید در توحید آورده و موضوع آن این است که «آیا تقلید در اصول دین هست یا خیر؟». بحث از این موضوع هرچند عقلی است؛ اما در ادامه همان

۵۶ آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی؛ مقدمه‌ای بر الهیات سلبی  
موضوع بحث از تأویل می‌شود و اینکه هرگاه تقلید در توحید صورت گرفت و علوم در قلب جای گرفت، تأویل  
ممکن می‌شود. سپس حدیثی از پیامبر (ص) در منقبت امام علی (ع) نقل می‌شود و این که اوست که تأویل را می‌داند  
و بر سر تأویل درست با دیگران خواهد جنگید (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۵۹-۶۱). در جایی که مبحث مورد بررسی از  
دسترس عقل خارج است یا به گونه‌ای نیست که بتوان با عقل آن را فیصله داد، ناصر خسرو بیشتر از احادیث و تأویل  
آیات استفاده می‌کند، مانند بحث درباره جبر و اختیار که در آن اساس استدلال او تکیه بر حدیث امر بین الامرین امام  
صادق (ع) است (ناصر خسرو، ۱۳۹۰: ۱۲۱-۱۲۲). حال اگر موضوع مورد بررسی بیشتر علمی و فلسفی باشد؛ اما  
تبعات و استلزامات دینی هم داشته باشد، بیشتر سعی می‌کند تا هم از کلام و فلسفه و هم از نصوص استفاده لازم را  
ببرد، مانند بحث درباره جسم و ماهیت آن یا زمان و مکان و مانند آن (نک: ناصر خسرو، ۱۳۹۳ الف).

ویژگی دیگر روش ناصر خسرو مشارکت در مباحث کلامی روز در خراسان و ماوراءالنهر است (نک: فخر رازی،  
۱۳۶۴). ناصر خسرو که خود را عالم و داعی باطنی می‌دانست و وظیفه خود می‌دانست که در برابر این دسته‌ها از خود  
واکنش نشان دهد و در بسیاری از آثارش ردیاتی بر دیدگاه‌های معتزلی و اشعری و کرامی نوشته است تا از خلال  
چنین مباحث کلامی‌ای بتواند دیدگاه‌های خود را نیز مسجل کند. نمونه جالبی از این موارد را می‌توان به مجادله وی  
با کرامیان و معتزله در باب توحید دانست که بخش بزرگی از آن در مورد دیدگاه‌های کلامی درباره صفات الهی است  
(ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۴۵-۶۷)؛ بخش دیگری از مباحث ناصر خسرو مشارکت در مباحثی است که فلاسفه مطرح  
کرده‌اند و اتفاقاً او با آنها با تساهل بیشتری برخورد می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۶۷-۷۲). حتی با توجه به قرب زمانی  
او با بسیاری از مکاتب کلامی می‌توان آثار او را به چشم یکی از منابع دست اول و مهم برای شناخت دیدگاه‌های  
کلامی فرقی که اکنون به دلیل از بین رفتن منابع، مبهم هستند نگریست؛ چراکه تا جایی که مشخص است، خصوصاً با  
توجه به محتویات سفرنامه، ناصر خسرو در ضمن سفرهای پرشماری که داشته است با بسیاری از رهبران فکری  
جریان‌های فکری ملاقات داشته و با آنها به مباحثه و مناظره پرداخته است و دیدگاه‌های آنها را از افرادی که در همان  
مکتب بزرگ و صاحب‌نظر تلقی می‌شده‌اند گرفته است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۳۳-۱۳۷).

## ۱-۲. عقل در آثار ناصر خسرو

همان‌طور که در پیشینه بحث آمد، درباره معنا و مفهوم عقل در آثار ناصر خسرو مقالات متعددی نگاشته شده و  
نیازی به تکرار این مطالب در این پژوهش نیست. اما اگر بخواهیم موضع ناصر خسرو را در خصوص نسبت عقل و  
ایمان بفهمیم، لازم است تا دامنه مفهوم عقل را گسترده‌تر بفهمیم و کارکرد اصلی آن را به برهان ارسطویی محدود

اعظم قاسمی ۵۷

نکنیم. لزوم این امر فقط در بررسی اندیشه ناصر خسرو نیست، بلکه بسیاری از متفکران مسلمان، مانند غزالی، فخر رازی و مولوی، را نمی‌توان بدون توجه به این گستره فهمید. درک دشواری‌هایی از این دست و توجه به محدودیت‌های فلسفه مشاء برای فهمیدن موضع ناصر خسرو اساسی است. حتی ممکن است این مواضع بوده باشد که فرقه‌نگاران ناهمسو با باطنیان آنها را معتقد به این می‌دانسته‌اند که از نظر باطنیان معرفت خدا تنها به قول رسول ممکن است و نیازی به بررسی عقلانی نیست. برای نمونه فخر رازی چنین اعتقادی را به آنها نسبت می‌دهد (فخر رازی، ۱۳۸۱: ۳۱۵). علاوه بر آنچه ناصر خسرو در آثار خود به طور مستقیم درباره معنا، مفهوم و کارکرد عقل گفته، اگر بخواهیم دیدگاه او را بهتر فهم کنیم، بهتر است به مطالبی که در آثار خود در خصوص ارسال نبی نگاشته، رجوع کنیم. چند نمونه را اینجا ذکر می‌کنیم؛

ناصر خسرو در خصوص ضرورت ارسال نبی می‌گوید:

«در آغاز مردم با دیگر حیوانات برابر بودند تا این که به او عقل داده شد» (ناصر خسرو، ۱۳۹۳ الف: ۲۱۱).

در *خوان الاخوان* نیز در چرایی ارسال نبی می‌گوید:

«عقل بشر نخستین حجت بر خداست که خدا در آفرینش انسان به صورت بالقوه آفریده و نیاز است که عقلی آن را به فعلیت برساند. پیامبر هر زمانی، عقل بشر را به فعل می‌رساند.» (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۴۷-۴۸).

در وجه دین ضمن تکرار این دلیل، نبوت را عطایی از جانب خدا می‌داند و نه اکتسابی. چون اگر اکتسابی بود هر کسی با جهد می‌توانست به آن برسد (ناصر خسرو، ۱۳۹۳ ب: ۸-۹). در گشایش و رهایش نیز چنین می‌نویسد:

«همه‌ی پیامبران که آمدند، پیغام نفس کل آوردند به تأیید عقل از کلمه‌ی باری سبحانه و پیغمبر را ناطق به این دلیل می‌گویند که ناطق سخنگوی باشد و سخن مر نفس کل راست و ناطق فرستاده‌ی اوست» (ناصر خسرو، ۱۳۹۰: ۱۱۴)

وی در *زادالمسافر* می‌نویسد:

۵۸ آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی؛ مقدمه‌ای بر الهیات سلبی

«در خصوص چرایی کارها دو گروه هستند؛ یک گروه رسولان خدا و اتباع ایشان هستند که به کتاب خدا مقرراند و گروه دیگران منکران نبوت و تنزیل و اتباع ایشان هستند که دین و حکمت را متمایز می‌دانند و می‌گویند در دین حکمت نیست» (ناصر خسرو، ۱۳۹۳ الف: ۳۲۵).

آنچه از این عبارات ناصر خسرو فهمیده می‌شود، این است که عقل بدون راهنمایی نبی یا امام هیچ است. از دیدگاه وی حتی اگر قائل به حکمت باشیم، باید آن را از دین بجوییم و او به حکمتی مجزا از دین باور ندارد.

### ۱-۳. تقلید در برابر نظر عقل: توحید و تحقیق

در جامع الحکمتین، ناصر خسرو بر معتزله خرده می‌گیرد که تقلید در توحید را انکار می‌کنند. محتوای بحث ناصر خسرو در این بخش متفاوت با مباحث پیشین است. از نظر او آنچه که معتزله را به گمراهی انداخته است، خلط بین «عادت» و «تقلید» است؛ زیرا دلایل کسانی که تقلید در توحید را منکرند؛ این است که اگر تقلید حق باشد، آنگاه تقلید از اینکه «عالم محدث است» به همان اندازه تقلید از کسی که بگوید «عالم قدیم است» معتبر و ضروری خواهد بود؛ دلیل ناصر خسرو برای رد این مسئله چند وجه دارد. از یک جهت او هم تقلید را از عادت جدا می‌کند و هم از نصوص دینی شاهد مثال می‌آورد تا نشان دهد که تقلید واجب است:

«دلیل بر درستی این قول که گفتیم دهری بر تقلید نیست، بل بر عادت است، آن است که کسی اندر عالم نبودست که دعوی پیغامبری کرده و خلق به تعطیل دعوت کرده است البته؛ ... بل دهری بر عادت نفس حسی بهیمی که آن اندر مردم است برفتست، و عادت نفس بهیمی دست باز داشتن است از شریعت یا پذیرفتن دین به تقلید، چنانکه ستوران چنین‌اند. و تقلید این دین‌های الهی است که پیغامبران - علیهم السلام - آورده‌اند: از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد - علیه السلام و علی آله -» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۶۰).

اما از آن مهمتر تفسیری است که ناصر خسرو از برخی از آیات ارائه می‌دهد که با تفاسیر معمول بسیار متفاوت

است:

«و دین اسلام تقلید است اندر گردن مسلمانان به قهر، چنانکه خدای تعالی گفت: قوله «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غُلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» گفت‌ای گروندگان جنگ کنید با گروهی از کافران که شما را

نزدیک‌اند، و ایشان اندر شما سختی و درشتی می‌بینند به سبب دین، و بدانید که  
خدای با پرهیزکاران است» (همان)

در این متن ابهامی هست که نمی‌توان به دقت فهمید که منظور مؤلف چیست و در اول و آخر آن هم چیزی دیگر نیست تا معنی را عوض کند، به همین دلیل گویا منظور ناصر خسرو این است که در این آیه دستور داده شده است که اسلام به کافران تحمیل شود، در غیر این صورت کشته شوند و او این را دلیلی بر وجوب تقلید دین گرفته است؛ هرچند که این تفسیر بسیار شاذ است و نیز چنین تفسیری را دیگر آیات قرآن مانند آیه ۲۵۶ بقره (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) نقض می‌کند. در اینجا ناصر خسرو علاوه بر استناد به آیات، به ماهیت دین‌داری هم توجه دارد و صرفاً دل مشغول به دست دادن دلیل و برهان نیست. آنچه که او می‌خواهد بیان کند تا حدودی با توجه به ماهیت ایمان دینی نیز هست. ناصر خسرو در انتقاد از معتزله و در تبیین فایده تقلید می‌نویسد:

«و بت پرستان بر عادت بودند نه بر تقلید. ازین پیغامبران کسی خلق را بت پرستیدن  
تقلید نکردست، بل از پیغامبران تقلید دین خدا را بودست اندر گردن خلق؛ و هر که  
امروز بر ظاهر دین اسلام است، بی آنک بدانند که چرا دین حق است، و توحید  
بی تشبیه و بی تعطیل دارد او بر عادت مقلدان پیشین است و متابع مقلد، مقلد باشد»  
(ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۶۰).

آنچه در اینجا وصف شده است، پدیدار معمولی دین‌داری است و اینکه اکثر مردم چگونه دین دارند؛ اینکه آنها همگی و تک به تک اهل تحقیق نیستند، بلکه مقلد عالمان و محققان هستند. اما لبّ مطلب ناصر خسرو پس از آن مشخص می‌شود که تقلید را مقدمه حقّ و مرتبط با آن می‌داند:

«و این محققان و موحدان از مقلدان همی حاصل آیند، و هر که تقلید نپذیرد تحقیق  
نرسد، چو به توحید و به تحقیق از تقلید شاید رسیدن، تقلید حقّ باشد نه باطل. و  
پیدا است که تقلید آنک گوید «عالم محدث است» نه چو تقلید آنکس است که گوید  
«عالم قدیم است»، بل این تقلید مقدمه حقّ است و مقدمه حقّ، حقّ باشد. آنگاه هر  
که از رسول - علیه السلام - کتاب و شریعت به تقلید پذیرفت، بر ایشان آموختن  
تأویل کتاب و شریعت واجب کرد ...» (همان)

در این قطعه دقیقاً مشخص است که منظور ناصر خسرو چیست: او تقلید را مانع رسیدن به حقیقت نمی‌داند.

۶۰ آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی؛ مقدمه‌ای بر الهیات سلبی همان‌طور که آگوستین ایمان را برای فهم لازم می‌دانست، ناصر خسرو نیز می‌گوید که اول باید تقلید کرد، سپس به تحقیق رسید. این موضع یکی از مواضعی است که کسی مانند ناصر خسرو به اندیشه‌هایی دست می‌یابد که هنوز هم می‌توانند منشاء الهام باشند؛ چراکه آنها کاویدن جنبه‌هایی از تاریخ فکر هستند که هنوز به خوبی به آنها توجه نشده است. البته این بدان معنا نیست که می‌توان تقلید در اصول دین و توحید را مستقیم به مقوله ایمان مرتبط ساخت، بلکه مخاطب امروزی برای بازخوانی دیدگاه‌های اندیشمندان تلاش می‌کند تا امکان فهمی نوین را فراهم سازد. اینکه امکان ایمان آوردن به توحید از طریق تقلید و تعلیم میسر است و این ایمان مبتنی بر استدلال عقلانی نیست.

#### ۱-۴. تقلید در توحید: محدود سازی عقل و زمینه‌سازی الهیات سلبی

مشهور است که دسته‌ای از باطنیان اطلاق وجود را بر خداوند نفی کرده‌اند و معتقد بوده‌اند که نه «وجود» و نه «عدم» هیچ کدام بر خداوند قابل اطلاق نیست و این دو وصف مختص ماسوی‌الله است. فخر رازی این دیدگاه را بیان و رد می‌کند (فخر رازی، ۱۳۸۱: ۳۱۵). تمسک فخر به اصل طرد شق ثالث است و اینکه مفهوم وجود مفهومی بنیادی است که بدهتاً بدون آن فکر کردن ممکن نیست؛ به همین جهت او «معدوم» را همان «لاموجود» دانسته است و استدلال کرده است که دو گزاره «الف موجود نیست» و «الف معدوم است» یک معنا دارند. استدلال او به اندازه کافی قوت دارد؛ چراکه می‌توان با اصول منطقی از آن استنتاج کرد و گفت که در گزاره «الف معدوم است» می‌توان به جای «معدوم» از «لاموجود» یا «غیرموجود» استفاده کرد و گفت که «الف غیرموجود است»؛ حال اگر گزاره سلبیه «الف موجود نیست» را به صورت موجهه معدوله‌المحمول درآوریم و بگوییم «الف لاموجود است» آنگاه مشخص می‌شود که این دو گزاره یک معنا داشته‌اند. بنابراین، استدلال فخر از لحاظ منطقی هیچ مشکلی ندارد منوط به اینکه آنچه که به باطنیان نسبت داده شده، درست باشد.

در آثار ناصر خسرو بحث مستوفایی درباره صفات الهی وجود ندارد یا اینکه مطلبی که اسماء و صفات و الفاظ قابل اطلاق بر خدا را مشخص کرده باشد و نیز او ممکن است این بحث را به صراحت بیان نکرده باشد. در هر حال، یک بحث طولانی درباره معانی «بود و هست و باشد» در *زاد المسافر* و بحثی مجمل در *گشایش و رهایش* هست که در آنجا ناصر خسرو «هست» را به زمان نسبت می‌دهد و زمان را در معنای آن منظوی می‌گیرد؛ چراکه «بود» چیزی است که روزی «هست» بوده است؛ اما با گذشت زمان هستی را از دست داده است و «باشد» نیز چیزی است که اکنون نیست اما در زمان آینده «هستی» خواهد یافت. ناصر خسرو این مطالب را به تفصیل شرح می‌دهد اما به روشنی متعرض اینکه «هستی» بر خدا قابل اطلاق هست یا نه، نمی‌شود (ناصر خسرو، ۱۳۹۳ الف: ۳۶۷-۳۸۴).

اعظم قاسمی ۶۱

همو، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۴). نکته مهم این است که «هستی» و کلمات مرتبط با آن با «زمان» نسبت یافته‌اند و قطعاً خداوند در زمان نیست، پس می‌توان اینگونه استنباط کرد که در این صورت «هستی» را نمی‌توان بر خدا قابل اطلاق دانست. می‌توان پرسید که مشخص نیست «وجود» در متن فخررازی و «هستی» در متن ناصرخسرو یک معنا نداشته باشند اما اولاً، بدیهی است که این دو ترجمه‌های فارسی و عربی هستند، و ثانیاً، در رساله ناصرخسرو حدّ وجود را «وجود آنک نام او هست» و حدّ عدم را «آنکه نام او نیست» دانسته است که مبهم هستند اما «هست» و «وجود» در یک سیاق و مترادف به کار برده شده‌اند (ناصرخسرو، ۱۳۸۶: ۵۷۷).

دیدگاه‌هایی مشابه این موضع ناصرخسرو در تاریخ فلسفه دین وجود داشته‌اند و حتی در جهان امروز نیز پیروانی دارند؛ کسانی مانند آنتونی کنی یا جان اسکوتوس یا آنسلم یا نیکولاس کوزایی چنین دیدگاه‌هایی داشته‌اند. هسته اصلی این دیدگاه نوعی الهیات سلبی است که برای احتراز از در افتادن به ورطه عقل‌گرایی خام در مورد خدا انتخاب شده‌اند. خصوصاً می‌توان این دیدگاه‌های کلامی را با مباحث امروزی درباره زبان دین پیوند داد و اساساً سرشت آنها به گونه‌ای است که در حوزه زبان دین قرار می‌گیرند. به عنوان نمونه کنی در مقاله‌ی *پرستش خدایی ناشناخته* «الهیات سلبی» را بررسی می‌کند و به امکان باور به خدا در چارچوب این الهیات می‌پردازد. وی الهیات سه الهی‌دان، که به درجات متفاوتی به این سنت تعلق دارند، را بررسی می‌کند و می‌گوید هر سه در چارچوب الهیات سلبی به نوعی از لادری‌گری مذهبی نزدیک شده‌اند (Kenny, 2006: 441).

وجه اول اندیشه ناصرخسرو آنطور که ملاحظه شد، منازعه با دیگر متکلمان فرق دیگر اسلامی بود و نهایت آن به این رسید که عقل را توانایی هر چیزی نیست. در واقع، ناصرخسرو در ابتدا موضع خود را در میان متکلمان مشخص می‌کند و سپس می‌خواهد تا موضع خاص خود را مشخص کند. از این روست که پس از موضعگیری در برابر اشاعره، کرامیه و معتزله در تبیین لندیشه خود ابتدا امکنات و حدود عقل را می‌کاود و آن را آنقدر که بیلید قدرتمند و معتبر نمی‌داند؛ همین مسئله به این ختم خواهد شد؛ پس اگر عقل کفایت ندارد، پس آیا انسان به حال خود واگذاشته شده است؟ پاسخ ناصرخسرو «خیر» است، چراکه انسان با تقلید از امام هادی و مهدی می‌تواند این نقیصه را برطرف کند (نک: قاسمی، ۱۴۰۲).

چیزی که پیشتر توصیف شد، متکلمان اهل سنت و جماعت، خصوصاً متکلمان اشعری، را برانگیخت تا به شدت با تقلید در اصول دین مخالف کنند. چنانکه مثلاً غزالی این موضع را خصوصاً از جانب باطنیان نامعقول و غیرمنطقی می‌داند و آن را استفاده‌ای نادرست از عقل بر ضد خود عقل می‌داند (متها، ۱۳۸۲: ۷۶؛ غزالی، ۱۹۶۴: ۵۹).

۶۲ آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی؛ مقدمه‌ای بر الهیات سلبی  
همچنین فخر رازی می‌گوید:

«باطنیان گویند که معرفت خدای تعالی به قول رسول - علیه السلام - حاصل شود،  
و این باطل است؛ زیرا که ما آنگاه بدانیم که رسول راست می‌گوید که اول خدای را  
بدانیم تا بدانیم که این رسول خدای است. پس اگر شناختن خدای تعالی از رسول  
حاصل شود، دور لازم آید و این باطل است» (فخر رازی، ۱۳۸۱: ۳۱۵).

شاید در بدایت امر این مسئله عجیب به نظر برسد که چگونه است که متکلمان اشعری که نزدیک‌ترین کلام را  
به عقاید اهل حدیث دارند، اینگونه از لزوم پرهیز از تقلید در اصول عقاید دفاع می‌کنند و باطنی‌ای مانند ناصر خسرو  
که بیشترین دفاع را از تأویل و کاربرد عقل در فهم فروع دینی دارد، اینگونه از بیهوده بودن عقل در توحید دفاع  
می‌کند. سر این امر در این عقیده اسماعیلی است که عقل بدون وجود «امام» منصوب گمراه است؛ چراکه امام  
معصوم است و به غیب متصل است اما عقل به راحتی گمراه می‌شود؛ این آموزه را «تعلیم» می‌خوانند و منشأ خواندن  
اسماعیلیه به «تعلیمیه» همین مسئله است که می‌گویند عقل نیازمند تعلیم است. امامی باید که این عقل را هدایت کند  
و آن را پرورش دهد. حال متکلمان اهل سنت که نمی‌توانند این مسئله را بپذیرند به مخالفت با آن پرداخته‌اند. این  
مسئله دقیقاً در کانون کلام اسماعیلیه قرار دارد و اعتباربخشی از آن مرهون تبیین و اثبات آن است و از همین رو است  
که متکلم اهل بحث و هوشمند چون غزالی دقیقاً همان را هدف می‌گیرد (نک: قاسمی، ۱۴۰۲).

از منظر ناصر خسرو، عقل بهترین آفریده خداوند است، ولی بدون پرورش، راه به جایی نمی‌برد. به همین دلیل  
لازم است تا پیامبرانی بیایند که آن را پرورش دهند:

«گوییم چون مردم را از عنایت الهی نصیبی آمد که دیگر حیوانات را نیامد، و آن  
نصیب عقل غریزی بود، یعنی دانش‌پذیر، لازم آید از حکم عقل که دهنده این  
نصیب شریف مر مردم را، سوی مردم یک مرد بفرستد که مرین عقل‌پذیرای ایشان  
را پرورش دهد به علم» (ناصر خسرو، ۱۳۹۳: ب: ۱۱).

از این رو، عقل به تنهایی و بدون وحی و امامی که وحی دریافت می‌کند کافی نیست، چراکه در آغاز پرورش  
نیافته است. سخن ناصر خسرو بیشتر به این معنی است که عقل یک قوه است که باید به فعل بیاید و این به فعل  
آمدن مانند به فعل آمدن آن از منظر فیلسوفان و توسط کسب علوم نخواهد بود، بلکه چیزی بیرونی و متفاوت با آن  
نیاز است و آن پیامبر است که آن را با علوم برگرفته از وحی پرورش می‌دهد. چنین موضعی با موضع متکلمان اهل

اعظم قاسمی ۶۳

سنت که آنها نیز عقل بدون وحی را ناکافی می‌دانند، متفاوت است چون عدم کفایت عقل تنها در ابتدا و در اصول کلی دین ناکافی دانسته شده است ولی این نفی کفایت آن در فروع نیست. در واقع، از منظر ناصر خسرو، کارکرد واقعی عقل در فروع است؛ چراکه از نظر او در اصول ابتدا باید تقلید کرد تا نور الهی بر بشر تابد و سپس به تحقیق پرداخت. چنانکه قبلاً مؤلفه‌های سلبی اندیشه‌های ناصر خسرو مشخص شد و دیدیم که او شیوه‌ای خاص را از الهیات سلبی پیاده می‌کند، در اینجا نیز می‌بینیم که آثار آن هنوز وجود دارد.

یکی از موضوعاتی که اینجا مطرح می‌شود بحث از کفایت برهان و عقل است که پیشتر نیز مطرح شد. الهی دانان سلبی تصورشان بر این بوده است که خداوند غیرقابل توصیف است و در واقع، به فهم بشری در نمی‌آید. از منظر الهیات سلبی، انسان نمی‌تواند به شیوه‌ی مناسبی، (جز از طریق زبان مجازی)، در مورد خدا صحبت کند، چراکه به معنای دقیق کلمه نمی‌توان واژگان زبان بشری را برای خدا به کار برد (Kenny, 2006: 443). توصیف‌ناپذیری خدا و زبان مورد نظر الهیات سلبی چنان به هم تنیده‌اند که نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد، تا جایی که می‌توان الهیات سلبی را بر پایه‌ی نقص واژگان تعریف کرد:

«الهیات سلبی بر پایه‌ی این دیدگاه است که زبان کاملاً توانایی این را ندارد که در مورد ذات خداوند سخن بگوید ...» (Milem, 2007: 187).

در واقع استدلالی که بنیان الهیات سلبی را تشکیل می‌دهد، چنین است: اگر فیلسوفان می‌پندارند که شناخت بشری هیچ محدودیتی ندارد و به همین دلیل، دین کاملاً عقلانی است یا می‌توان عقلانیت را در مورد آن به کاربرد و به همین دلیل چنین فیلسوفانی سخن گفتن درباره‌ی خدا را ممکن می‌دانند، به این خاطر است که «خدا» برای آنها واقعیت غایی یا حقیقت نهایی نیست؛ چراکه اگر خدا لایتناهی، قادر مطلق، پیچیده و خالق جهان نبود، آنگاه به راحتی می‌توانستیم در چارچوب عقلانیت درباره‌ی او بحث کنیم، همانطور که در مورد جامعه، علم و ارزش‌ها چنین می‌کنیم (Wildman, 2013: 767). بنابراین، خدا موضوعی مانند دیگر موضوعات نیست که بتواند به راحتی متعلق شناخت یا زبان قرار گیرد، و اگر الهیات عقلی چنین می‌کند، در واقع این خدا همان واقعیت غایی نیست. هرچند بسیاری از فیلسوفان و الهی‌دانان عقل‌گرا می‌پندارند که راه دیگری برای برون‌رفت از این دشواری وجود دارد، اما چنین راهکاری گمراه‌کننده به نظر می‌رسد: بسیاری درباره‌ی وحی فرض می‌کنند که مسئله‌ی عقلانیت الهیات را حل کرده‌اند. از نظر آنها، حل مسئله از طریق وحی خود خداوند به بشر است که واقعیت غایی به طریقی خود را به شناخت بشری وارد کرده است. بنابراین به تبع آنها، اگر خود را به آنچه وحی شده است مقید کنیم، به

۶۴ آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی؛ مقدمه‌ای بر الهیات سلبی راحتی می‌توانیم درباره‌ی واقعیت غایی صحبت کنیم. اما مسئله هنوز حل نشده است؛ زیرا [محتوای] آنچه که وحی شده است [یعنی واقعیت غایی] ذاتاً غیرقابل درک است و توسل به وحی نمی‌تواند بر این مسئله پیروز شود؛ چراکه این غیرقابل درک بودن ذاتی به دلیل عدم تناسب شناخت بشری برای ذات واقعیت غایی است ( Wildman, 2013: 767-768 ).

گرایش به الهیات سلبی در عصر جدید کم نبوده است و برای نمونه می‌توان از ژاک دریدا و کیرکگارد نام برد. دریدا می‌گوید:

«وقتی به نیایش می‌پردازم به الهیات سلبی فکر می‌کنم، به غیرقابل نامگذاری، [به] امکان اینکه ممکن است به کلی مغبون باورهایم شوم و از این قبیل» ( Derrida, 2005: 30 )

از طرف دیگر دیوید لو استدلال می‌کند که الهیات سلبی در دل اندیشه‌های کیرکگارد ریشه دارد، هر چند که الهیات سلبی او با الهیات سلبی سنتی تفاوت‌های بسیاری دارد، زیرا پایه و اساس الهیات سلبی سنتی، فلسفه‌ی نوافلاطونی و آموزه‌های مربوط به آن است، در حالی که پایه و اساس الهیات سلبی کیرکگارد، اگزیستانسیالیسم وی است. اما هم الهی‌دانان سلبی سنتی و هم کیرکگارد در تاکید بر تعالی خداوند یکسان هستند و این ویژگی برجسته و نقطه‌ی تلاقی این دو است (Law, 1993: 207). این نکته که الهیات سلبی مدرن، همانطور که لو تاکید می‌کند، مبنای نوافلاطونی یا حتی افلاطونی ندارد، نکته‌ای مهم است، تا حدی که بدون توجه به آن در شناخت سرشت الهیات سلبی مدرن دچار گمراهی خواهیم شد. مهم‌تر از آن، این است که ناصر خسرو نیز خود در زمره نوافلاطونیان قرار می‌گیرد چنانکه کربن در اسلام ایرانی از او در زمره نوافلاطونیان پارس یاد می‌کند. از سوی دیگر، همانطور که الهیات عقلی به همراه خود نظریه‌ی عقلانیت را یدک می‌کشد، الهیات سلبی هم همراه خود نوعی ایمان‌گروی را بر دارد.

الهیات سلبی اگرچه منکر شناخت‌پذیری خداوند، و بر همین مبنای مناسب زبان برای صحبت در مورد خدا است، اما چنین نیست که دین را رد نماید، بلکه هر نوع الهیات سلبی، دفاعی همه‌جانبه از ایمان‌گروی است. حتی شاید بتوان گفت ایمان‌گروی، برداشتی خاص از الهیات سلبی است؛ زیرا، چنانکه ترنس پنلهام اشاره می‌کند، بنیان ایمان‌گروی تأکید بر این امر است که ایمان صرفاً پذیرفتن آموزه‌ها و توجیه آنها نیست، بلکه حالتی از اعتماد و تعهد به چیزی است که موضوعش خود خداوند است، نه مجموعه‌ای از گزاره‌ها در مورد او (Penelhum, 2010: 442).

بنابراین، دوگانه‌ی الهیات سلبی و ایمان‌گروی، ترکیبی است که می‌تواند سرشت راستین دین را به بهترین وجه نشان دهد.

در هر صورت اینکه ناصر خسرو تقلید را مقدم می‌دارد به این معنا است که او دست‌کم ایمان را مبتنی بر برهان نمی‌داند؛ چراکه برهان محصول عقل است و چنانکه دیدیم از منظر او عقل در ابتدا باید پرورش یابد و پرورش آن توسط پیامبر و امامان است. هرگاه عقل از پرورش لازم برخوردار شد و عقل از گمراهی‌ای که ممکن است، دچارش شود نجات یافت؛ آنگاه است که می‌توان انتظار کارکرد درست داشت. در دل این نظریه، الهیاتی نهفته است که آن را سلبی نامیدیم و منظور از «سلبی» آن است که عقل در آن کفایت مطلق ندارد بلکه به وحی نیاز است.

### نتیجه‌گیری

با مطالعه‌ی غالب آثار ناصر خسرو آنچه می‌توان از اندیشه ناصر خسرو در موضوع مورد بحث استنباط کرد بدین شرح است:

اگرچه مجادلات و منازعات فکری ناصر خسرو با دیگر فرق اسلامی و مکاتب کلامی نشان از این دارد که او در حال تاسیس مکتبی جدید و نوین بوده است، اما در عین حال سرسپردگی او به اصول مذهب باطنی و دفاع سرسختانه از آن محل شک نیست؛ از این‌رو، بر اساس مدارک و شواهد موجود، جز در اوایل کارش مواجهه‌ای مستدام با مسأله عقل و ایمان نداشته و بیشتر عمر خود را همچون متکلمی مدافع از عقایدش گذراند است. به عبارت دیگر، ناصر خسرو کسی است مانند ابوالحسن اشعری که یکبار با مسائل ایمانی درگیر می‌شود و پس از آنکه تفکرش به جهتی خاص هدایت می‌شود تا آخر کارش همان راه را ادامه می‌دهد؛ برخلاف متکلمی مانند غزالی که سراسر عمرش را در مواجهه عقل و ایمان سپری می‌کند. هرچند که نباید از نظر دور داشت برای اینکه متکلمی صاحب‌نظر باشد، لازم نیست همیشه با مسئله‌ای مثل عقل و ایمان درگیر باشد، چنانکه برخی متکلمان بیشتر نظریه‌پرداز و مدافع اصول خود بوده‌اند. ناصر خسرو به درستی تشخیص می‌دهد که هر مسئله دینی را نمی‌توان با برهان فلسفی اثبات کرد؛ اما همچنان می‌توان درباره آن سخن گفت و برای فهم آن تلاش کرد. این نوع بحث کردن سرشت خاصی دارد. چیزی که اعتبار موضوع را حفظ می‌کند، ایمان به خدا است، اما ایمان مانع بحث نیست. ممکن است شخصی به خدا ایمان داشته باشد اما هیچ برهانی برای اثباتش نداشته باشد. با این حال، همچنان می‌تواند در مورد آن صحبت کند و استدلال غیربرهانی بیاورد. هرچند اعتبار متعلق باورش نه از جانب عقل، بلکه از جانب ایمان تامین می‌شود. در واقع، اگر به این اصل که «برای هر موضوع دینی می‌توان برهان فلسفی اقامه کرد» پایبند باشیم، آنگاه به صورت

۶۶ آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین از دیدگاه ناصرخسرو قبادیانی؛ مقدمه‌ای بر الهیات سلبی  
ضمنی نیاز به دین را انکار کرده‌ایم؛ زیرا دیگر فلسفه می‌تواند پاسخ‌گوی همه نیازهایی باشد که دین خود را متکفل  
آن می‌داند. فلسفه مشاء همیشه به دنبال برهان بوده است. اما در دیدگاه ناصرخسرو برهان آوردن تنها کارکرد عقل  
نیست، بلکه می‌توان از عقل برای فهم امور استفاده کرد. شاید نتوان متعلق ایمان را با برهان ثابت کرد، اما همچنان  
می‌توان از عقل برای فهم آن استفاده کرد.

از منظر ناصرخسرو، عقل بهترین آفریده خداوند است، ولی بدون پرورش راه به جایی نمی‌برد. به همین دلیل لازم  
است تا پیامبرانی بیایند که آن را پرورش دهند: سخن ناصرخسرو بیشتر به این معنی است که عقل یک قوه است که  
باید به فعل بیاید و این به فعل آمدن مانند به فعل آمدن آن از منظر فیلسوفان و توسط کسب علوم نخواهد بود، بلکه  
چیزی بیرونی و متفاوت با آن نیاز است و آن پیامبر است که آن را با علوم برگرفته از وحی پرورش می‌دهد. چنین  
موضعی با موضع متکلمان اهل سنت که آنها نیز عقل بدون وحی را ناکافی می‌دانند، متفاوت است؛ چون عدم کفایت  
عقل تنها در ابتدا و در اصول کلی دین ناکافی دانسته شده است ولی این نفی کفایت آن در فروع نیست. در واقع، از  
منظر ناصرخسرو کارکرد واقعی عقل در فروع است. عقل، از نظر ناصرخسرو محدودیت‌های زیادی دارد و او تلاش  
می‌کند این محدودیت‌ها را آشکار کند. برای همین همچون دیگر اسماعیلیان با در نظر داشتن تفاوت میان عالم خلق  
و عالم امر باور دارد که عقل مربوط به عالم خلق و دسترسی آن به عالم امر و پروردگار ناممکن است. وی با در نظر  
گرفتن قرائتی خاص از اندیشه تعلیمی و نیازمند بودن عقل به داشتن معلم و پرورش یافتن، بر این باور است که  
عقل باید در ابتدا «تقلید» کند (با معنایی اصطلاحی و مقلبل عادت) تا پرورش یابد و بتواند راه راست را ببیند.  
بدین‌سان وی نوعی خاص از الهیات سلبی را بسط می‌دهد که محتوای آن تعیین محدودیت‌های عقل و نیاز به  
«تقلید» به معنایی خاص است؛ به عبارت دیگر، الهیات سلبی ناصرخسرو نخست بر تحدید عقل استوار است، سپس  
بر تقلید دینی. اینکه ناصرخسرو تقلید را مقدم می‌دارد به این معنا است که او دست‌کم ایمان را مبتنی بر برهان  
نمی‌داند؛ چراکه برهان محصول عقل است و هرگاه از پرورش لازم توسط نبی و امام برخوردار شد می‌توان انتظار  
کارکرد درست از آن را داشت. هرچند بحث ناصرخسرو از رابطه عقل و ایمان در اندیشه سنتی جای می‌گیرد و با  
مفهوم عقل به معنای مدرن بیگانه است، و از سوی دیگر دیدگاه‌های وی با دیدگاه متکلمان عامه متفاوت است؛ اما  
چندان شاذ نیست و می‌توان آن را در نسبت با تفکرات مسیحی غیرکاتولیک سنجد. این دیدگاه ناصرخسرو که  
اسلام را تقلید می‌داند، اما آن را از عادت متمایز می‌کند تا حدود زیادی مشابه رویکرد متفکران ایمان‌گرای مسیحی  
است. او تقلید را مانع رسیدن به حقیقت نمی‌داند. همانطور که آگوستین ایمان را برای فهم لازم می‌دانست،

اعظم قاسمی ۶۷

ناصر خسرو نیز می‌گوید که اول باید تقلید کرد سپس به تحقیق رسید. این موضع یکی از مواضعی است که کسی مانند ناصر خسرو به اندیشه‌هایی دست می‌یابد که هنوز هم می‌توانند منشاء الهام باشند.

## منابع

قرآن کریم

برتلس، یوگنی (۱۳۴۶). ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه یحیی آرین‌پور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

بهار، محمد تقی (۱۳۴۹). سبک شناسی، ج ۲، تهران: امیرکبیر.

خوارزمی، حمیدرضا (۱۳۹۴). ریشه افکار فلسفی ناصر خسرو در اندیشه‌های فلوطین، نثر پژوهی ادب فارسی (ادب و زبان)، دوره هجدهم، شماره سی و هشتم، صص ۱۰۵-۱۲۹.

دادبه، اصغر (۱۳۸۲). ناصر خسرو و حکایت ایران‌گرایی، نامه پارسی، دوره هشتم، شماره دوم، صص ۱۰۵-۱۱۴.

شهیدی، سیدجعفر (۱۳۵۳). افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو، یغما، سال بیست و هفتم، شماره دوازدهم، صص ۷۰۵-۷۱۱.

عبدالقاهر بغدادی، ابومنصور (بی‌تا). الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم، تحقیق محمد عثمان خشت، قاهره: مکتبه ابن سینا.

غزالی، ابوحامد (۱۹۶۴). فضایح الباطنیه، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۶۴). مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ماوراءالنهر، تحقیق فتح‌الله خلیف، افست از روی چاپ بیروت.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۱). اصول الدین و الملل و النحل، سفینه تبریز (مجموعه رسالاتی کتابت ابوالمجد تبریزی در قرن هشتم)، نسخه برگردان نسخه شماره ۱۴۵۹۰ کتابخانه مجلس، به کوشش عبدالحسین حائری و نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.

فرقانی، محمد فاروق (۱۳۸۱). تاریخ اسماعیلیان قهستان، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

قاسمی، اعظم (۱۴۰۲). تقلد غزالی بر آموزه تعلیم؛ مبنای معرفت‌شناسی دینی شیعه اسماعیلیه با روایت ناصر خسرو، فلسفه دین، دوره بیستم، شماره دوم، صص ۱۳۳-۱۴۴.

گلستانی، سیدهاشم؛ کشتی آرای، نرگس؛ کاظمی، سمیه (۱۳۹۶). تحلیل دیدگاه ناصر خسرو پیرامون دو

۶۸ آموزه تعلیم و جواز تقلید در اصول دین از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی؛ مقدمه‌ای بر الهیات سلبی  
مفهوم عقل و دین، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره بیست و یکم، شماره سوم، صص ۴۳۷-  
۴۵۳.

متها، فاروق (۱۳۸۲). *غزالی و اسماعیلیان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان روز.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۳۸). *خوان الاخوان*، تهران: نشر کتابخانه بارانی.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۳). *جامع الحکمتین*، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران: کتابخانه  
طهوری.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۴). *سفرنامه*، تصحیح محمود غنی‌زاده، تهران: اساطیر.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۶). *رساله [در جواب نودویک فقره]*، چاپ شده در دیوان اشعار، تصحیح سید  
نصرالله تقوی، تهران: نشر اساطیر.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۹۰). *گشایش و ره‌ایش*، تصحیح سعید نفیسی، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار،  
تهران: اساطیر.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۹۳ الف). *زاد المسافر*، تصحیح سید محمد عمادی حائری، تهران: میراث مکتوب.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۹۳ ب). *وجه دین*، تصحیح ارانی، تهران: اساطیر.

نظری، جلیل (۱۳۸۴). *جهان‌بینی ناصر خسرو*، علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره بیست و دوم،  
شماره سوم، صص ۱۸۵-۲۰۱.

Aquinas, Thomas (1987). *Faith, Reason and Theology*, trans by Armand Maurer, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Derrida, Jacques (2005). *Epoche and Faith: An Interview with Jacques Derrida*, in: Derrida and Religion, Yvonne Sherwood and Kevin Hart (eds), UK: Routledge.

Kenny, Anthony (1979). *God of Philosophers*. USA: OUP.

Kenny, Anthony (2006). *Worshipping an Unknown God*, ratio, XIX4 December. Pp.441-453.

Law, David (1993). *Kierkegaard as Negative Theologian*, E-print: OUP.

Milem, Bruce (2007). *Four Theories of Negative Theology*, Heythrop Journal, Vol.48, No.2, pp.187-204.

Padgett, Alan. G; Boyd, Craig. A; Raschke, Carl (2014). *Faith and Reason: Three Views*, Lisle: IVP Academic

Pelikan, Jaroslav (2000). *What Has Athens to Do with Jerusalem?*, USA: University of Michigan press.

اعظم قاسمی ۶۹

Penelhum, Terence (2010). *Fideism*, in: A Companion to Philosophy of Religion, Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn, Wiley-Blackwell. Pp.441-447.  
Wildman, Wesley J (2013). *Introducion to Neagative Theology*, In Books Models of God and Altemative Ultimate, Albany: SUNY Press.