فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام

سال هجدهم، شمارهٔ۶۶، بهار ۱۴۰۵، مقالهٔ علمی - پژوهشی، صفحات

مفهوم قیاس در گفتمان قیامت الموت با تأکید بر دیوان قائمیات

- **نویسنده همکار: ریم فطوم (دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی)**
- **نویسنده مسئول: دکتر منصور پیرانی (استادیار رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی)**

شناسه پژوهشگر (ORCID) ریم فطوم: orcid 0009-0008-6062-5500

reemft6@gmail.com

شناسه پژوهشگر (ORCID)منصورپیرانی:orcid 0000-0002-0146-2907

m_pirani@sbu.ac.ir

چکیده:

مقاله به بررسی مفهوم «قیاس» در اندیشه اسماعیلیه، با تمرکز بر گفتمان دوره قیامت الموت و به‌ویژه در دیوان قائمیات حسن محمود کاتب می‌پردازد. در منظومه فکری اسماعیلی، قیاس به‌مثابه کاربرد عقل فردی و استدلال جزئی، به‌عنوان روشی نادرست و خطرناک در شناخت حقیقت الهی طرد شده است. یافته‌های این پژوهش که با روش تحلیل تاریخی-متنی انجام شده، نشان می‌دهد که اسماعیلیان، دستیابی به معرفت حقیقی تنها در پرتو «تعلیم معلم صادق» ممکن می‌دانند. این نقد در قالب مفاهیمی کلیدی مانند «قیاس خطا» و «طریق قیاس» تجلی یافته که سرچشمه ضلالت، مانع خودشناسی و امام‌شناسی، و نشانه پیروی از هوی و هوس معرفی می‌شوند. در مقابل، قائم قیامت به‌عنوان منبع نورانی و یگانه تعلیم‌دهنده حقیقی قرار دارد که رهایی از قیاسِ گمراه‌کننده را ممکن می‌سازد. در گفتمان قیامت الموت، مفهوم قیاس نماد فاصله‌گیری از حقیقت و نفی مرجعیت عقل خودبنیاد در برابر مرجعیت مطلق امام است.

کلمات کلیدی: قیاس، قیامت الموت، اسماعیلیه، دیوان قائمیات، حسن محمود کاتب.

-

A Quarterly Journal of HISTORICAL STUDIES OF ISLAM
Vol 18, No 68, Spring 2026
Research Center for Islamic History, http://journal.pte.ac.ir/
Scientific-Research, pp.

The concept of Qiyās (Analogy) in the Discourse of the Qiyāmat of Alamūt with Emphasis on *Dīwān-i Qā'imiyyāt*

Co-author: Rim Fattoum, PhD Candidate in Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University

Corresponding Author: Mansour Pirani, PhD, Assistant Professor of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University

ORCID (Rim Fattoum): 0009-0008-6062-5500

ORCID (Mansour Pirani): 0000-0002-0146-2907

Abstract: This article examines the concept of *qiyās* (analogy) in Ismaili thought, focusing on the discourse of the Qiyāmat period of Alamūt, particularly as reflected in *Dīwān-i Qā'imiyyāt* by Ḥasan Maḥmūd Kāteb. Within the Ismaili intellectual framework, *qiyās*—understood as the use of individual reason and partial inference—is rejected as an erroneous and dangerous method for attaining divine truth. Employing a historical-textual analysis, the findings indicate that the Ismailis consider true knowledge attainable only through the instruction of the "Truthful Teacher" (*mu'allim-i ṣādiq*), not through personal reasoning. This critique is manifested through key notions such as "erroneous analogy" (*qiyās-i khaṭā*) and "the path of analogy" (*ṭarīq-i qiyās*), which are portrayed as sources of misguidance, obstacles to self-knowledge and recognition of the Imam, and signs of following caprice and desire. In contrast, the Qā'im al-Qiyāmat stands as the luminous source and the sole true instructor, enabling liberation from misleading analogy. Thus, in the discourse of the Qiyāmat of Alamūt, the concept of *qiyās* symbolizes estrangement from truth and the rejection of self-founded reason in favor of the absolute authority of the Imam.

Keywords:
Qiyās (Analogy), Qiyāmat of Alamūt, Ismailism, *Dīwān-i Qā'imiyyāt*, Ḥasan Maḥmūd Kāteb

۱-مقدمه

اسماعیلیان در دوره الموت، با رویدادی به نام قیامت مواجه شدند. رویدادی که انقلابی فکری و اعتقادی در یکی از فرق شیعه به حساب می آید. امام اسماعیلیان در این زمان بر اساس یک نظریه ادواری که برگرفته از منطق هرمسی و اندیشه گنوسی است باید قیامتی انجام می داد و در این قیامت، قرائت جدیدی از اسلام و مذهب اسماعیلیه ارائه می شد. از این رو در این زمان بسیاری از کلید واژه ها در اندیشه اسماعیلی با تعبیری جدید عرضه شدند. مفهوم قیاس نیز از جمله مفاهیمی است که تعبیر جدیدی در میان اسماعیلیان دوره الموت یافت.

«در نگرش اسماعیلی، انسان واجد سه وجود متفاوت است؛ و در سه مرتبه به تکامل می‌رسد. انسان اسماعیلی در وجود نخستین خویش، که وجودی حیوانی است، با علم و دانش به عقل جزئی دست می‌یابد و وجودی تاریخی به دست می‌آورد، و به مراحل مادیِ تاریخ داخل می‌شود، و در این مراحل تاریخی، به‌واسطه‌ی هدایت انبیا و اوصیا [امام زمان]، بر وجود عقلانی او، مرتبه به مرتبه افزوده خواهد شد و به کمال تاریخی خویش، که کمال است دینی، نائل می‌گردد.» (مفتخری و باقریان، ۱۳۸۹). از نگاه اسماعیلیان حتی قیاس دقیق نیز بدون هدایت مستقیم امام یا معلم صادق می‌تواند به خطا منجر شود. در این دیدگاه، عقل فردی و قدرت استدلال تنها ابزار اولیه‌اند و تحقق فهم درست، مستلزم هماهنگی با مسیر هدایت الهی است. از این منظر، هدایت معلم صادق یا امام نه تنها ضرورتی اخلاقی، بلکه شرطی بنیادین برای صحت استدلال و تحقق معرفت است.

این رابطه میان عقل فردی، قیاس و نقش امام، یکی از ویژگی‌های متمایز کلام و فلسفه اسماعیلی است و آثار اسماعیلی، به ویژه دیوان قائمیات، بازتاب‌دهنده این نگرش است.

در اندیشه اسماعیلی، رابطه میان عقل جزوی، هدایت امام و مسیر قیاس، محدود به حوزه فردی نیست؛ بلکه یک ساختار کلی در فرآیند هدایت انسانی را شکل می‌دهد. در هر دوره تاریخی، امام یا معلم صادق مرجع اصلی تشخیص حقیقت است. این نکته، اهمیت جایگاه امام و نقش نور امامت را در کلام اسماعیلی برجسته می‌کند.

با این توضیح، پژوهش حاضر با دو پرسش بنیادی مواجه است: اول، چیستی و ماهیت قیاس در اندیشه اسماعیلی و تفاوت آن با برداشت‌های فلاسفه، منطقیان و اصولیان؛ و دوم، نقش امام یا معلم صادق در هدایت انسان از مسیر قیاس خطا به سوی معرفت صحیح. بررسی این مسائل از این جهت اهمیت دارد که روشن می‌کند: چگونه عقل و استدلال فردی در اندیشه اسماعیلی، بدون هماهنگی با مسیر هدایت الهی، محدود و ناکافی است.

با توجه به این مبنا، پژوهش حاضر بر آن است که بررسی کند چگونه مفهوم قیاس، در آثار اسماعیلی مانند دیوان قائمیات، در چارچوب نور امامت و هدایت امام معنا می‌یابد. تمرکز بر این مسئله، نه تنها به تحلیل مفهوم

قاموسی قیاس می‌پردازد، بلکه نشان می‌دهد که پیروی از امام یا معلم صادق، شرط لازم برای تحقق معرفت و جلوگیری از گمراهی است.

۲- پیشینیه پژوهش

مفهوم قیاس در اندیشه‌ی اسلامی موضوعی مورد توجه پژوهشگران کلام و فلسفه بوده است، اما بررسی آن در سنت فکری اسماعیلی و بازتاب آن در متون ادبی، به ویژه دیوان قائمیات، تا کنون به صورت مستقل انجام نشده است. بیشتر مطالعات موجود بر جنبه‌های کلامی، فلسفی یا فقهی قیاس در مکاتب اسلامی تمرکز دارند و به تحلیل کاربرد آن در شعر و ادبیات اسماعیلی نپرداخته‌اند. در این بخش به مرور ادبی می پردازیم و ضمن بررسی تحقیقات انجام شده، به دلایل اهمیت موضوع پژوهش اشاره می کنیم.

با مطالعه مفهوم قیاس در آثار زبان فارسی ملاحظه می شود که شمار زیادی از آثار به بررسی قیاس در چارچوب‌های عمومی فلسفی، منطقی و فقهی پرداخته‌اند. برای نمونه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «قیاس از دیدگاه مذاهب اسلامی» (جزایری، بی‌تا) به بررسی این مفهوم در مکاتب مختلف اسلامی پرداخته است. همچنین، مقاله «قیاس تخیلی؛ بررسی و مقایسهٔ دیدگاه‌های ابن سینا و فارابی» (یوسف ثانی، ۱۴۰۳) و مطالعه «قیاس ارسطویی با نگاهی به رویکردهای استلزامی و استنتاجی» (بهمن پور و همکاران، ۱۴۰۲) رویکردهای فلسفی محض به قیاس را تحلیل کرده‌اند. اگرچه این تحقیقات برای درک بنیان‌های نظری قیاس ضروری هستند، اما به کاربرد و بازتعریف این مفهوم در یک گفتمان کلامی-تاریخی خاص، مانند اندیشه اسماعیلی دوره الموت، نپرداخته‌اند.

نکته حائز اهمیت آن است که با وجود اهمیت دیوان قائمیات حسن محمود کاتب به عنوان یک سند ادبی-کلامی مهم از دوره قیامت الموت، هیچ پژوهش مستقلی یافت نشد که درباره تحلیل نظام‌مند مفهوم قیاس و مفاهیم مرتبط با آن (مانند قیاس خطا و طریق قیاس) انجام شده باشد. پژوهش‌های موجود یا به کلیات اندیشه اسماعیلی پرداخته‌اند یا اینکه قیاس را در متون دیگر بررسی کرده‌اند. بنابراین، خلاء بررسی این مفهوم محوری در یکی از اصلی‌ترین متون گفتمان قیامت مشهود است.

۳. بحث اصلی

۳-۱ قیاس در ادبیات و اندیشه اسماعیلی

مفهوم قیاس یکی از مفاهیم بسیار مهم در ادبیات فارسی است. موضوعی که درباب آن تعاریف مختلفی مطرح شده است. جرجانی یکی از افرادی است که در این موضوع تعریفی متفاوت ارائه می دهد. وی قیاس را با فرض

صحیح بودن، مستلزم قولی دیگر می داند، قولی «که از چند قضیه تشکیل شده و اگر درست باشد به خودی‌خود قولی دیگر لازم خواهد آمد» (جرجانی،۱۳۷۷: ۱۳۵). بدین شکل، قیاس از چند قضیه تشکیل شده است که هیچ کدام از آنها گویای کامل موضوع نیستند و برای شناخت هر یک باید قضیه دیگری را شناخت. بنابراین در نگاه جرجانی قیاس قولی است که در چرخه ای از قضایا شکل می گیرد و بدیهی است که نمی تواند امر قابل اتکایی باشد.

از منظر اصولیون و در فقه، معنای قیاس به موضوع دیگری اشاره می کند. «قیاس فقهی عبارت است از حمل‌کردن فرع به اصل آن، به‌موجب علت مشترکی که بین آنهاست» (صلیبا، ۱۳۸۵: ۵۲۱). به طور خاص زمانی که قاعده یا قانون شرعی برای آن موضوع وجود ندارد و ما صرفاً با استفاده از قیاس می‌توانیم از احکام موجود برای احکام ناموجود نتیجه‌گیری کنیم به این شکل «قیاس عملیاتی است که استدلال کننده (قائس) برای استنتاج حکم شرعی برای موضوعی که در منابع شرعی، حکم آن به‌طور خاص ذکر نشده است، به کار می‌بندد. زیرا این عملیات (قیاس) نزد او [استدلال کننده] موجب پدیدآمدن اعتقاد یقینی یا ظنی به‌حکم شرع می‌شود» [۱] (مظفر، ۱۳۸۱: ۳۷۲). قیاس از این منظر ابزاری برای پاسخگویی به مسائلی است که شارع با آن مسائل روبرو نبوده است و اینک بایستی براساس سایر احکام از آن حکم جدیدی برای این موقعیت استخراج شود. این رویکرد هم از نظر ماهیت اندیشه اسماعیلی که به واسطه حضور امام زمان در هر دوره، نیازمند استنتاج از روایات نیستند، متفاوت است و هم از این نظر که اسماعیلیان در چنین استدلالی تشکیک کرده و آن را الزاما صحیح نمی دانند.

در منطق و فلسفه طیف گسترده‌تری از معنا بر قیاس مترتب می‌شود آن‌طورکه تهانوی می‌نویسد: «در قیاس معقول، از «قول» و «قضایا» مقصود امور معقول است، و اگر برای مسموع حد قرار دهیم، از آنها مقصود امور لفظی خواهد بود». [۲] (التهانوی، ۱۹۹۶: ۱۳۴۸). در این تعریف از قیاس که توسط تهانوی مطرح شده است، قیاس معنای گسترده‌تر و عمیق‌تری نسبت به فقه پیدا می‌کند. در اینجا، قیاس دیگر صرفاً استنباط حکم شرعی (فقه) نیست، بلکه به عنوان یک استدلال عقلی مطرح است. . تهانوی در تعریف خود، دو عنصر اصلی قیاس را که

---

[۱] «القیاس عملیه من المستدل_ أی القائس- لغرض استنتاج حکم شرعی لمحل لم یرد فیه نص بحکمه الشرعی، إذ یتوجب هذه العملیه عنده الاعتقاد یقینا أو ظنا بحکم الشارع» (مظفر، ۱۳۸۱: ۳۷۲).

[۲] «القیاس: للقیاس المعقول یراد بالقول و القضایا الأمور المعقوله، وإن جعل حدا للمسموع یراد بهما الأمور اللفظیه» (التهانوی،۱۹۹۶: ۱۳۴۸).

«قول» (گفتار) و «قضایا» (جمله‌های خبری) هستند، مورد بررسی قرار می‌دهد. او می‌گوید که این دو عنصر در قیاس منطقی می‌توانند دو حالت داشته باشند:

حالت اول (وقتی قیاس معقول را تعریف می‌کنیم): اگر هدف ما تعریف «قیاس معقول» باشد (همان قیاس منطقی که با عقل سر و کار دارد)، در این صورت منظور از «قول» و «قضایا»، امور معقول است. امور معقول در این تعریف یعنی مفاهیم و تصوراتی که در ذهن ما وجود دارد. به عبارت دیگر، قیاس منطقی با معانی و مفاهیم ذهنی سروکار دارد، نه با الفاظ و کلماتی که به زبان می‌آوریم.

حالت دوم (وقتی برای قیاس حد و مرز لفظی تعیین کنیم): اما اگر بخواهیم برای قیاس، یک «حدّ» (تعریف) لفظی ارائه دهیم (یعنی صرفاً توضیح دهیم که این کلمه در زبان به چه معناست)، در آن صورت منظور از «قول» و «قضایا»، امور لفظی (واژه‌ها و جملاتی که به زبان می‌آوریم) خواهد بود.

اما در نگاه اسماعیلیان برخلاف نگاه منطقیون و فلاسفه، قیاس قابل اتکا نیست. بدین شکل که حتی اگر صورت قیاس درست باشد، مقدمات ظاهراً صحیح باشند، ممکن است نتیجه خطا باشد، چون فهم انسان از حقیقت ناقص است و ظاهر نص بدون تأویل امام گمراه‌کننده است و همه اینها بدین دلیل رخ می دهد که عقل جزوی محدود است و قیاس مبتنی بر آن نمی تواند صحیح باشد.

قیاس در کلام نیز کاربرد پیدا می کند. متکلمین از قیاس فلسفی که حالت علت و معلولی بهره می گیرند: «اثبات حکم در یک محل به‌واسطه علت آن برای اثبات آن حکم در محل دیگر به‌واسطه همان علت است و محل اول که «مقیس» نامیده می‌شود، «فرع» نامیده می‌شود و محل دوم که «مقیس علیه» نامیده می‌شود، «اصل» نامیده می‌شود و علت مشترک «جامع» نامیده می‌شود»[۳] . با قیاس ما می‌خواهیم به یک نتیجه از دل آنچه امروز در اختیار داریم برسیم.

قیاس از منظر متکلمان غیر اسماعیلی نظیر جرجانی نیز مطرح است. «مؤلف در مورد قضایا می‌گوید: اگر از قضایای موجود، قضیه‌ای به‌طور ذاتی مستلزم قضیه دیگری باشد، آن را «قول» می‌نامیم. مانند قول ما: «عالم متغیر است» و «هر متغیّری حادث است». این قول از دو قضیه مرکب است که اگر هر دو را بپذیریم، به‌طور ذاتی، لازمه آنها این می‌شود که «عالم حادث است». این تعریف قیاس نزد منطقیان است. اما نزد اصولیان، قیاس عبارت است از «بیان حکم دو چیز به‌واسطه تشبیه آن دو به علتشان در چیز دیگر» و «بیان» را به‌جای «قیاس» انتخاب

---

[۳] «إثبات حکم فی محل بعله لثبوته فی محل آخر بتلک العله. و المحل الأول-یسمی المقیس- یسمی فرعا. و المحل الثانی- و هو المقیس علیه- یسمی أصلا. و العله المشترکه تسمی جامعا» (مظفر، ۱۳۸۱: ۳۷۱)

کرده‌اند، زیرا قیاس مظهر حکم است، نه اثبات آن و عبارت «مثل الحکم» و «مثل العله» برای احتراز از لزوم قول به انتقال اوصاف ذکر شده است و «المذکورین» را به کار برده‌اند تا قیاس بین موجودات و معدومات را نیز شامل شود» [۴] (جرجانی، ۱۹۳۸: ۲۳۲). جرجانی قیاس را مظهر حکم می‌داند و اثبات حکم را از طریق قیاس ممکن نمی‌بیند. به عبارت دیگر قیاس روشی است که با استفاده از آن می‌توان به نتایجی دست یافت یا به‌طورکلی «قیاس چیزی است که می‌توان برای آن ضابطه‌ای ذکر کرد، به‌طوری‌که با وجود آن ضابطه، قیاس نیز موجود خواهد بود» [۵] (همان: ۲۳۳).

در کلام غیر اسماعیلی، قیاس به‌عنوان ابزاری عقلانی و ضابطه‌مند برای انتقال از معلوم به مجهول تعریف می‌شود؛ خواه در قالب استلزام ذاتی میان قضایا نزد منطقیان، و خواه در قالب انتقال حکم از اصل به فرع بر پایه جامع مشترک نزد اصولیان. در این دستگاه، اعتبار قیاس به رعایت صورت منطقی و کشف صحیح علت وابسته است و عقل، مرجع نهایی سنجش درستی استدلال به شمار می‌آید؛ چنان‌که جرجانی قیاس را «مظهر حکم» می‌داند و آن را دارای ضابطه‌ای می‌شمارد که با تحقق آن، قیاس نیز محقق می‌شود. اما در اندیشه اسماعیلی، مسئله صرفاً صحت صورت یا کشف علت مشترک نیست، بلکه معیار نهایی اعتبار قیاس، اتصال آن به هدایت امام است. عقل جزوی، هرچند توان استدلال دارد، در تشخیص علت حقیقی و فهم باطن نص مستقل و خودبسنده نیست و ممکن است به «قیاس خطا» بینجامد. از این‌رو، در حالی‌که در کلام غیر اسماعیلی، قیاس سازوکاری درون‌عقلی برای کشف حکم تلقی می‌شود، در دستگاه اسماعیلی قیاس ابزاری مشروط و هدایت‌پذیر است که تنها در پرتو امامت و تأویل معتبر می‌گردد.

ماهیت معرفت شناختی نقد اسماعیلی

نقد اسماعیلیان در موضوع قیاس جنبه معرفت شناختی دارد. نوک پیکان آنها حمله به فقهای اهل سنت (به ویژه حنفی‌ها) است که با قیاسِ احکام، شریعت می‌سازند. در دوره قیامت الموت که شریعتِ ظاهری باطنی

---

[۴] «قول مؤلف من قضایا إذا سُلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، کقولنا: العلام متغیر، و کل نتغیر حادث، فإنه قول مرکب من قضیتین إذا سُلّمتنا لزم عنها لذاتهما: العالم حادث، هذا عند المنطقیین، و عند أهل الأصول: القیاس: إبانه مثل حکم المذکورین بمثل علته فی الآخر، و اختیار لفظ(الإبانه) دون (القیاس)؛ لان القیاس مظهر للحکم لا مثبت، ذکر (مثل الحکم)، و (مثل العله)، احتراز عن لزوم القول بانتقال الأوصاف، و اختیار لفظ(المذکورین) لیشمل القیاس بین الموجودین و بین المعدومین» (جرجانی، ۱۹۳۸: ۲۳۲).

[۵] «القیاس: مایمکن أن یذکر فیه ضابطه، عند وجود تلک الضابطه یوجد هو» (جرجانی،۱۹۳۸: ۲۳۳)

می‌شود، این نوع قیاسِ ظاهربینانه از اساس باطل است. از سوی دیگر اسماعیلیان به فلاسفه و متکلمانی که می‌خواهند با صغرای و کبرای عقلی به شناخت ذات خداوند برسند نقد می کنند. بنابراین نقد اسماعیلیان ماهیتی معرفت شناختی دارد و با نگاه فلسفی و فقهی صرف فاصله دارد.

کلام پیر یکی از رساله های اعتقادی اسماعیلیان است و بیان می‌کند: اسماعیلیان خداشناسی را از طریق قیاس ممکن نمی‌دانند؛ چراکه خداوند فراتر از حد درک بشر است و بنابراین راه خداشناسی استفاده از تعلیم معلم صادق است که او می‌تواند انسان را در مسیر خداشناسی قرار دهد: «و این راه خداشناسی راهی نیست که بقدم عقل جزوی و قیاس بدان توان رسید و عقل اثبات آن می‌کند که راه بی تعلیم نتوان سپرد بقیاس چه اگر این طریق بقیاس عقل جزوی توان رفت، اما طریق عقل آنکه اگر این بقیاس و عقل یابند پنهان نیست اگر بیشتر عقول سرکشی می‌کند از آنکه تابع عقل دیگری شود و محکوم عقل دیگری و هر قیاسی که کند هم بعقل خود می‌کند، پس لازم آید که هرکس را طریق معرفی مخالف طریق آن دیگری باشد، پس خدائی که این کس بعقل خود راه به آن برده است غیر از آن دیگر است و خدایان بسیار پیدا شوند و فساد این ظاهرتر از آن است که به شرح حاجت داشته باشد» (کلام پیر، ۱۹۳۴: ۱۳- ۱۴). که از آنجا که هر شخص قیاس خود را از یک موضوع دارد، اگر بخواهیم براساس قیاس عمل کنیم، دچار سردرگمی خواهیم شد. از این جهت است که معلم صادقی باید که راهنمایش خداوند است و او راه را برای پیروان از مسیر قیاس روشن می‌کند. این قیاس با قیاسی که فرد انجام می دهد، متفاوت است.

از دیگر سو قیاس اسماعیلیان با فهم فقهی آن همسو نیست. برای درک این عدم همسویی ضمن اشاره به قیامت، باید به مقایسه نگاه شهرستانی که یکی از متکلمین دوره قیامت اسماعیلیان است با نگاه فقهی از منظر ملکی اصفهانی پرداخت. همانطور که در مقدمه گفته شد، در دورهٔ الموت با طرح موضوع قیامت، مفهوم قیاس موضوعیت پیدا می‌کند؛ چراکه قرار است احکام قائمی جایگزین احکام سنتی شود. با این زمینه شاید معنای قیاس از منظر اصولیین بتواند موضوع را قدری روشن‌تر کند: «معنای قیاس در اصطلاح اصولیین. عبارت‌های گوناگونی در تعریف قیاس بیان شده است که از مجموع آنها می‌توان نتیجه گرفت که: «قیاس» عبارت است از اثبات حکم در موضوع به اعتبار و لحاظ وجود عّلتی که وجود آن موجب ثبوت همین حکم در موضوعی دیگر شده است» (ملکی اصفهانی، ۱۳۴۲: ۳۹۸). شهرستانی یکی از متکلمین اسماعیلی در ضمن تعریف مقدمه به قیاس می‌پردازد: «مقدمه قولی است که ثبوت چیزی را برای چیزی و یا سلب چیزی را از چیزی برساند که جزء قیاس قرار داده شده است و حد آن چیزیست که منحل شود بآن مقدمه از حیث آنکه مقدمه است» (شهرستانی،۱۳۵۰: ۳۷۵) او در مورد قیاس می‌نویسد: «و قیاس قولی است که مؤلف است از اقوالی که هرگاه مرتب شود بالذات مستلزم قولی

دیگر باشد، اگر لزوم آن بیان باشد آن را قیاس کامل نامند، هرگاه محتاج به بیان باشد غیرکامل است» (همان: ۲۷۵) وی درباب انواع قیاس می‌نویسد: «قیاس منقسم بدو قسم است: قیاس اقترانی و قیاس استثنائی، قیاس اقترانی قیاسی است که نتیجه بالفعل موجود در قیاس نباشد و قیاس استثنائی آنست که نتیجه و یا نقیض آن در قیاس با فعل موجود باشد» (همان) در واقع قیاس اقترانی زمانی رخ می‌دهد که نتیجهٔ ما از مقدمات گرفته نشده‌است. بالعکس قیاس استثنایی که نتیجه از دل مقدمه برآمده است. این دو قیاس را می‌توان با دو مفهوم تأویل و تفسیر مقایسه کرد. در تأویل نیز نتیجه ممکن است با نص در تخالف باشد و در تفسیر نتیجه با نص همسو است. به همین دلیل است که شهرستانی به مفهوم قیاس توجه کرده و در دیوان قائمیات و سایر آثار اسماعیلی این مفهوم موردتوجه قرار گرفته‌است.

در مجموع، نقد اسماعیلیان بر قیاس نه صرفاً فقهی است و نه صرفاً فلسفی، بلکه ریشه‌ای معرفت‌شناختی دارد. آنان از یک‌سو قیاس فقهی اهل سنت را که بر مبنای تعمیم ظاهری احکام بنا شده، در عصر قیامتِ الموت فاقد اعتبار می‌دانند؛ زیرا با باطنی‌شدن شریعت، ابزارهای استنباط ظاهربین نیز کارایی خود را از دست می‌دهد. از سوی دیگر، تلاش فیلسوفان و متکلمان برای شناخت ذات الهی از طریق قیاس عقلی را نیز نابسنده می‌شمارند، چراکه عقل جزئی و قیاس فردی به تکثر معرفت و در نهایت به نسبی‌شدن حقیقت می‌انجامد. از این رو، راه معتبر شناخت نه قیاس، بلکه تعلیم «معلم صادق» است که ضامن وحدت معرفت دینی است؛ چنان‌که در رسالهٔ کلام پیر نیز بر آن تأکید شده است.

در همین چارچوب، مقایسه تعریف قیاس نزد اصولیین با تعریف منطقی آن نزد شهرستانی نشان می‌دهد که اسماعیلیان به‌کلی در افق دیگری می‌اندیشند. قیاس اصولی، ابزاری برای تولید حکم شرعی بر پایه علت مشترک است، اما قیاس در نگاه شهرستانی ساختاری منطقی برای تولید نتیجه از مقدمات است که می‌تواند با سازوکار تأویل پیوند یابد. از این منظر، تفکیک میان قیاس اقترانی و استثنایی نیز بیش از آنکه فقهی باشد، به نسبت میان تأویل و تفسیر اشاره دارد؛ یعنی فاصله یا همسویی نتیجه با نص. بدین‌ترتیب، توجه متفکرانی چون ملکی اصفهانی به قیاس در چارچوب استنباط احکام با رویکرد اسماعیلی که آن را در خدمت تبیین تحول شریعت در عصر قیامت می‌بیند، تفاوتی بنیادین دارد.

بنابراین، زاویه اصلی بحث در این متن نشان دادن گذار از «قیاس به مثابه ابزار استنباط حکم» به «قیاس به مثابه سازوکار فهم و تأویل» در اندیشه اسماعیلی است؛ گذاری که با نقد معرفت‌شناختی عقلِ مستقل و تأکید بر مرجعیت تعلیم، بنیان نظری تحولات دینی دوره قیامت الموت را روشن می‌کند. برای درک بیشتر این مفهوم باید به ترکیب‌های این مفهوم در دیوان قائمیات و سایر آثار اسماعیلی بپردازیم.

۳-۲ قیاس خطا و نقش معلم در تفکر اسماعیلی

«قیاس خطا» از مفاهیم مهم در دیوان قائمیات است و به نتیجه‌گیری نادرستی اطلاق می‌شود که از مقدمات ظاهراً درست اما فاقد هدایت صحیح به دست می‌آید. در سنت اسماعیلی، مسئله اصلی نه اصل استدلال قیاسی، بلکه اتکای فرد به عقل مستقل از تعلیم امام است. از این منظر، قیاس زمانی به معرفت یقینی می‌انجامد که در پرتو هدایت معلم حق باشد.

. در رساله *سیر و سلوک* که انتساب آن به خواجه نصیرالدین طوسی محل بحث است و برخی پژوهشگران آن را از آثار حسن محمود کاتب دانسته‌اند[۶]، ناتوانی عقل فردی در احاطه بر عواقب امور علت اصلی پیدایش خطا معرفی می‌شود. فارغ از مسئله انتساب، مضمون رساله بازتاب‌دهنده سنت فکری اسماعیلی دوره قیامت است. نویسنده تصریح می‌کند که انسان بدون هدایت معلم خاص، در انتخاب‌های خود دچار اشتباه می‌شود و از این انتخاب نادرست «شر» پدید می‌آید (خواجه‌نصیر، ۱۳۹۳: ۴۰). بدین‌سان، خطای قیاس نه صرفاً خطایی منطقی، بلکه پیامد فقدان هدایت معرفتی تلقی می‌شود.

در ادبیات قائمیات، این مفهوم با آموزه «دور قیامت» پیوند می‌یابد. کاتب بر این باور است که با ظهور قائم و آشکار شدن حقیقت، امکان توجیه خطا به بهانه ناآگاهی از میان می‌رود؛ زیرا هدایت به صورت علنی در دسترس همگان قرار گرفته است:

در این زمان که دبیر سخای او به نجات
جهان و اهل جهان را همی دهد منشور
کسی که از در او مغفرت طلب نکند
کجا بود به قیاس خطا در این معذور

(کاتب، ۱۳۹۵: ۲۴۱)

در این چارچوب، «قیاس خطا» بیشتر ناظر به داوری مستقل از تعلیم امام است، نه صرف استفاده از استدلال قیاسی. بنابراین، اگر پیام هدایت آشکار باشد، خطا دیگر ناشی از نادانی نیست بلکه نتیجه اعراض از حقیقت تلقی می‌شود.

کاتب در جای دیگر، ناتوانی از شناخت خویشتن را مانعی اساسی برای شناخت حقیقت می‌داند:

---

[۶] معزی، مریم (تابستان ۱۳۹۳) «بازنگری در انتساب کتاب روضه التسلیم به خواجه نصیر الدین توسی»، نشریه مطالعات تاریخ اسلام،سال شش، شماره ۲۱

کسی که او خودی خود شناخت نتواند

تو را چگونه شناسد زمی قیاس خطا

(همان: ۵۹)

این بیت نشان می‌دهد که در نگاه اسماعیلی، معرفت نفس مقدمه معرفت امام است و قیاس بدون چنین شناختی، فاقد اعتبار است. به بیان دیگر، خطای قیاس ریشه در نقص معرفتی فاعل شناسا دارد، نه صرفاً در صورت استدلال. با این حال، باید میان دو نوع خطا در سنت اسماعیلی تمایز نهاد: نخست، خطای ناشی از جهل و ناتوانی معرفتی عقل جزوی در تشخیص حقیقت؛ و دوم، خطای ناشی از اعراض ارادی از هدایت امام. در حالت نخست، فاعل شناسا به سبب محدودیت‌های وجودی و معرفتی خود دچار سوءفهم می‌شود و قیاس او به نتیجه‌ای نادرست می‌انجامد، بی‌آنکه تعمدی در انحراف داشته باشد. اما در حالت دوم، با وجود ظهور حجت و آشکار شدن مسیر هدایت—به‌ویژه در دور قیامت—خطا دیگر صرفاً پیامد نادانی نیست، بلکه صورت نوعی روی‌گردانی از حقیقت تلقی می‌شود. از این منظر، «قیاس خطا» تنها به نقص صوری استدلال یا ضعف قوّه ادراک بازنمی‌گردد، بلکه می‌تواند بیانگر گسست آگاهانه از منبع مشروع معرفت باشد.

این دیدگاه در سنت اسماعیلی سابقه‌ای پیشین دارد .ناصرخسرو نیز که از شاعران و متکلمان مرتبط با اسماعیلیان در دوره فاطمی است، اعتماد به رأی و قیاس فردی را موجب گمراهی می‌داند و آن را در برابر علم حقیقی بی‌ارزش می‌شمارد:

وز قیاست بوریا، گر همچو دیبا بافته است،

قیمتی باشد به علم تو چو دیبا بوریا!

بیش ازین، ای فتنه گشته بر قیاس و رای خویش،

کردمی ظاهر ز عیبت گر مرا کردی کرا!

(ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۴۹۷)

در اینجا قیاس به مثابه دانشی ظاهراً آراسته اما در حقیقت بی‌مایه تصویر می‌شود؛ دانشی که در غیاب هدایت، نمی‌تواند انسان را به حقیقت برساند. هرچند زمینه تاریخی ناصر خسرو متفاوت است، اما انتقاد وی از اتکای مستقل به قیاس، با تلقی قائمیات هم‌سوست.

بر این اساس، «قیاس خطا» در دیوان قائمیات مفهومی کلامی و معرفت‌شناختی است که به خطای عقل مستقل از تعلیم اشاره دارد. در دور قیامت، که حقیقت آشکار شده و امام به عنوان مرجع نهایی معرفت حضور دارد، تمسک به قیاس شخصی نه تنها نجات‌بخش نیست بلکه نشانه انحراف از هدایت محسوب می‌شود. از این رو، اعتبار قیاس

در این سنت وابسته به میزان اتصال آن به منبع تعلیم است؛ هرچه این اتصال ضعیف‌تر باشد، احتمال خطا بیشتر است.

۳-۳ طریق قیاس: عقل فردی و هدایت امام

مراد از «طریق قیاس» روشی است که فرد بر اساس آن می‌کوشد با اتکا به معلومات پیشین خود، درباره مسائل جدید دینی داوری کند. در سنت اسماعیلی، مسئله اصلی نه اصل تعقل، بلکه داوری مستقل از مرجع هدایت است. از این منظر، قیاس زمانی مسئله‌ساز می‌شود که فرد در مقام تعیین مراد نهایی شریعت و تأویل آن قرار گیرد.

حمید الدین کرمانی یکی از متکلمان اسماعیلی است که عقل را به‌کلی نفی نمی‌کند؛ او میان عقل جزوی و عقل مؤید تمایز می‌گذارد کرمانی در تبیین این مسئله به آیاتی استناد می‌کند که حکم اختلاف را به خدا و رسول بازمی‌گردانند و نتیجه می‌گیرد که پس از پیامبر نیز باید مرجعی وجود داشته باشد که این وظیفه را بر عهده گیرد. به نظر او، نهی از قیاس به معنای منع از همانندانگاری و داوری مستقل در امور دینی است؛ ازاین‌رو، در صورت فقدان دسترسی به پیامبر، این نقش به امام واگذار می‌شود (کرمانی، ۱۳۹۵: ۸۵). بدین‌ترتیب، «طریق قیاس» در غیاب امام به ابزاری ناکافی برای حل اختلافات دینی تبدیل می‌شود و نهی از قیاس، ناظر به قیاس مستقل از نص و تعلیم است.

این تلقی با مضامین دیوان قائمیات همخوانی دارد. کاتب، قیاس را محصول گرایش‌های نفسانی می‌داند و آن را به دامی تشبیه می‌کند که انسان را از حقیقت بازمی‌دارد:

ز حرص دانه من آن مرغم از طریق قیاس

که در میانهٔ دام هوی گرفتارم

(کاتب، ۱۳۹۵: ۲۹۰)

در این بیت، قیاس نه روشی معرفتی بلکه سازوکاری برای توجیه خواسته‌های نفس معرفی می‌شود؛ گویی عقلِ رهاشده از هدایت، به جای کشف حقیقت، در خدمت تمایلات فردی قرار می‌گیرد.

در آثار ناصرخسرو نیز نقد قیاس مستقل به‌وضوح دیده می‌شود. او منشأ بسیاری از خطاهای فکری را قیاسی می‌داند که بدون مشورت عقل ممیزِ مؤید به تعلیم شکل گرفته است و تأکید می‌کند که فهم آفرینش تنها با عقل

هدایت‌شده ممکن است، نه با قیاس سطحی (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۲۳۸). از همین رو، او راه اندیشه خویش را از کسانی که به «رأی و قیاس» تکیه دارند جدا می‌کند:

رای تو را راه نیست در سخن من

گر تو به راه قیاس و مذهب رائی

(ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۹۱)

در اینجا «قیاس» مترادف داوری شخصی و فاقد پشتوانه معرفتی تلقی می‌شود.

بااین‌حال، در برخی منابع ادبی، از جمله اشعار سنایی غزنوی که در قائمیات نیز نقل شده‌اند، نوعی ارزیابی مثبت از قیاس دیده می‌شود، مشروط بر آنکه با عقل همراه باشد:

سخن عاقل از طریق قیاس

دُرِّ دین است و ذهن او الماس

(سنایی، ۱۳۶۸: ۱۵۶)

گرچه سنایی در چارچوب اسماعیلی نمی‌اندیشد، اما این تلقی او نشان می‌دهد که در فضای فکری قرون میانه، قیاس می‌توانست معنایی مثبت نیز داشته باشد. این دیدگاه را می‌توان ناظر به قیاسی دانست که بر عقل صحیح یا هدایت‌یافته استوار است، نه قیاس مبتنی بر رأی شخصی. بدین‌ترتیب، تعارض ظاهری میان ردّ قیاس و پذیرش آن از میان می‌رود؛ زیرا آنچه نکوهیده است، قیاس مستقل از مرجع حقیقت است، نه هرگونه استدلال عقلانی.

بر اساس این شواهد، در اندیشه متکلمان اسماعیلی و نیز در دیوان قائمیات، «طریق قیاس» به‌طور کلی با دو معنا مواجه است:

نخست، قیاس مبتنی بر رأی و خواهش‌های نفسانی که فاقد اعتبار معرفتی است و انسان را از حقیقت دور می‌کند.

دوم، استدلالی که در چارچوب هدایت امام یا عقل مؤید به تعلیم صورت می‌گیرد و می‌تواند راهگشا باشد.

در نتیجه، مسئله اصلی نه ردّ عقل، بلکه نفی مرجعیت عقلِ خودبنیاد در امور دینی است. از این منظر، قیاس زمانی معتبر است که در پرتو هدایت امام انجام شود نه نفی عقل، بلکه نفی استقلال آن؛ در غیر این صورت، نه تنها به حقیقت نمی‌انجامد بلکه می‌تواند به منشأ اختلاف و گمراهی بدل گردد.

۳-۴ قیاس و خطا در برابر نور امامت

در برخی متون ادبی، قیاس به‌عنوان فرآیندی ذهنی تصویر شده است که بر پایه همانندسازی شکل می‌گیرد. برای نمونه، در حکایت طوطی و بازرگان در مثنوی، طوطی بر اساس مشابهت ظاهری، میان خود و فردی دیگر قیاس می‌کند و نتیجه‌ای نادرست می‌گیرد:

کز چه‌ای کل با کلان آمیختی؟

تو مگر از شیشه روغن ریختی؟

(مولوی، ۱۳۶۰: ۲۱)

در این تمثیل، خطا نه از کمبود اطلاعات، بلکه از تعمیم نابجای مشابهت ناشی می‌شود. هرچند این حکایت ناظر به بحث کلامی قیاس نیست، سازوکار خطای همانندسازی در آن، با نقد اسماعیلی از قیاس مستقل قابل مقایسه است. هرچند مولوی در چارچوب فکری اسماعیلی قرار نمی‌گیرد و این حکایت ناظر به بحث کلامی قیاس نیست، سازوکار خطای همانندسازی در آن، با نقد اسماعیلی از قیاس مستقل قابل مقایسه است و این مثال ادبی نشان می‌دهد که قیاس، به‌عنوان سازوکاری ذهنی، می‌تواند منشأ داوری نادرست باشد. همین سازوکار در گفتمان اسماعیلی دوره قیامت، در سطحی کلامی و معرفت‌شناختی نقد می‌شود.

در دیوان قائمیات، حسن محمود کاتب دل را جایگاه ایمان می‌داند و آن را از آلودگی به قیاس برحذر می‌دارد:

روی خداست او به حقیقت پس اندر این

جان را چرا محل قیاس و خطا کنیم

(کاتب، ۱۳۹۵: ۳۱۷)

در این بیت، قیاس و خطا در کنار یکدیگر آمده‌اند و نوعی هم‌ارزی معنایی یافته‌اند و در اینجا قیاس از مرتبه ابزار استدلالی به مرتبه منشأ انحراف ارتقا یافته است. این هم‌ارزی مبتنی بر این پیش‌فرض است که در عصر ظهور حقیقت، معیار شناخت بیرون از ذهن فرد و در «روی خدا» یا همان امام متجلی است. بنابراین، رجوع به قیاس شخصی در برابر چنین حضوری، نوعی عدول از منبع یقینی معرفت تلقی می‌شود.

همین معنا در آثار نزاری قهستانی نیز دیده می‌شود. او در نصایح خود، پرهیز از قیاس را در کنار اقتدا به امام می‌نشاند و دل امام را «مهبط نور خدا» معرفی می‌کند (نزاری قهستانی، ۱۳۷۱: ۶۲). در این چارچوب، دل مؤمن باید پذیرای نور باشد، نه میدان داوری مستقل:

مکن اقتدا جز به مرد خدا

قیاس تو غول است نه مقتدا

(همان)

در این ابیات، قیاس به «غول» تشبیه شده است؛ یعنی نیرویی گمراه‌کننده که سالک را از مسیر مستقیم منحرف می‌کند. در مقابل، امام به‌عنوان صاحب نور، معیار تشخیص حق معرفی می‌شود. بدین‌ترتیب، دوگانه‌ای معرفت‌شناختی شکل می‌گیرد: قیاس به‌مثابه داوری ظنی و متزلزل، و امامت به‌مثابه منبع نور و یقین.

از این منظر، در اندیشه اسماعیلیان دوره قیامت، مسئله اصلی نفی عقل نیست، بلکه نفی خودبسندگی آن است. «جان» در این گفتمان جایگاه ایمان و یقین است و نباید به عرصه تردیدهای ناشی از قیاس فردی تبدیل شود. اگر حقیقت در وجود امام متجلی است، معیار صدق در عقل کلیِ متجلی در امام قرار دارد، نه در عقل جزویِ منفصل از تعلیم. ازاین‌رو، قیاس در برابر نور امامت قرار می‌گیرد و هرجا این نور حاضر باشد، تمسک به قیاس نه ضرورتی دارد و نه عذری ایجاد می‌کند.

بدین‌ترتیب، مفهوم «قیاس خطا» در قائمیات تنها یک هشدار اخلاقی نیست، بلکه بخشی از دستگاه معرفت‌شناسی اسماعیلی است که در آن، نور امامت، عقل را از استقلال جزوی به مرتبه اتصال به عقل کلی ارتقا می‌دهد و معیار نهایی تشخیص حق و باطل را تعیین می‌کند.

۳-۵ قیاس و هوی در منطق ضلالت

در دیوان قائمیات، «قیاس» و «هوی» دو مفهوم هم‌افق‌اند که در یک دستگاه معنایی واحد قرار می‌گیرند. این هم‌نشینی تصادفی نیست، بلکه ریشه در مبنای معرفت‌شناختی اسماعیلیان عصر قیامت دارد. در این دستگاه فکری، مسئله اصلی نه صرفِ خطای استدلال، بلکه منشأ مشروعیت معرفت است. اگر منبع معرفت، امامِ حاضر و «معلمِ صادق» باشد، معرفت حق است؛ و اگر منشأ آن رأی و نظر فردی باشد، در معرض ضلالت قرار می‌گیرد.

بر اساس این مبنا، انسان تنها در صورتی به معرفت الهی دست می‌یابد که «معلمِ حق» را بشناسد و به مقام تسلیم برسد. تسلیم در اینجا به معنای تعطیل عقل نیست، بلکه به معنای نفی استقلال آن است. عقل تا هنگامی معتبر است که در نسبت با تعلیم امام عمل کند؛ و در غیر این صورت، به سطح «رأی» و «هوی» تنزل می‌یابد. از همین روست که در بیان خواجه‌نصیرالدین طوسی ـ یا به تعبیر مریم معزی، حسن محمود کاتب ـ مرز حق و باطل نه با سنجه‌های استدلال فردی، بلکه با ارجاع به امام تعیین می‌شود:

«پس چون محق یگانه را و مرد وقت و امام زمان و معلم تعلیمان و مظهر کلمه و شخص معرفت خدای تعالی را بشناخت و بمعلمی و محقی و حاکمی او قرارداد و بمقام تسلیم رسید و اختیار بکل الوجوه از دست او برفت، و در کون متعلمی و محکومی آمد (جایی‌که) معرفت و علم او آن باشد که معلم او گوید که معرفت و علم است و هرچه جز آن جهل و نادانی محض. و حجت و برهان آن باشد که او گوید حجت و برهان است و هرچه جز آن شبهه و غلط. و دین و طاعت آن باشد که او گوید، دین و طاعت است، و هرچه جز آن بی‌دینی و کفر و بدعت، و هرچه از خود و رأی و هوی و نظر و عقل و دانش و بینش خود گوید ضلالت باشد و هرچه از او آمده است راه راست ایمان و هدایت» (خواجه‌نصیر، ۱۳۹۶: ۲۴).

در این عبارت، نکته کلیدی آن است که «رأی، هوی، نظر و عقل» هنگامی ضلالت شمرده می‌شوند که «از خود» برخاسته باشند، نه آن‌گاه که در پرتو تعلیم امام به کار روند. بنابراین، ضلالت بودن هوی در این متن، به معنای نفی مطلق قوای ادراکی انسان نیست، بلکه نفی خودبنیادی آنهاست. قیاس نیز در همین چارچوب فهم می‌شود: قیاس به مثابه استنتاجی که بر مشابهت‌های ظاهری تکیه دارد و بدون ارجاع به باطنِ مکشوفِ امام صورت می‌گیرد.

همین هم‌افقی قیاس و هوی در دیوان قائمیات به‌صورت تمثیلی در داستان هبوط ابلیس بازنمایی می‌شود. حسن محمود کاتب، علت سقوط ابلیس را نه صرف نافرمانی، بلکه توسل او به «قیاس» و «هوی» می‌داند؛ یعنی کوششی برای داوری مستقل درباره امر الهی:

ابلیس از آن سبب ز مقام ملائکه

افتاد با عقوبت و بند و بلای تو

کو از ره قیاس و هوی خواست تا شود

از رأی خود محیط به چون و چرای تو

(کاتب، ۱۳۹۵: ۳۵۸)

در این بازنمایی، ابلیس نماد عقلِ مستقل و استدلال‌گری است که می‌کوشد با قیاس، امر الهی را در چارچوب فهم خویش بگنجاند. «چون و چرا» در اینجا نه پرسشگری مشروع، بلکه ادعای احاطه بر حقیقت از طریق رأی شخصی است. بدین‌سان، قیاس به معنای تلاش برای فهم حقیقت بر اساس سنجش‌های درونی و قیاس‌پذیر انسانی تصویر می‌شود؛ تلاشی که چون از منبع ولایت منفک است، به سقوط می‌انجامد.

از این منظر، قرار گرفتن قیاس و هوی در یک سوی اندیشه، بیانگر یک ساختار دوگانه در گفتمان قیامت است:

- در یک سو، تعلیم، تسلیم و هدایت امام؛
- و در سوی دیگر، رأی، هوی و قیاسِ مستقل.

قیاس در این دستگاه، صرفاً یک ابزار منطقی نیست، بلکه نماد نوعی خوداتکایی معرفتی است که می‌کوشد بدون ارجاع به مرجع معصوم، حکم و معنا تولید کند. از همین رو، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، قیاس در این گفتمان نه تنها ناکافی، بلکه منشأ عقوبت دانسته می‌شود؛ زیرا به زعم قائمیات، حقیقتِ الهی با استنتاج تمثیلی و سنجش قیاسی در دسترس قرار نمی‌گیرد، بلکه تنها از طریق پیوند با امامِ زنده و تعلیم او مکشوف می‌شود.

در نتیجه، پیوند قیاس و هوی در اندیشه اسماعیلیان عصر قیامت، نشان‌دهنده یک داوری اخلاقی-معرفت‌شناختی درباره استقلال عقل است: هرجا عقل در مقام تبعیت از ولایت باشد، ابزار هدایت است؛ و هرجا در مقام خودبنیادی بنشیند، به «قیاس و هوی» تبدیل می‌شود و در مسیر ضلالت قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

بررسی گفتمان قیاس در دوره قیامت الموت با تمرکز بر دیوان قائمیات نشان داد که مسئله اصلی در این جریان، نه نفی مطلق عقل و نه انکار ساختار منطقی قیاس به مثابه ابزار استدلال، بلکه نقد «مرجعیت مستقل عقل در تولید معرفت دینی» است. آنچه در این متون به چالش کشیده می‌شود، عقل خودبنیاد و قیاسی است که بدون اتصال به امامِ حاضر و حقیقتِ مؤوَّل، داعیه داوری نهایی در باب دین دارد.

تحلیل اشعار و متون نزاری نشان داد که قیاس در این گفتمان، نماد نوعی معرفت اکتسابی و استنتاجی است که بر مشابهت‌های ظاهری تکیه دارد، حال آنکه حقیقتِ قیامت، امری حضوری، باطنی و فراتر از مناسبات تمثیلی و قیاسی معرفی می‌شود. بنابراین، مخالفت با قیاس را باید در چارچوب یک جابه‌جایی اپیستمولوژیک فهم کرد:

انتقال از عقل استدلال‌گر به عقل هدایت‌شده؛ از استنتاج به شهود مؤیَّد به امام؛ و از شریعتِ ظاهر به حقیقتِ مکشوف در قیامت.

در این چارچوب، قیاس فقهی اهل سنت که بر تعمیم حکم از اصل به فرع مبتنی است، و نیز قیاس منطقی فلسفی که مدعی تولید یقین از طریق صورت‌بندی صغری و کبری است، هر دو در صورتی که از منبع ولایت منفک شوند، ناکافی تلقی می‌شوند. بدین ترتیب، نقد قیاس در این دوره، نقد یک روش خاص نیست، بلکه نقد مبنای مشروعیت معرفت است. مسئله اصلی این است که چه کسی حق دارد معنا و حکم را نهایی کند: عقل فردی یا امامِ معصوم؟

از این منظر، گفتمان قیامت الموت را نمی‌توان به سادگی در زمره رویکردهای ضدعقل طبقه‌بندی کرد. برعکس، این گفتمان نوعی بازتعریف عقلانیت ارائه می‌دهد که در آن عقل، شأن ابزاری و تبعی دارد، نه شأن استقلالی و تقنینی. عقل تا آنجا معتبر است که در پرتو تأویل امام عمل کند؛ و در غیر این صورت، به سطح قیاس ظنی و استدلال ناقص تنزل می‌یابد. بنابراین، آنچه نفی می‌شود، «عقلِ بی‌ولایت» است، نه عقل بما هو عقل.

نتیجه آنکه مخالفت با قیاس در قائمیات را باید بخشی از پروژه کلان‌تر بازسازی اقتدار دینی در عصر قیامت دانست؛ پروژه‌ای که در آن، مرجعیت معرفتی از ساختار استنباطی به ساختار ولایی منتقل می‌شود. این انتقال، نه صرفاً یک موضع فقهی، بلکه تحولی عمیق در نظریه معرفت دینی اسماعیلیان نزاری است؛ تحولی که نسبت میان ظاهر و باطن، شریعت و حقیقت، و عقل و امام را به شکلی بنیادین بازتعریف می‌کند.

بر این اساس، مطالعه قیاس در گفتمان قیامت الموت، صرفاً بررسی یک اصطلاح منطقی نیست، بلکه مدخلی است برای فهم نحوه صورت‌بندی اقتدار، حقیقت و عقلانیت در یکی از حساس‌ترین مقاطع تاریخ فکری اسماعیلیه. این تحلیل نشان می‌دهد که قیامت، علاوه بر تحول آیینی و تاریخی، واجد پیامدی عمیق در سطح اپیستمولوژیک است؛ پیامدی که جایگاه عقل را از مقام داور مستقل، به مقام ابزار هدایت‌شده تنزل می‌دهد و بدین‌سان، الگوی متمایزی از عقلانیت دینی را پدید می‌آورد.

منابع:

- التهانوی، العلامه محمدعلی (۱۹۹۶). کشاف اصطلاحات الفنون، تقدیم و إشراف و مراجعه: رفیق العجم، تحقیق: علی دجروج، نقل النص الفارسی إلی العربی: عبدالله الخالدی، الجزء: الثانی، مکتبه لبنان: ناشرون بیروت .
- جرجانی، میر سید شریف (۱۳۷۷). تعریفات (فرهنگ اصطلاحات معارف اسلامی)، ترجمه: حسین سید عرب/ سیما نورپخش، تهران: فرزان روز.

- جرجانی، علی بن‌محمدبن‌علی(۱۹۳۸). التعریفات، تحقیق: ابراهیم الابیاری، مصر: دارالأدیان للتراث.
- خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۹۳). روضه تسلیم (تصورات)، تصحیح و پیشگفتار: سیدجلال حسینی بدخشانی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ـــــــــــــــ (۱۳۹۶). سیروسلوک، تصحیح و پیشگفتار: سیدجلال حسینی بدخشانی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۶۸). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه: مدرس رضوی، ناشر: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- شاد، محمدپادشاه بن غلام (۱۳۳۵). فرهنگ آنندراج، زیر نظر: محمد دبیر سیاقی، جلد چهارم، تهران: انتشارات کتابخانه خیام.
- شهرستانی، ابو الفتح محمد بن عبد الکریم (۱۳۵۰). الملل و النحل، ترجمه: افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، بتصحیح و ترجمه و تحشیه: سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران: انتشارات اقبال.
- صلیبا، جمیل(۱۳۸۵) فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی، تهران: چاپخانه حکمت.
- کاتب، حسن محمود (۱۳۹۵). دیوان قائمیات. تصحیح و تحقیق: سید جلال حسینی بدخشانی. تهران: انتشارات میراث مکتوب.
- کلام پیر (کاتب، حسن محمود) (۱۹۳۴). هفت‌باب (کلام پیر)، به اهتمام: ایوانف، مطبع مظفری، بندر بمبئی، مطبع مظفری مقیم بندر بمبئی.
- کرمانی، حمیدالدین احمد بن عبدالله (۱۳۹۵). راحۀ العقل. ترجمه و تحقیق: سید جلال حسینی بدخشانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل
- مفتخری، ح.، و باقریان، ز. (۱۳۸۹). تکامل انسان در نگرش تاریخی اسماعیلیه (در دعوت قدیم). مطالعات تاریخ اسلام، ۱*(۴)، ۱۰۵- ۱۱۸ بازیابی شده در: https://doi.org/10.1001.1.22286713.1389.2.4.6.4.
- ملکی اصفهانی، محمود (۱۳۴۲). القواعد المنطقیۀ. اصفهان: کتابفروشی ثقفی.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۰). مثنوی، بررسی و تصحیح متن و توضیحات و فهرست‌ها از: محمد استعلامی، تهران: کتابفروشی زوار.
- ـــــــــــــــ (۱۳۸۷). کتاب فیه ما فیه، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات زوار.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۱). اصول الفقه، جلد اول، قم: نشر جماعه المدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی

- معزی، مریم (تابستان ۱۳۹۳) «بازنگری در انتساب کتاب روضه التسلیم به خواجه نصیر الدین توسی»، نشریه مطالعات تاریخ اسلام،سال شش، شماره ۲۱ ، بازیابی شده در:
https://doi.org/10.1001.1.22286713.1393.6.21.8.8
- ناصرخسرو (۱۳۹۳). دیوان اشعار ناصرخسرو، تصحیح: مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: ناشر موسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- ـــــــــــــ (۱۳۶۳). جامع الحکمتین، به اهتمام: محمد معین و هنری کربین، تهران: کتابخانه طهوری.
- نزاری قهستانی، حکیم سعدالدین بن شمس‌الدین (۱۳۷۱). دیوان حکیم نزاری قهستانی، مؤلف: مظاهر مصفا، چاپ: اول، تهران: انتشارات علمی.
- بهمن پور، حمیده، زکیانی، غلامرضا، و حاج حسینی، مرتضی (۱۴۰۲). مطالعه قیاس ارسطویی با نگاهی به رویکردهای استلزامی و استنتاجی. پژوهش های فلسفی، ۴۳، ۲۳–۴۶.
- جزایری، حمید (بی‌تا). قیاس از دیدگاه مذاهب اسلامی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد منتشرنشده، دانشگاه قم).
- سائلی، علی (۱۴۰۲). تحلیل رویکرد تقریبی به قیاس. پژوهش های اصولی، ۳۴، ۱۲۵–۱۴۸.
- یوسف ثانی، سید محمود (۱۴۰۳). قیاس تخیلی؛ بررسی و مقایسهٔ دیدگاه‌های ابن سینا و فارابی. منطق پژوهی، ۱۵(۱)، ۱۷۵–۱۹۰.

- References

- Al-Tahānawī, Muḥammad ʿAlī (1996). *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn* (The Lexicon of Technical Terms). Edited and supervised by Rafīq al-ʿAjam; verified by ʿAlī Dajruj; Persian text rendered into Arabic by ʿAbd Allāh al-Khālidī. Vol. 2. Beirut: Librairie du Liban Publishers.
- Jurjānī, Mīr Sayyid Sharīf (1998 [1377 SH]). *Taʿrīfāt (A Dictionary of Islamic Terms)*. Translated by Ḥossein Seyyed ʿArab and Sīmā Nūrpakhsh. Tehran: Farzān-e Rūz.
- Jurjānī, ʿAlī b. Muḥammad b. ʿAlī (1938). *Al-Taʿrīfāt*. Edited by Ibrāhīm al-Abīārī. Cairo: Dār al-Adyān li-l-Turāth.
- Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (2014 [1393 SH]). *Rawḍat al-Taslīm (Ṭṣawwurāt)*. Edited and introduced by Seyyed Jalāl Ḥoseynī Badakhshānī. Tehran: Center for the Study of Written Heritage (*Markaz-e Pajooheshi-ye Mīrāth-e Maktūb*).
- ——— (2017 [1396 SH]). *Sayr o Sulūk*. Edited and introduced by Seyyed Jalāl Ḥoseynī Badakhshānī. Tehran: Center for the Study of Written Heritage.
- Sanāʾī Ghaznavī, Majdūd b. Ādam (1989 [1368 SH]). *Ḥadīqat al-Ḥaqīqah wa Sharīʿat al-Ṭarīqah*. Edited and annotated by Modarres Raḍavī. Tehran: University of Tehran Press.
- Shād, Muḥammad Pādshāh b. Ghulām (1956 [1335 SH]). *Farhang-e Ānand Rāj* (Ānand Rāj Dictionary). Supervised by Moḥammad Dabīr Siyāqī. Vol. 4. Tehran: Kheyyām Library Publications.

- Shahrastānī, Abū al-Fatḥ Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm (1971 [1350 SH]). *Al-Milal wa al-Niḥal* (The Sects and the Creeds). Translated by Afżal al-Dīn Ṣadr Torka Eṣfahānī; edited and annotated by Seyyed Moḥammad Reżā Jalālī Nāʾīnī. Tehran: Eqbāl Publications.
- Ṣalībā, Jamīl (2006 [1385 SH]). *Philosophical Dictionary*. Translated by Manūchehr Ṣāneʿī. Tehran: Ḥekmat Printing House.
- Kāteb, Ḥasan Maḥmūd (2016 [1395 SH]). *Dīvān-e Qāʾimiyyāt*. Edited and annotated by Seyyed Jalāl Ḥoseynī Badakhshānī. Tehran: Center for the Study of Written Heritage.
- *Kalām-e Pīr (Kāteb, Ḥasan Maḥmūd)* (1934). *Haft Bāb (Kalām-e Pīr)*. Edited by Ivanov. Bombay: Muẓaffarī Press.
- Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. ʿAbd Allāh al-Kirmānī (2016 [1395 SH]). *Rāḥat al-ʿAql*. Translated and edited by Seyyed Jalāl Ḥoseynī Badakhshānī. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University.
- Malekī Eṣfahānī, Maḥmūd (1963 [1342 SH]). *Al-Qawāʿid al-Manṭiqiyyah* (Logical Principles). Isfahan: Saqafī Bookstore.
- Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad (1981 [1360 SH]). *Mathnawī-ye Maʿnawī*. Critical edition, notes, and indexes by Moḥammad Esteʿlāmī. Tehran: Zavvār Bookstore.
- ——— (2008 [1387 SH]). *Fīhi Mā Fīhi*. Edited by Badīʿ al-Zamān Forūzānfar. Tehran: Zavvār Publications.
- Mofakhari, H., & Bagherian, Z. (2010). Human Evolution in the Historical Perspective of Ismailism (in the Early Daʿwa). *Islamic History Studies, 1*(4), 105–118. Retrieved from https://doi.org/10.1001.1.22286713.1389.2.4.6.4
- Moẓaffar, Moḥammad-Reżā (2002 [1381 SH]). *Uṣūl al-Fiqh*. Vol. 1. Qom: The Islamic Seminary Teachers Association (*Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī*).
- Moezzi, Maryam. (Summer 2014). "Reconsidering the Attribution of *Rawḍat al-Taslīm* to Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī." *Journal of Islamic History Studies*, 6(21). Retrieved from https://doi.org/10.1001.1.22286713.1393.6.21.8.8
- Nāṣir Khusraw (2014 [1393 SH]). *Dīvān-e Ashʿār-e Nāṣir Khusraw*. Edited by Mojtabā Minavī and Mahdī Moḥaqqiq. Tehran: University of Tehran Press.
- ——— (1984 [1363 SH]). *Jāmeʿ al-Ḥikmatayn*. Edited by Moḥammad Moʿīn and Henry Corbin. Tehran: Ṭahūrī Library.
- Nezārī Qohestānī, Ḥakīm Saʿd al-Dīn b. Shams al-Dīn (1992 [1371 SH]). *Dīvān-e Ḥakīm Nezārī Qohestānī*. Edited by Maẓāher Moṣaffā. 1st ed. Tehran: ʿElmi Publications.
- Bahmanpour, Ḥamīdeh; Zakiyānī, Gholāmreżā; and Ḥāj Ḥoseynī, Morteżā (2023 [1402 SH]). "A Study of Aristotelian Syllogism with Reference to Implicative and Inferential Approaches." *Philosophical Research*, 43, 23–46.
- Jazāyerī, Ḥamīd (n.d.). *Qiyās from the Viewpoint of Islamic Schools of Thought* (Unpublished M.A. thesis, University of Qom).
- Sāʾelī, ʿAlī (2023 [1402 SH]). "An Analytical Approach to Approximate Reasoning in Syllogism." *Uṣūlī Studies*, 34, 125–148.
- Yūsof-Thānī, Seyyed Maḥmūd (2024 [1403 SH]). "Imaginative Syllogism: A Comparative Study of Ibn Sīnā and al-Fārābī's Views." *Logic Studies*, 15(1), 175–190