

The ratio of reason and revelation:
from the perspectives of Twelver Shi'a and Isma'ili Shi'a

Nayere Dalir*

Abstract

The Issue of this article is to examine the relationship between reason and revelation from the perspective of *Twelver Shi'a and Isma'ili Shi'a* schools of **thought**. Dealing with the relationship between reason and revelation and the realm of all of them can be investigated in different ways. Sometimes philosophy and science are considered two products of human wisdom and their relationship with religion or divine revelation is examined. **Occasionally**, the tendency to reason in proving religious beliefs is opposed to the **textual trend**. **This is true for both self-founded and holy reasons. In addition to the aforementioned points**, the relationship between reason and faith is **intermittently** discussed. Examining each of the above topics requires measuring the ratio between reason and revelation.

Indeed, the relationship between reason and religion can be examined in the form of four perspectives: *conflict, differentiation, integration, and intersection*.

In regard to the conflict, the relationship between the two domains of reason and religion is divergent and opposition, and thus reason and religion are irreconcilable. The result of this confrontation is emphasizing the role of reason in guiding and managing human life and leaving aside the role of religion in this field.

From the perspective of *differentiation*, the relationship between the two domains of reason and religion is different and it is believed that there is no real

¹ Associate Professor of History Department, Iranian History Research Institute, Institute for Humanities and Cultural Studies. Tehran, Iran. dalirnh@yahoo.com

Date received: 2022/12/24, Date of acceptance: 2023/05/06



Copyright © 2018, 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, CA 94042, USA.

conflict between reason and religion; each of them answers completely different questions. Religion and reason are each valid in their own defined area, and we should not measure religion by the standard of reason and vice versa. Religion and reason have no right to interfere in each other's affairs, they must be completely distinguished from each other. Reason and religion are completely independent ways to know reality, so it makes no sense to be in conflict with each other. This approach considers the achievements of reason as completely human knowledge and unrelated to religion, draws a clear line between "religious knowledge" and "human knowledge", and places reason outside the boundaries of religion. The view of *integration* believes in the integration of reason and religion and tries to combine reason and faith to avoid conflict.

Without respecting the differences between reason and religion, this view weaves them into a single fabric, so that they disappear into each other so much that it becomes impossible to distinguish them from each other. **Believers in this approach, contemplate that all the natural**, mathematical, and human sciences can be extracted by thinking in the verses of the Quran.

The *intersectional* perspective believes in the mutual influence and harmony between religion and reason. **This perspective** accepts that reason and religion are logically and linguistically distinct, but in the real world, they cannot be easily distinguished from each other.

This above-mentioned approach follows a free discussion between scientists and theologians. The word "confluence" requires that reason and religion come together, without necessarily merging. This **viewpoint** prohibits integration and separation, insists on maintaining differences, and honors connection.

The main question of this research is whether the relationship between reason and revelation in Twelver Shi'a and Isma'ili Shi'a Islamic **schools of thought** is based on **which one of the views of conflict, differentiation, integration, and intersection**. Is this ratio a type of integration, and reason and revelation are two sources of religious knowledge? Or is the understanding of reason beyond the scope of religious knowledge and in conflict with it? Have Twelver and Isma'ili Shiites tried to harmonize and reconcile reason and revelation, or have they emphasized one of them as a source of knowledge?

The hypothesis of the research is based on the fact that **based on** the Twelver Shi'a and Isma'ili Shi'a **schools of thought**, reason, and revelation have a **mutual** relationship.

Twelver Shi'a jurisprudence and theology have undergone many changes in their historical course, and have presented different views. In the era of legislation and the presence of Imams, all the rules and orders of Islam were compiled and developed with the revelation of divine verses and the Sunnah of the Prophet (PBUH), and the traditions of the infallible Imams (PBUH).

In **the present age**, two different viewpoints, *Rationalist* and *Textualist* **have gradually been** created in the way and extent of applying reason in religious education. The relationship between reason and religion among rationalists and most theologians and some Shi'a jurists, from the fourth century to today, is based on the integration of reason and revelation, and their efforts have been to harmonize reason and revelation. **However**, the Textualists believe in the distinction between reason and revelation and choose revealed knowledge from the two domains of reason and revelation (religion).

According to Isma'ili **theologians**, **reason** alone is not enough to bring a person to truth and salvation, and without relying on the teachings of the prophets and revelation, religious knowledge **is not acquired and completed**. **They further believe that even** the Prophet was not satisfied with *reasoning* alone in deriving the rules and regulations of religion. Therefore, **according to Isma'ili scholars**, the relationship between reason and revelation is based on the view of *integration*.

Keywords: intellect, reason, revelation, Twelver Shi'a, Isma'ili Shi'a, Conflict, differentiation, fusion, intersection

Bibliography

Books

- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1389). Book of Reason and Ayat Eshgh, Volume 1, New Design: Tehran. [In Persian]
- Abuhatem Razi, Ahmad bin Hamdan (1381). Declaration of Prophethood, proofreading, research, and introduction: Gholamreza Awani, Hikmat and Philosophy Research Institute of Iran: Tehran. [In Persian]
- Arberry, Arthur. (1385). Reason and revelation in Islam, translation: Hassan Javadi, Ambir Kabir: Tehran. [In Persian]
- Ashtiani, Abbas Iqbal (1345). Khandan Nobakhti, second edition, Tahori: Tehran. [In Persian]
- Asghari, Seyyed Mohammad (1386). Justice and rationality in jurisprudence and law, second edition, Ettelaat: Tehran. [In Persian]
- A group of writers (1390). An introduction to the history of Islamic philosophy, the first volume, samt: Tehran. [In Persian]

- Javadi Amoli and Vaezi, Abdullah and Ahmad (1395). The dignity of reason in the geometry of religious knowledge, 9th edition, Isra: Qom. [In Persian]
- Khaliqdad Hashemi, Mustafa (1362). Explanation of the world (translation of the book: Al-Melal and Al-Nahl by Muhammad bin Abdul Karim Shahrastani), introduction and margins, corrections and notes: Seyyed Mohammad Reza Jalali Naini, Iqbal: Tehran. [In Persian]
- Razi, Mohammad bin Zakaria and others (1383). Spiritual medicine (treatise on moral psychology), translator: Parviz Azkaei, 2nd edition, Ahle Ghalam: Tehran. [In Persian]
- Gilson, Etienne (1378). Reason and Revelation in the Middle Ages, translated by: Shahram Pazuki, Garus: Tehran. [In Persian]
- Sheikh Mufid, Muhammad bin Nu'man (1413 AH/1372 AH). Al-Maqna, Hazara Sheikh Mufid Congress: Qom. [In Persian]
- Sheikh Mufid, Muhammad bin Nu'man (1371). Correction of belief, research: Hossein Dargahi, Sheikh Mufid Commemoration Congress: Tehran. [In Persian]
- Safa, Zabihullah (1400). History of literature in Iran, the first volume, 32nd edition, Phoenix: Tehran. [In Persian]
- Aboudiat, Abd al Rasool (1388). Introduction to Nizam Hekmat Sadraei, the first volume, second edition, Samt: Tehran. [In Persian]
- Qabadiani Balkhi, Naser Khosro (1391). Zad al-Musafrin, proofreader: Mohammad Bazl al Rahman, Asatir: Tehran. [In Persian]
- Qabadiani, Naser Khosro (1356). The face of religion, proofreader: Gholamreza Awani, Iranian Philosophy Association: Tehran. [In Persian]
- Qabadiani, Naser Khosro (1384). Khwan al-Khwan, proofreader, and revision: A. Qouym, Asatir: Tehran. [In Persian]
- Corbin and Sohrvardi, Henry and Yahya Ibn Habash (1372). Sheikh Eshraq's collection of works, 3 volumes, Research Institute of Humanities and Cultural Studies: Tehran. [In Persian]
- Kordfirouzjani, Yar Ali (1394). Hekmat Masha, Hajar Publishing Center: Qom. [In Persian]
- Kermani, Ahmad Hamiduddin (1356). Al-Aqwal al-Dhahabieh, Ahmad Sawi Salah, introduction: Gholamreza Awani, Iranian Philosophy Association; Tehran. [In Persian]
- Kermani, Hamid al-Din Abul Hasan Ahmed bin Abdullah (1355). Al-Aqwal Al-Dahabieh, Researcher and Researcher: Salah Al-Sawi, Iranian Philosophy Association (Iranian Wisdom and Philosophy Research Institute); Tehran. [In Persian]
- Gurji, Abulqasem (1395). History of jurisprudence and jurists, 15th edition, Samt: Tehran. [In Persian]
- Gould and Kolb, Julius and William L. (1392). Culture of social sciences, translated by Mustafa Azkia and others, Maziar: Tehran. [In Persian]
- Mortazavi, Abbas (1381). Science and reason from the perspective of the separation school, World Center of Islamic Sciences: Qom. [In Persian]
- Motahari, Morteza (1388). Generalities of Islamic Sciences, first volume, 40th edition, Sadra: Tehran. [In Persian]

- Moalemi, Hassan (1389). Hekmat Mashaa, Hajar Publishing Center (affiliated to Hawzeh Elmyyeh Khaharan: Qom. [In Persian]
- Nasir al-Din Tusi, Muhammad bin Muhammad (1407 AH). *Abstract of Belief, Researcher: Mohammad Javad Jalali Hosseini, Maktab al aalam al eslami: Tehran.* [In Persian]
- Nafisi, Shadi (1388). *A rational approach in interpretations of the 14th century, Bostan Kitab: Qom.* [In Persian]
- Hutt, John F. (1382). *Science and religion from conflict to dialogue, translator: Batul Najafi, Taha: Tehran.* [In Persian]
- Hudboy, Parviz (1384). *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Struggle with Rationalism, translated by Peyman Mateen and Iskandar Ghorbani, Samt: Tehran.* [In Persian]
- Walker, Paul E. (1377). Abu Yaqub Sajestani, translator: Faridun Badrei, Farzan Rouz: Tehran. [In Persian]
- Walker, Paul E. (1379). Hamiduddin Kermani, translation: Fereydon Badrei, Farzan Rouz: Tehran. [In Persian]
- Yazdan Panah and Dargahi Far, Seyed Yadullah and Reza (1399). *Coordinates of Supreme wisdom, Al Ahmad: Tehran.* [In Persian]
- Ibrahim bin Nubakht, Abu Ishaq (1413 AH). *Ilaqut in the science of al-kalam, research, and presentation: Ali Akbar Ziyai, Ayatollah Marashi Library: Qom.* [In Arabic]
- Ibn Manzoor (1988). *Arab language, by Ali Shiri, Vol. 7, Darahia al-Trath al-Arabi: Beirut.* [In Arabic]
- Al-Astarabadi, Mohammad Amin (1426 AH). *Al-Fawad al-Madaniyyah and al-Shawahid al-Makiyya, second edition, Al-Nashar al-Islami Institute: Qom.* [In Arabic]
- Agha Bozorg Tehrani (1403 AH). *Al-Dhari'a al-Tsanif al-Shia, 25 volumes, Dar al-Azwa: Beirut.* [In Arabic]
- Taqi bin Najm al-Halabi, Abi Salah (1417 AH). *Al-Kareem al-Arif, research: Fars Tabrizian, Fars Al-Hasoun: Qom.* [In Arabic]
- Haji Khalifa, Mustafa bin Abdullah (1311 AH). *Discovering Al-Dhanun on the Names of Al-Kitab and Al-Funun, Dar Ihya Al-Trath al-Arabi: Beirut.* [In Arabic]
- Al-Zubaidi, Mohammad Morteza (No. date). *Taj al-Aros, I Jawahar al-Qamoos, Volume 8, Dar Maktabat al-Hayat: Misr.* [In Arabic]
- Sheikh Tusi, Muhammad bin Ahmad (1387 AH). *Al-Mabsut Fi Fiqh Al-Amamiyyah, Edited by Seyyed Mohammad Taghi Kashfi, Al-Maktabeh Al-Mortazawiyah Al-Ahya, Works of Al-Jaafariyya: Tehran.* [In Arabic]
- Sadr, Seyyed Mohammad Baqer (1403 AH/1983 AD). *al-Fatawi al-Shradah, Dar al-Taarif al-Mahabbat: Beirut.* [In Arabic]
- Allameh Hali, Hassan bin Yusuf (1363). *Anwar al-Mulkut fi Sharh al-Yaqut, Sharif al-Razi's: Qom.* [In Arabic]

- Alam al-Hadi, Seyyed Morteza (1433 AH). Al-Dukhirah in the science of al-kalam, researcher, and researcher: Ahmad Hosseini Ashkouri, Institute of Al-Tarikh Al-Arabi: Beirut. [In Arabic]
- Ali bin Hassan Tusi, Abu Jaafar Muhammad bin Hassan (1400 AH). Al-Nahaye, Dar al-Kitab al-Arabi: Beirut. [In Arabic]
- Karajki, Muhammad bin Ali (1410 AH). Kanz al-Faadi, researcher: Abdullah Nameh, Dar al-Zhakhaer: Qom. [In Arabic]
- Kermani, Ahmad Hamiduddin (1967). Raha al-Aql, research, and dedication: Mustafa Ghalib, Beirut: Dar Andoless. [In Arabic]
- Mufid, Muhammad bin Muhammad (1413 AH/1372 AH). Early articles, and research: Ebrahim Al-Ansari, Al-Moatamar Al-Alami, Le Alfyyah Al-Sheikh Al-Mufid: Qom. [In Arabic]

Journals

- Al-Ghafoor, Seyyed Mohsen (summer 1380). Rationalism and narratives in Shia political jurisprudence, Political Science Quarterly, 4th year, 4th year, 14th issue, pp. 121-138. [In Persian]
- Bidgoli Kashani, Naimeh (summer 1388). "Comparative study of the relationship between reason and revelation from the point of view of Allameh Tabataba'i and the School of Separation", Tolo magazine, year 8, number 28, pp. 109-122 [In Persian]
- Chalongar and Bagharian, Muhammad Ali and Zahra (Autumn 1395). "The Place of Reason in Ismaili Education", Quarterly Journal of Taghrib mazaheb esla, No. 45, pp. 74-86. [In Persian]
- Hosseini Jalali, Seyyed Mohammad Reza (summer 1382). "A look at Sheikh Mofid's al-Maqnaeh", translated by: Joya Jahanbakhsh, Aineh Heritage Written Journal, No. 21, pp. 119-131. [In Persian]
- Zare Company, Mehdi (February 1391). "The Place of Reason in the Baghdad Theological School", Kitab Din Monthly, Year 16, Number 64, pp. 22-26. [In Persian]
- Mehrnia, Hassan; Hosseini, Seyyed Abdul Rahim; Bayat, Musa (Spring 1398). Analyzing and examining the relationship between reason and narration in the theological thought of Sheikh Sadouq, Epistemological Studies Quarterly in Islamic University, Year 23, Number 1, pp. 117-138. [In Persian]
- Yazdani Moghadam, Ahmad Reza (Autumn 1392). "Reason and revelation in the political thought of Khwaja Nasir al-Din Tusi", Al-Taaliyah Policy Quarterly, 1st year, 2nd issue, pp. 49-68. [In Persian]

العلاقة بين العقل والوحي من وجهة نظر الشيعة الإمامية والإسماعيلية

نيره دلير*

الملخص

الغرض من هذا المقال هو شرح العلاقة بين العقل والوحي من وجهة نظر مذهبي الشيعة الإمامية والإسماعيلية. يمكن معالجة العلاقة وتقييمها بين العقل والوحي وعالم كل منهما بطرق مختلفة، وعادة ما تدرج هذه العلاقة في إطار أربع وجهات نظر؛ التعارض والتمايز والتركيب والتقارب. ومع ذلك، تحاول هذه الدراسة الإجابة على السؤال التالي: ما هي العلاقة بين العقل والوحي بناءً على وجهات النظر الأربعة المذكورة؟ تظهر النتائج أن العلاقة بين العقل والوحي من وجهة نظر الإماميين والإسماعيليين تدخل في فئة التلاقي. من هذا المنطلق، ومن أجل تجنب التعارض، يحاولون الجمع بين العقل والإيمان، بحيث يصبح من المستحيل التمييز بينهما.

الكلمات الرئيسية: العقل، الوحي، الشيعة، الإمامية، الإسماعيلية.

١. المقدمة

موضوع هذا المقال هو فحص العلاقة بين العقل والوحي من منظور الشيعة الإماميين والإسماعيليين. يمكن النظر في التعامل مع العلاقة بين العقل والوحي وعالم كل منهما بطرق مختلفة. يُنظر أحياناً إلى الفلسفة والعلم على أنهما نتاج الحكمة البشرية ويتم فحص علاقتهما بالدين أو بالوحي الإلهي. أحياناً يكون الميل إلى العقل معارضاً للميل إلى النص في إثبات المعتقدات الدينية، ويتم الحديث عن العقل القائم على الذات والعقل القدسي. في بعض الأحيان يتم مناقشة العلاقة بين العقل والإيمان. يتطلب فحص كل من القضايا المذكورة قياس العلاقة بين العقل والوحي. يمكن فحص العلاقة بين العقل والدين في إطار أربع وجهات نظر هي: التعارض والتمايز والتركيب والتقارب (هوت، ٢٠١٤: ٥٣-٣١)

* استاذ مشارك في قسم التاريخ، معهد بحوث التاريخ الإيراني، بمركز أبحاث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية،
تهران، إيران، dalirnh@yahoo.com

تاريخ الوصول: ١٤٠١/١١/٢٨، تاريخ القبول: ١٤٠٢/٠٣/١٥



من وجهة نظر التعارض، فإن العلاقة بين مجالي العقل والدين هي تضاد وتناقض، ولا يمكن التوفيق بين العقل والدين في الأساس. وثمره هذا التضاد هي التأكيد على دور العقل في توجيه وإدارة حياة الإنسان وتنحية دور الدين في هذا المجال. ويعتبر هذا الرأي أن خاتمية رسول الله (ص) تعني نمو العقل البشري واستغنائه عن الوحي. لذلك يعتبر العقل ميزان الشريعة (جوادى آملی، ٢٠٠٧: ٥١)

من وجهة نظر التمايز، فإن العلاقة بين مجالي العقل والدين هي عبارة عن تمايز، ويعتقد أنه لا يوجد تعارض حقيقي بين العقل والدين، لأن كل واحد منهما يجيب على أسئلة مختلفة. الدين والعقل صالحان في مجالهما المحدد، ولا ينبغي لنا قياس الدين بمقياس العقل، والعكس صحيح. لا يحق للدين والعقل التدخل في شؤون بعضهما البعض، ويجب أن يكون الاثنان مختلفين. العقل والدين هما طريقتان مستقلتان لمعرفة الواقع، لذلك لا معنى لوجود التناقض بينهما. يعتبر هذا النهج أن منجزات العقل هي معرفة إنسانية بالكامل ولا علاقة لها بالدين، ويرسم خطأ واضحاً بين "المعرفة الدينية" و "المعرفة الإنسانية" ويضع العقل خارج حدود الدين (هوت، ٢٠١٤: ٣٧-٣٦)

تؤمن وجهة نظر التركيب بتركيب العقل والدين وتحاول الجمع بين العقل والإيمان لتجنب التعارض. وهذا الرأي، دون احترام للاختلافات بين العقل والدين، ينسجها في قطعة واحدة، بحيث يتلاشى كل منهما في الآخر ويتعذر التمييز بينهما. في هذا النهج، بدلاً من رفض العقل والعلم، يفسر نص الكتاب المقدس بطريقة تتفق مع الرموز الكونية الجديدة. قام كثير من علماء المسلمين مثل سيد جمال الدين أسد أبادي (ت: ١٢٧٥ هـ) ومحمد عبده (ت: ١٣٢٣ هـ) والطباطبائي (ت: ١٣٦٠ هـ) ومكارم شيرازي وسيد حسين نصر وغيرهم ممن لديهم مثل هذا الموقف بتفسير القرآن وتكييف آياته مع منجزات العلم الجديد. يعتقد هؤلاء أن كل العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية يمكن استخلاصها من خلال التأمل في آيات القرآن (نفيسي، ٢٠٠٩: ١٠٠؛ هودبوي، ٢٠٠٥: ٣٠٠، ٢٨٥، ١٧٠)

تؤمن وجهة نظر التلاقي والتقارب بالتفاعل والانسجام بين الدين والعقل وتقر بأن العقل والدين مختلفان منطقياً ولغوياً، لكن في العالم الحقيقي لا يمكن تمييزهما بسهولة عن بعضهما البعض. يسعى هذا النهج إلى مناقشة حرة بين العلماء والمتكلمين. تتطلب كلمة التقارب أن يجتمع العقل والدين معاً، دون أن يندمجان بالضرورة. يحظر هذا النهج كلاً من التركيب والتمايز، ويصر على الحفاظ على الاختلافات، ولكنه أيضاً يقدر الارتباط. (هات، ٢٠١٤ م: ٤٧)

السؤال الأساسي في هذا البحث هو ما هي وجهة النظر التي تقوم عليها العلاقة بين العقل والوحي في المذاهب الإسلامية: التعارض والتمايز والتركيب والتقارب؟ هل تنتمي هذه العلاقة إلى فئة التركيب وتعتبر العقل والوحي مصدران للمعرفة الدينية؟ أم أن تحقيق العقل يقع خارج نطاق المعرفة الدينية ويتعارض

العلاقة بين العقل والوحي من وجهة نظر الشيعة الإمامية والإسماعيلية (نيره دلير) ١٢٣

معها؟ هل سعى الشيعة الإماميون والإسماعيليون إلى التوفيق بين العقل والوحي، أم أكدوا أن أحدهما مصدر للمعرفة؟ يدعي هذا البحث أن العقل في مذهبي الإمامية والإسماعيلية يتقاطع مع الوحي.

العقل في اللغة العربية يعني المنع والردع والأخذ والمعرفة والفهم والإدراك والتدبر في عمل ما. (ابن منظور، ١٩٨٨: ٧/٣٢٦؛ الزبيدي، د.ت: ٨/٢٥) ويعني معظم مشتقات العقل المنع وقوة الإدراك. وبذلك فإن العقل نوع من الوجدان وقوة الفهم التي تساعد الإنسان على الإدراك وتردعه عن القبائح. وللعقل معانٍ في اللغة الانجليزية مثل *Rational, Reason Intellect, Wisdom, Logos*. وهو ما يعني المنطق والعقل والبرهان والسبب وتقديم الدليل والفهم وقوة الإدراك والقدرة على التفكير المنطقي والذكاء والغرض والحكمة والمعرفة والكلام الحكيم والفكر والشريعة والقانون. (Webster, 1962: 2/1502, 1496, 935) مشتقة من «*Ratio*» بمعنى النسبة. (Ibid, 1496) في قاموس ويسترن تعني الكلمة منطقي، عقلائي، معقول، عقلي، عقلائي، مبرر وفكر منطقي. (Ibid) «*Rational*» أو الحكمة، قوة في العقل تكتشف الحقائق الموضوعية الخارجية (الحقائق العلمية) وتستخدمها كمقدمة لتحقيق الأهداف التي اختارتها بناءً على اهتماماتها. (جولد وكولب، ٢٠١٣م: ٥٨٦) في قاموس ويسترن، "Reason" يعني العقل، والسبب، والمحفز، وقوة الإدراك والاستدلال، وشكل من أشكال الفكر، والقدرة العقلية للإنسان، والقوة التي يستطيع الإنسان بواسطتها التعرف والحكم والتمييز. (Webster, 1962: 2/ 935, 1502) «*Reason*» العقل الذي يدرك الحقائق ويقبلها. (جولد وكولب، ٢٠١٣: ٥٨٦) والعقلانية في الإنجليزية تعني «*Rationality*» و مشتقة من «*Ratio*» بمعنى النسبة. (Webster, 1962: 2/ 1496) ويعد العقل من المفردات المهمة في الفلسفة وتم تقديم تعاريف مختلفة له.

تم إجراء العديد من الأبحاث حول العقل والوحي وعلاقته في المدارس والمذاهب المختلفة أو أفكار المفكرين من زوايا وجوانب مختلفة. ركزت العديد من هذه الدراسات على العلاقة بين الاثنين في أعمال مفكر ما أو آراء مدرسة أو مذهب محدد. هناك كتب مثل "الحكمة والوحي في العصور الوسطى" لإتيان جيلسون، وهي نتيجة لمحاضراته الثلاث في جامعة فيرجينيا، تعد من الأعمال المهمة في هذا المجال. يتحدث جيلسون أولاً عن تفوق الإيمان على العقل، وأنه بدون المعرفة الفلسفية، يمكن ممارسة الشريعة بشكل أفضل، والوحي غني بطبيعته لدرجة أنه لا يترك مجالاً لعلوم أخرى (جيلسون، ١٩٩٩: ٢٠) لكنه تحدث بعد ذلك عن "تفوق العقل على الإيمان" ويحاول أخيراً تقديم نموذج يعطي الاهتمام والمكانة لكل من الإيمان والعقل، ويقترح "الانسجام بين العقل والوحي" (نفس المصدر: ٧٦) العمل المهم الآخر هو "العقل والوحي في الإسلام" بقلم أ. جي. أربري، والذي أعاد المفكرون الإسلاميون طبعه في السنوات الأخيرة تحت عنوان العقل والوحي عن منظور المفكرين الإسلاميين. هذا العمل هو أيضاً سلسلة محاضرات للمؤلف الذي يحاول إيجاد إجابة لمشكلة المجتمعات الإسلامية في ضوء

فحص العلاقة بين العقل والوحي في الإسلام. كما تناولت العديد من المقالات العلاقة بين العقل والوحي عن منظور مفكر أو مدرسة أو دراسة مقارنة لها من منظور مختلف المفكرين والمدارس مثل مقال "دراسة العلاقة بين العقل والوحي من منظور العلامة الطباطبائي والمدرسة التفكيكية" بقلم نعيمة بيدكلي (بيدكلي، ٢٠٠٩: ١٠٩-١٢٢) أو "مقال العقل والوحي في الفكر السياسي لخواجه نصير الدين الطوسي" ليزداني مقدم (يزداني مقدم، ٢٠١٣: ٤٩-٦٨) الذي درس هذه العلاقة من منظور مفكر ومدرسة. في حين أن عدد هذه الدراسات التي تناولت دراسة واحدة أو دراسة مقارنة لمفكرين أو مدرستين كبير؛ لذلك سوف نكتفي بها كمثال. ومع ذلك، لم يتم إجراء أي بحث حول موضوع المقال الحالي، وهو دراسة مقارنة بين المدرستين الشيعيتين وشرح المناهج الأربعة للعلاقة بين العقل والوحي في آرائهما.

٢. العلاقة بين العقل والوحي من وجهة نظر الشيعة الإمامية

في عصر التشريع وحضور الأئمة، جمعت جميع أحكام الإسلام وضوابطه مع نزول الآيات الإلهية وسنة النبي (ص) وأحاديث الأئمة (ع). خلال هذه الفترة تواصل الشيعة معهم من خلال رواة الحديث وأصحاب الأئمة، واستخلصوا منهم حقائق الوحي وتعاليم دينهم واستعانوا بهم في مشاكلهم الاجتماعية. في عصر حضور أصحاب الإمام الباقر والإمام الصادق، نجد مجموعتين مختلفتين؛ علماء الكلام الأوائل كهشام بن الحكم (ت: ١٧٩ هـ)، هشام بن سالم (ت: ١٨٣ هـ)، حمران بن أعين (ت: ١٤٨ هـ)، مؤمن الطاق (ت: ١٦٠ أو بعد ١٨٠ هـ)، وغيرهم من الرواة أو الفقهاء مثل؛ محمد بن مسلم (ت: ١٥٠ هـ)، أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت: ٢٨٠ هـ)، محمد بن حسن الصفار (ت: ٢٩٠ هـ)، أبا بصير (ت: ١٥٠ هـ)، بريد بن معاوية (ت: ١٤٨. د أو ١٥٠ هـ)، ويونس بن عبد الرحمن (ت: ٢٠٨ هـ)، وزرارة بن عيين (ت: ٢٠٨ هـ). الفرق بين هاتين المجموعتين هو في طريقة ومدى استخدام العقل في التعاليم الدينية، وبالتالي يمكن اعتبارهما ممثلين للعقلانية والنصيحة في العالم الشيعي.

أول متلكم شيعي في عصر الحضور هو علي بن إسماعيل بن ميسم التمار (ت: ٢١٥ هـ) (ابن نديم ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م: ١/٥) هشام بن حكم (ت: ١٧٩ هـ) وفضل بن شازان النيشابوري (ت: ٢٦٠ هـ) وابن قبة (ت: أوائل القرن الرابع الهجري) هم متكلمون مشهورون آخرون في هذه الفترة. على عكس أهل السنة، لم يكن هناك في الشيعة فرق كبير بين المحديثين والمتكلمين حتى القرن الثالث.

الفترة الثانية هي عصر الاجتهاد وانتشار الفقه الخاص، وتسمى أيضاً فترة الفقه الفردي وتمتد من القرن الثالث إلى القرن العاشر الهجري. قام فقهاء هذه الفترة، بالإضافة إلى جمع الأحاديث وتبويبها، بالتطرق إلى أعمال عظيمة مثل التأليف والتهديب والاستبصار، ولأول مرة، ابتدعت مؤلفات فقهية عظيمة، وبمساعدة روايات الأئمة، حاولوا استنباط القواعد، وقدموا الأعمال الفقهية المهمة كـ"المقنعة" (انظر: المقنعة للشيخ المفيد ١٤١٣ هـ؛ حسيني جاللي، صيف ٢٠٠٣، ١٣١-١١٩) و"النهاية" (انظر: النهاية، لعلي بن حسن الطوسي ١٤٠٠ هـ) و"المبسوط"، (انظر: المبسوط للشيخ الطوسي، ١٣٨٧ هـ) إلى عالم الفقه. في هذه الفترة نلاحظ عدداً كبيراً من الفقهاء، لكن أبرز فقهاء ذلك الوقت هم: الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ) والسيد المرتضى (ت: ٤٣٦ هـ) وأبوصلاح الحلبي (ت: ٤٤٧ هـ) وسالار الديلمي (ت: ٤٣٦ هـ) والشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ).

منذ القرن الثالث الذي يصادف عهد التقية وفترة الغيبة، تباعد تيارا الكلام والحديث تدريجياً عن بعضهما البعض، وأصبحا وجهتي نظر. على الرغم من أن المواجهة بين الحنبلي والمعتزلة لم تحدث أبداً في العالم الشيعي، إلا أنه في القرنين الثالث والرابع، ظهر تيارا النصية والعقلانية وجهاً لوجه. يجب البحث عن أبرز الشخصيات الكلامية في آل نوبختي. كتاب "الياقوت" العمل الكلامي الوحيد المتبقي من آل نوبختي.

كانت مدينة قم مركزاً مهماً وأساسياً لأصحاب الحديث في القرنين الثالث والرابع الهجريين (آل غفور ٢٠٠١: ١٢٣) تقدم النقل على العقل هو مبدأ معرفي مهم في مدرسة الحديث - الفقه بقم. وبحسب الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، فإن العقل لا يتمتع بالقوة والكفاءة اللازمتين لدخول وادي الشريعة. إن تحقيق المبادئ والقواعد هو إشارة مباشرة إلى النصوص الدينية. يعتبر الصدوق أن الجدل والنقل من كلام الله والنبى والأئمة جائز ويعارض أي استدلالات عقلانية. ووفقاً له، فإن الجدل مع الخصوم حول كلمة الله والمعصومين ممنوع ومحرم على من ليس ماهراً في الكلام. وحتى من وجهة نظره فإن الخبراء في علم الكلام لا يستطيعون التعليق والمناقشة إلا في إطار الأحاديث والروايات (الصدوق ٢٠١٧: ٢٧؛ مهرنيا وآخرون، ٢٠١٩: ١٢٣) يعتبر الصدوق أن معرفة الله أمر فطري، لكنه لا ينكر عجز العقل عن معرفة صفات الله. كان يؤمن بحدود العقل في هذا المجال وعلى عكس المتكلمين، فإنه لم يسمح بالنقاش والجدال في نطاق النصوص ومعارف الكتاب والسنة إلا في حالات الضرورة (مهرنيا وآخرون، ٢٠١٩: ١٢٧)

وبحسب أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت (ت: ٤٠٤ ق) ممثل التيار العقلاني الشيعي، فإن معرفة الله أمر نظري ومكتسب. بخلاف الصدوق، لا يجد الدليل السمعي مفيداً، لأنه في النصوص الدينية هناك مشاركة لفظية، مما يفسح المجال أمام المجاز والتخصيص، وعلى الرغم من هذه الاحتمالات، لا يمكن

الاعتماد فقط على الروايات في مسائل العقيدة. ولا يمكن القطع بيقين الروايات والآيات إلا من خلال إرفاق الأدلة. إضافة إلى ذلك، لا يمكن الاعتماد على الأدلة السمعية إلا إذا سبق وأثبتنا وجود الله والنبوة والعصمة وغيرها من المقدمات من خلال التفكير العقلاني، وإلا فسيكون طريق الفكر بعيداً ومستحيلاً (إبراهيم بن نوبخت ١٤١٣ هـ مقدمة، ١٣) ويتقدم كتاب الياقوت في البعد الفكري لدرجة أنه بعد قرنين من الزمان رآه العلامة الحلي متوافقاً مع مدرسة خواجه نصير الفلسفية الكلامية وقام بشرحه (العلامة الحلي ١٣٦٣ هـ: ١٢-١٠)

في القرن الرابع، ومع ظهور مدرسة بغداد الفقهية الكلامية، التي فصلت الكلام العقلاني ومنهجية أصول الفقه مقابل التمسك الواسع بالحديث، تراجعت مدرسة قم. وتتمثل الخصائص الرئيسية لهذه المدرسة مقارنة بمدرسة قم (ري) في منهجيتها. وهذا الأسلوب الذي يفسره الفقهاء على أنه "أصول الفقه" يعود إلى نظرية المعرفة لأصحاب مدرسة بغداد الذين يؤمنون باستخدام العقل في فهم الأحكام الإلهية. قبل فقهاء الشيعة استخدام العقل في استنباط أحكام الشريعة. ولم يتخذوا طريق إفراط القياس ولا تفريط أهل الحديث بل اتخذوا طريق الاعتدال. كما أنهم لم يختاروا طريقة واحدة في استخدام العقل؛ اعتبر البعض العقل كأداة في استنتاج القواعد والأحكام الدينية. أي أنهم يستخدمون العقل في تطبيق الفروع على الأصول، وفي فهم الكتاب والسنة، وفي إثبات صحة الكتاب والسنة، وفي تخصيص الحكم وتقييده .. إلخ. لقد قبل البعض قدرة العقل وقوته في اكتشاف أحكام الشريعة، لكنهم يعتقدون أن جميع القواعد التي يمكن اكتشافها بناءً على القواعد المحددة للعقل موجودة في القرآن وسنة المعصومين (ع) ويعتبرونها من المصادر المحتملة في الاصطلاح (صدر، ١٤٠٣ هـ: ٩٨)

كان المفيد (ت: ٤١٣ هـ) يعيش في عصر شهد ثلاثة تيارات من الحديث مع شخصيات بارزة كالشيخ الصدوق، وتيار علماء الدين مع علماء مثل آل نوبخت، وتيار الفلاسفة مع شخصيات بارزة مثل ابن سينا، وكذلك تياران من عقلانية المعتزلة الإفراطية ونقلية الأشاعرة التفرطية. في مثل هذه الظروف تطرق الشيخ إلى استكمال الفقه الشيعي. وقد استخدم النقاط الإيجابية في التيارات الفكرية، وبتعديل عقلانية المعتزلة ورواة الأحاديث، استخدم عنصر العقل والوحي في الفقه والكلام (كراجكي ١٤١٠ هـ: ٢/١٥؛ أصغري، ٢٠٠٧: ٣٤)

جعل الشيخ المفيد الفقه والكلام الشيعي وعلم الكلام ديناميكياً باستخدام الدراية إلى جانب الرواية والتعقل إلى جانب التعبد. ويعتبر الشيخ المفيد أن مصادر الشريعة الوحيانية هي القرآن والسنة وأحاديث الأئمة، ويعتبر طرق الحصول على المعرفة كما جاء في هذه المصادر الثلاثة. ومنها العقل، وهو أهم طريقة لبراهين القرآن وأدلة الأحاديث. والثاني هو اللغة، وهو وسيلة لفهم معنى الكلمة ومضمونها، والثالث هو الأحاديث، وهذه الطريقة هي ترسيخ أصول الشريعة من القرآن والسنة وكلام أهل البيت

العلاقة بين العقل والوحي من وجهة نظر الشيعة الإمامية والإسماعيلية (نيره دلير) ١٢٧

(كراجكي، ١٤١٠ هـ: ١٥/٢) لا يرى الشيخ أنه من الممكن إثبات صحة الكتاب السنة، واستنباط أحكام الشريعة دون العقل. وهو ينظر إلى قواعد العقل القطعية واليقينية إلى جانب مصادر أخرى للحجة، ويرى أنه إذا لم تتمكن من الحصول على حكم ديني من ثلاثة مصادر، فيمكننا الرجوع إلى العقل في هذه المرحلة (الشيخ المفيد، ١٩٩٢: ٤٦) وهو يرفض النزعة المفرطة لمؤيدي القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.. إلخ ويعتبر الأحكام الصادرة منهم ظنية وغير عقلانية (كراجكي، ١٤١٠ هـ: ٢/٢٨؛ المفيد ١٤١٤ هـ: ١٥٥)

يرى الشيخ المفيد أنه بالرغم من أن العقل يحتاج إلى معونة الوحي لتحقيق النتائج الصحيحة والمبادئ الأولى للواجب الأخلاقي، إلا أن إيمان المؤمن يجب أن يقوم على معرفة فكرية حقيقية، وإلى حد ما على العقل والمنطق. ومن وجهة نظر الشيخ المفيد فإن استخدام العقل والتفكير في الله يؤدي إلى معرفة وحدته وإثبات صفاته. لكن لا يستطيع أحد أن يتجاوز حدود القرآن والحديث ويدعو الله بأسماء على أساس العقل وحده. يعتبر الشيخ مفيد أن العقل لا ينفصل عن الوحي ويعتقد أن الإنسان بحاجة إلى هداية الأنبياء لمعرفة واجباته، لأن عقله وحده لا يستطيع أن يبلغ المعرفة اليقينية (الشيخ المفيد، ١٤١٤ هـ: ٦٧) في ما يتعلق بأفعال الإنسان الحسنة والسيئة، رأى الشيخ المفيد أن العقل يمكنه أن يحدد حسن أو شر الأفعال بمساعدة الوحي. في قضايا مثل الرجعة، يعتبر اعتماد الشيخ المفيد على الآراء العقلانية غير كاف. وفي هذه الحالة أيضاً، يعتبر الشيخ أن دور الأحاديث وكلمة الوحي أمر محوري في حل هذه الشكوك، لا سيما مسألة الرجعة، ويستشهد بالأحاديث الصحيحة على عكس المعتزلة.

ومن أهم تلامذة الشيخ المفيد، السيد المرتضى علم الهدى (ت: ٤٣٦ هـ) الذي اتجه إلى عقلنة الكلام. وهو متأثر بآل نوبخت، ويمكن الحصول على هذه النقطة من المقارنة بين كتابي الياقوت والذخيرة (سبحاني، ١٤١١ هـ: ٢٢٣) إنه يعتبر أن الطريقة الوحيدة للمعرفة هي العقل ومثل الشيخ المفيد والنوبختيين، يرى أن معرفة الحقائق الدينية مكتسبة، ولكن على عكس المفيد، كان يعتقد أن تحقيق الحقائق الدينية ليس مكتسباً واستدلالياً فحسب، بل إن فطرية المعرفة تخالف لطف الله وحكمته (علم الهدى، ١٤٣٣ ق: ١٦٨) استمر النزعة العقلانية للسيد المرتضى عند تلميذه أبي الصلاح الحلبي (ت: ٤٤٧ هـ) والشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ).

استمر تيار العقلانية في القرنين الخامس والسادس. في هذه الفترة، كان الكلام الشيعي، على عكس كلام أهل السنة المثير للجدل إلى حد كبير، يتسم بلون الاستدلال والبرهان، لكن باستثناء حالات قليلة؛ كما في آل نوبخت على سبيل المثال، لم يكن له طابع فلسفي. في منتصف القرن السابع، ومع ظهور خواجه نصير (المتوفي: ٦٧٢ هـ) وضروريات ومتطلبات العصر، وصل الكلام الشيعي أيضاً إلى ذروة

الفلسفة وأصبح أقرب إلى الفلسفة. في تجريد الاعتقاد، لم يكتف خواجه نصير بدراسة الافتراضات الدينية وشرح المعتقدات الدينية والدفاع عن مجال الدين فحسب، بل صاغ أيضاً منطق هذه الفكرة وأسسها. باستخدام الحكمة الإدراكية للشؤون العامة، أدخل الفلسفة في المفاهيم الكلامية، لأنه بدون أساس فلسفي صحيح، لا يمكن دراسة المفاهيم الكلامية (مطهري، ١٩٩٥: ١٧٧-١٧٤ / ١) على نفس أساس الكلام؛ اتخذ طابعاً فلسفياً وجدالياً، لدرجة أنه ليس من السهل تمييز النص الفلسفي عن الكلامي. من ذلك الوقت فصاعداً، لم يتم استخدام الأدلة الروائية والقرآنية في الكلام الشيعي فحسب، بل تم أيضاً استخدام الحجج العقلانية. بعد خواجه نصير، جاء ابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩: أو ٦٩٩ هـ) والعلامة الحلبي (ت: ٧٢٦ هـ) حيث أوصلا تيار العقلانية في الكلام الشيعي إلى المرحلة الأخيرة من تكامله.

بعد ذلك، نواجه الفلسفة المشائية والتنوير وكذلك الحكمة المتعالية، وكلها تستخدم البراهين والاستدلال العقلي، مع اختلاف يكمن في أن الفلسفة المشائية تعتمد فقط على العقل والتفكير العقلاني (عبوديت، ٢٠١١: ١/٦٩) ولكن فلسفة التنوير بالإضافة إلى العقل والاستدلال العقلاني تستخدم أيضاً الشهود والتنوير لاكتشاف حقائق الدين (مطهري، ٢٠٠٩: ١/١٢٦) وأخيراً تأتي الحكمة المتعالية التي تتمتع أيضاً بالمنهج الصوفي والكلامي بالإضافة إلى الطريقة العقلية والتنويرية. (معلمي، ٢٠١٠: ٣٣-٣٤)

في القرنين الحادي عشر والثالث عشر الهجريين، برز أهل الحديث في مواجهة الإخباريين، وانتشرت النزعة الإخبارية بقيادة الملا أمين الأسترابدي (ت: ١٠٣٦ هـ). اعتبر الإخباريون، كأهل الحديث، أن فهم الدين هو من اختصاص المعصومين (ع) واعتقدوا أن مصدر مبادئ الدين ومبادئه الفرعية هو سماع المعصومين (ع) فقط (أسترآبادي، ١٤٢٦ هـ: ١٢٨) العلماء العقلانيون الأصوليون واجهوا الأخباريين. الفرق الأساسي بين التفكير الأصولي والإخباري هو الطريقة التي ينظرون بها إلى مكانة العقل في الدين. يعتبر الأصوليون العقل جزءاً من الدين ويعتقدون أنه في الحالات التي لا يوجد فيها حكم لقضية ما في الكتاب والسنة ولا تحظى بإجماع الفقهاء، فيجب أن تتبع أوامر العقل؛ لأن العقل، مثل الكتاب والسنة والإجماع، يعتبر مصدراً دينياً ويكشف عن إرادة الله التشريعية. ويرى أن "تقابل العقل والدين" هو من المصادر الدينية. ولكن من وجهة نظر الإخباريين فإن العقل ليس من المصادر الدينية، وبالإضافة إلى العقل فقد أبتلوا الإجماع وحتى آيات القرآن؛ ويرون أنه بدون استخدام الآيات وأحاديث وروايات أهل البيت، فلا يستطيع أحد أن يفهم آيات القرآن ولا أحاديث الرسول. إن طريقة اكتساب المعرفة الدينية، سواء كانت معرفة عقائدية أو فقهية، فريدة من نوعها في أحاديث أهل البيت (كرجي، ٢٠١٦: ٢٥٢)

في العصر المعاصر، تكونت النظريات المعرفية والمنهجية حول كيفية فهم النصوص الدينية كالمدرسة التفكيكية، بناءً على آراء ميرزا مهدي أصفهاني (١٣٦٥-١٣٠٣ هـ)، وسيد موسى زرابادي (١٣٥٣-١٢٩٤ هـ) ... وتؤكد على التمييز بين الطرق والأساليب الثلاثة للمعرفة الدينية المتمثلة في الفلسفة والقرآن والتصوف. وفقاً لأتباع هذه المدرسة، من أجل الحصول على فهم نقي وصحيح للدين، لا ينبغي للمرء إلا الرجوع إلى القرآن والسنة فقط. إن إشراك العلوم الإنسانية مثل الفلسفة والتصوف في فهم النصوص الدينية ودمجها مع البيانات الوحيانية وتفسيرها وتطبيقها على نتائج المعرفة البشرية، لا يزيد المعرفة والفهم البشريين، بل يمنع أيضاً المعرفة ويحجب اكتشاف الحقائق. ويرى هؤلاء أن شرط الوصول إلى الفهم الصحيح والمعرفة الصافية والمعرفة الدينية هو فقط الكتاب والسنة (مرتضوي، ٢٠٠٢: ١٣-١١) حسب رأيهم، فإن طريق المعرفة الحقيقية بالله وصفاته مغلق أمام العقل، ودور العقل في هذا الصدد ليس سوى إخراج الذات المقدسة من حد التعطيل والتشبيه. البرهان المنطقي واليقين الناتج عنه يمنعان من اكتساب معرفة الله ومعرفة صفاته (نفس المصدر، ١٧-١٦) الاستنتاج الذي يصل إليه التفكيكيون هو أن طرق الإدراك الثلاثة هذه لا تتوافق مع بعضها البعض ويجب فصلها وتحديد حدودها.

٣. العلاقة بين العقل والوحي من وجهة نظر الإسماعيلية

تعتبر الفرقة الإسماعيلية من الفرق المهمة للغاية في العالم الإسلامي لأنها اهتمت بالجدل والتفكير والفلسفة والعلوم العقلانية، ومنذ نشر دعوتها تزامنت مع فترة تحيز الفقهاء والرواة وتغلبهم على أهل العلم والاستدلال، وكان لوجودهم أثر في حفظ العلوم العقلانية. بسبب تكوين مجالس البحث والمناظرة التي كانت شائعة بين الإسماعيليين، أصبحت أفكار أتباع هذا المذهب على دراية بالعلوم العقلانية. إن الدعاة الإسماعيليين كناصر خسرو (ت: ٤٨١ هـ)، وحسن صباح (ت: ٥١٨ هـ)، والمؤيد في الدين الشيرازي (القرن الخامس الهجري)، والقاضي النعمان بن حيون (ت: ٣٦٣ هـ) وحميد الدين كرمانلي (ت: ٤١١ هـ) وآخرون يعتبرون مفكرين وعلماء في علوم الدين والفلسفة في عصرهم. استخدم العديد من المتكلمين والفلاسفة في القرنين الخامس والسادس المصادر الإسماعيلية أو تأثروا بالتيارات الفكرية الإسماعيلية. على سبيل المثال، من بين أولئك الذين صرحوا بأنهم أصبحوا على دراية بالعلوم العقلانية نتيجة حضورهم جلسات الجدل الإسماعيلية، يمكن الإشارة إلى ابن سينا، الذي كان والده إسماعيلياً وكان لديه إيمان قوي بالفلسفة اليونانية، فحثه على دراسة الفلسفة والعلوم العقلانية. وبسبب هذا الاهتمام بالعلوم العقلية والفلسفية، حاول الإسماعيليون شرح القضايا الدينية والإلهية وتفسيرها بالأدلة الفلسفية (الصفاء، ١٤٠٠: ٢١٦-٢١٥/١).

تستند الرؤية العالمية والأنطولوجيا الإسماعيلية إلى أربعة أنواع من العقل:

١- العقل الأول (الفاعل أو العام): إنه مخلوق خلقه الله ويسمى بالمعنى العام العقل. وهذا العقل في الفكر الإسماعيلي هو الله، وهو بداية الكون ونهايته. إنه العلة الأولى والنهاية وكل الكائنات دليل على وجوده وهو دليل على الله عز وجل. وبعبارة أخرى، فإن الأسماء الحسنى لله هي في الواقع الأسماء الحسنى للعقل الأول. لذلك فإن العقل الأول هو قناة المعرفة ولا يمكن دراسة معرفة الله إلا من خلال هذه الحدود.

٢- العقل الثاني: إنه كائن يسمى النفس (العام) ويخلق العقل الأول. جميع الكائنات الأخرى لديها القدرة على الوصول إلى هذا الفكر من خلال جهودها.

٣- العقل الثالث: العقل الفعلي وهو الممثل البشري للنبي والإمام. يتم التعبير عنه أيضاً على أنه العقل العاشر.

٤- العقل البشري (المادي أو المحتمل أو الجزئي): "إنه مرتبط بالبشر منذ الولادة، وهو العقل المحتمل الذي تحول إلى العقل الفعلي بالاستعانة بالمعلم... (چلونگر و باقریان، ٢٠١٦: ٨٣)

أحصى حميد الدين كرماني في كتاب راحة العقل عشر مرات للدعوة الإسماعيلية وقام بتكليفها مع العقول العشرة لفلسفة أرسطو والأجرام العلوية السماوية (كرماني، ١٩٦٧: ١٤١-١٣٩)؛ كما اعتبر الإسماعيليون أن هناك ثلاثة مستويات لوجود الإنسان، وهي أعلى مستويات العقل، وهذه المستويات هي: "١- الهيولى ٢- النفس ٣- العقل". (وهكذا) يتطلب الصعود والمرور عبر كل مستوى من مستويات الوجود هذه العلم والمعرفة التي يكون الإنسان من خلالها في رحلة تصاعدية من الهيولى إلى النفس ومن النفس إلى العقل... (چلونگر و باقریان، ٢٠١٦: ٧٩)؛ لكن الإسماعيليين آمنوا بالحدود العقائدية الخمسة لترتيبات العالم الروحي، والتي أطلقوا عليها الحدود العلوية الخمسة، وسمي العقل الكلي والروح الكلية بالأصليين، وأطلقوا على الجد والفتح والخيال ثلاثة فروع روحية، وبما أن ترتيبات العالم الجسماني مثل العالم الروحي، لذا فإن السماء في العالم الجسماني مثل العقل الكلي في العالم الروحي، والأرض مثل النفس الكلية، والمواليد الثلاثة، أي المعدن والنبات والحيوان، مثل الجد والفتح والخيال، أو بعبارة أخرى، الحدود الخمسة للعالم المادي، أي السماء، والأرض، والمعدن، والنباتات، والحيوانات تساوي القلم، واللوح، وإسرافيل، وميكائيل، وجبرائيل. وظيفة الفروع الثلاثة العلوية والروحية هي جلب النعمة والقوة التي تتلقاها من الرتب العليا إلى الرتب الأدنى. على سبيل المثال، يقبل الجد قوة الأمر من النفس الكلية ويقودها إلى الفتح الذي هو أقل منها، ويقبل الفتح تلك القوة من الجد ويوصلها إلى الخيال الذي يدنوه، كما يوصلها الخيال للناطق الذي هو أدنى منه ويعتبر في العالم الجسماني بمنزلة العقل الكلي. وينقل الناطق (النبي) المنفعة إلى الوصي، والوصي إلى الإمام، والإمام

إلى بابه، والباب إلى الحجة. إذن، الناطق، الوصي، الإمام، الباب، الحجة في العالم الجسماني هي في مرتبة الحدود العلوية الخمسة في العالم الروحي، أي العقل الكلي، النفس الكلية، الجسد، الفتح، والخيال. لذلك فإن مظهر العقل الكلي في الدنيا هو الناطق والناطق هو الأنبياء أولو العزم، وبعد كل ناطق يتولى الحكم سبعة أئمة (ناصر خسرو، ٢٠٠٥: ٢٠٦-١٩٩)

فيما يتعلق بالشرعية، يعتقد الإسماعيليون أيضاً أنه مثلما يوجد ظاهر وباطن في العالم الجسماني، فهناك ظاهر وباطن في عالم الدين، والهدف من الشرعية هو باطن الأحكام لا ظاهرها، لأن الباطن أكرم من الظاهر. من لا يعرف باطن كلام الله تعالى وشرعية رسوله، فهو لا يعرف شيئاً عن الدين ولا مكانة له في عالم الدين، فمن يعمل بالظاهر جاهل لأنه ليس أجهل ممن يفعل شيئاً ولا يعرف معناه: (قبادياني، ١٩٧٧: ٦١)؛ لذلك، يقدم الإسماعيليون تفسيرات غريبة للآيات القرآنية والأحاديث والأحكام الدينية والعبادات، وغالباً ما يعلقون أهمية كبيرة على معانيها الرمزية في تفسيراتهم، وتستند معظم حججهم إلى حروفها وأرقامها ومعانيها الرمزية. نظراً لحقيقة كتمان المعاني، لا يستطيع الجميع الوصول إليها ومعرفتها جميعاً، ولدى الناس درجات بسبب زيادة معرفتهم بهذه المعاني الباطنية ونقصها، ولهذا يطلق الإسماعيليون على أنفسهم أهل الترتيب (نفس المصدر، ٦١)؛ لذلك يمكن القول أن الإسماعيليين هم أكثر مذاهب الشيعة عقلانية في القرن الثالث. وفقاً للإسماعيليين، فإن المعرفة الدينية غير ممكنة دون اللجوء إلى تعاليم الأنبياء، وحتى محمد نفسه لم يكن ليقدّم الشريعة للناس بدون توجيه إلهي. لم يكتف الرسول بعقله وحده في الاستدلال على أحكام الدين (كرماني، ١٩٦٧: ١٦٥)؛ واکر، ٢٠٠٠: ٦٤) بحسب الإسماعيليين، العقل وحده لا يكفي لإيصال الإنسان إلى الحقيقة والخلاص، ولا يمكن إنقاذ الإنسان بدون معلم وتعليم. (خالقداد هاشمي، ١٩٨٣: ٢٦٨-٢٦٦/١)

وفقاً للإسماعيليين، لا يمكن الحصول على العلوم والمعرفة الإنسانية بدون عون الله، ولكن الله هو الذي علم العلوم الإنسانية والمعرفة للبشر منذ بداية الخلق وظهور الإنسان خلال فترات مختلفة. لم يتعلم الإنسان هذه العلوم على حدسه وطبيعته، بل تعلمها بالوحي وتعاليم الإمام. (أبو حاتم الرازي، ٢٠٠٢: ٣١٣-٣٠٢) وفقاً لهم، الفلسفة هي نتيجة تنشأ من الوحي الإلهي، وبالتالي لا يمكن أن تتعارض مع الدين، الذي هو أيضاً شكل من أشكال الوحي الإلهي. الوحي الإلهي والفلسفة في رأي هذه المجموعة ينبعان من مصدر وفي هذه الحالة لا ينبغي أن يكون لديهما اختلافات وصراعات مع بعضهما البعض (ووكر، ١٩٩٨: ٢٧) لقد اعتقدوا أن الوحي الإلهي والإلهام الديني لم يعكس فقط عالماً منفصلاً من العلم والمعرفة، ولكن هذا الوحي شمل كل المعرفة وجميع الكائنات. من وجهة نظرهم، فإن نطاق الوحي الإلهي واسع جداً ولا يوجد علم ومعرفة خارج نطاقه، لذا فقد احتضنوا العلوم اليونانية، بما في ذلك الفلسفة، التي انتقلت إلى العالم الإسلامي من خلال الترجمة (ديناني، ٢٠١٠: ٢٧٧-٢٧٦) أبو حاتم (ت: ٣٢٢ هـ) يعتبر الإسماعيليون أن الأنبياء أصل المعرفة الإنسانية ومصدرها ويقولون: مبدأ

العلم من الحكماء الذين يؤيدون الموافقة الإلهية وبعضهم من الأنبياء. إن جالينوس وبقرراط أسماء مستعارة لشخصيات حقيقية وقد أطلقت على الأنبياء، على سبيل المثال، هرمس هو اسم مستعار لإدريس النبي، وجميع الأسماء التي تنتهي بـ (س) باليونانية؛ مثل جالينوس وأرسطاطاليس وغيرها هي إشارة لأسماء الأنبياء (أبو حاتم الرازي، ٢٠٠٢: ٣١٣-٣٠٢) لقد فضل الله الإنسان على الحيوان بسبب عقله والقابل لتعلم العلم والمعرفة. تتطلب حكمة الله أن يرسل شخصاً لتنمية هذا الفكر، ويتعين على الله أن يلهم الإنسان بالمعرفة التي تحتاجها عقول البشر. هذه ليست معرفة مكتسبة يمكن لأي شخص أن يصل إليها بجهوده الخاصة، ولكن لا ينبغي أن يتفضل عليه بموهبة التعليم إلا شخص واحد، وهذا الشخص هو النبي. لا ينبغي أن يخلو العالم دائماً من وجوده (قبادياني، ١٩٧٧: ١٠-٨؛ قبادياني بلخي، ٢٠١٢: ١٦٣-١٦٢) الغرض من إرسال الرسل هو تثقيف البشر وإرشادهم إلى الكمال والحقيقة. لأن الله علم الأئمة فوائد ومضار هذا العالم وذلك العالم بالإلهام (أبو حاتم الرازي، ٢٠٠٢: ٥-٣) الحكمة تتطلب أن يهدي الحكيم البشرية إلى الغاية وكمال الوجود بهداية نفسه، فلا يتركهم مثل البهائم ولا يحرمهم من الأجر والثواب والآخرة والقيامة. إن الجنس البشري لا يخلو بأي حال من الأحوال من تعليم وتوجيه الأنبياء، ولا يلزم الله الناس أبداً بفعل شيء صعب ألا وهو العثور على الحقيقة بطبيعتها، وهو أمر غير ممكن إلا لعدد قليل (نفس المصدر: ١٨٥-١٨٣)

وفقاً للإسماعيليين، فإن العقل الذي يسبب السعادة البشرية في هذا العالم وذلك العالم ليس عقل المعاش أو عقل الجزء كما يعتقد زكريا الرازي (الرازي، ٢٠٠٤: ٢٤؛ كرمان، ١٩٧٦: ٢٣-٢٤) بل يعرف هدى الإنسان وسعادته بالفكر العام أو عقل الهداية والولاية، وهو عقل الأنبياء (نفس المصدر: ٢٥) الرسول مشرع وعلمه فريد وممتاز لا يشاركه فيه البشر العاديون. الأنبياء لديهم نوع من العلم يسمى العلم التأكيدي، أي العلم الذي يتم الحصول عليه من خلال الإلهام. في المقابل، فإن العلم التعليمي هو الذي يتم الحصول عليه من خلال التعليم. للأنبياء قوة خاصة يمكنهم من خلالها التعبير عما يعرفونه بطريقة تتيح مباشرة لأولئك الذين يعيشون في العالم الجسماني (كرمان، ١٩٦٧: ٣٤٣-١٦٩-١٠٢؛ واكر، ٢٠٠٠: ١٢٥-١٢٤) تنزل المعرفة إلى حامل الوحي والدين من خلال قناة خاصة من الكون. إن نظام العقول الكلية الذي أبدعه الله هو الذي ينقل تعاليمه، وينتقل هذا التعليم في النهاية إلى البشر من خلال جهاز دعوة يعمل بالنيابة من خلال الإمام الحي الحالي. لا يستطيع البشر وحدهم الوصول إلى اليقين بشأن الله، ولكن من خلال الحدود والتسلسل الهرمي الذي أبدعه الله، يمكن معرفة الله (نفس المصدر، ١٠٢)

المثال على معرفة الأنبياء هو قدرتهم على فهم نظام الأجرام السماوية وترتيبها وحركاتها طويلة المدى. وعلم الفلك علم نبوي بمعنى أن الأنبياء يجلبون هذه المعرفة للإنسان. هم وحدهم من يستطيعون تفسيرها، على الرغم من أن الكثيرين يقومون بتدريسها الآن. الجانب الثاني لهذا العلم هو أن

العلاقة بين العقل والوحي من وجهة نظر الشيعة الإمامية والإسماعيلية (نيره دلير) ١٣٣

الرسول يعرف كيف يمكن البشر العاديين من تصور ما لا يمكنهم رؤيته بالعين المجردة، من خلال إبداع طريقة لذلك. يعتقد كرمانى (ت: بعد ٤١١ هـ) أن نموذج بطليموس للكون هو معلومات مأخوذة من الأنبياء السابقين. لكن اهتمام النبي الأكثر جدية ينصب على كيفية صنع نموذج أو مثال أو رسم تخطيطي للجنة والنار، كمحاولة الإشارة إلى الجنين في الرحم للتعبير عن مكان الذي سيخطو عليه في العالم (كرمانى، ١٩٦٧: ١٦-١٥، ٤١٠-٤٠٩، ٤٢٠-٤١٩؛ واکر، ٢٠٠٠: ١٢٦)

الوحي هو فيض الروح القدس أو النفس الحقيقية للنبي. يرى النبي أشياء لا يراها الآخرون، كما أنه يستتج أشياء من العالم المادي من خلال القياس. يحدث هذا دون استشعار وفي اليقظة لا في النوم. السبب الخاص الذي يدفع الأنبياء والقديسين للجوء إلى الوحي هو الفهم المختلف للبشر عن الحقيقة والمعرفة الإلهية. البشر ليسوا متماثلين في فهم الحقائق؛ يجد البعض أسرار عالم الملكوت مع أدنى غموض ورواية رمزية، والبعض الآخر غير قادر على فهم هذه الحقائق ومصالحهم الخاصة. يكمن سبب إرسال الرسل في حاجة البشر لهم. لأن العقول البشرية خلقت كامنة وتحتاج إلى التعليم لتصبح فعلية. وبما أن عقول الأنبياء تكتمل بالوحي والأنبياء هم العقل الكامل، فإن الأنبياء هم المعلمون الحقيقيون للبشرية (كرمانى، ١٩٧٦: ٢٨-٢٧، ١٧) الهدف النهائي لهذا المسار التاريخي ومجيء الأنبياء وذهابهم هو تحوّل النفس البشرية وتكاملها بحيث يتم وصفها فعلياً وحقيقياً بأنها عقل، أي تصبح في حالة من الدوام والبقاء الأبدي وترتقي إلى العالم الأسمى كالملائكة (كرمانى، ١٩٦٧: ٢٧٣-١٩١؛ واکر، ٢٠٠٠: ١٢٧-١٢٦)

٤. النتائج

لقد شهد الفقه والكلام الشيعي تغيرات عديدة في مساره التاريخي وقدم وجهات نظر مختلفة. في عصر التشريع وحضور الأئمة، جمعت جميع أحكام وضوابط الإسلام مع نزول الآيات الإلهية وسنة النبي (ص) وأحاديث الأئمة (ع). في عصر الحضور، نشأ رأيان مختلفان في طريقة ومدى استخدام العقل في التعاليم الدينية، عقلاني ونصي. العلاقة بين العقل والدين عند العقلانيين ومعظم المتكلمين وبعض الفقهاء الإماميين، منذ القرن الرابع وحتى اليوم، تقوم على تركيب من العقل والوحي، وقد انصبت جهودهم على التوفيق بين العقل والوحي. لكن النصيين يؤمنون بالتمييز بين العقل والوحي ويختارون المعرفة الوحيانية من بين العقل والوحي (الدين). بحسب الإسماعيليين؛ العقل وحده لا يكفي لإيصال الإنسان إلى الحق والخلاص، ولا يمكن معرفة الدين بدون اللجوء إلى الوحي وتعاليم الأنبياء، وحتى الرسول (ص) لم يكتف في استنتاج قوانين وأحكام الدين بعقله وحده. لذلك، وفقاً للإسماعيليين، فإن العلاقة بين العقل والوحي تقوم على وجهة نظر التركيب.

المصادر والمراجع

الكتب

- ابراهيم بن نوبخت، ابواسحاق (۱۴۱۳ق). *الياقوت في علم الكلام*، تحقيق وتقديم: علي اكبر ضيائي، كتابخانه آيت الله مرعشي: قم.
- ابراهيمى دينانى، غلامحسين (۱۳۸۹ش). *دفتر عقل و آيت عشق*، جلد ۱، طرح نو: تهران.
- ابن منظور (۱۹۸۸م). *لسان العرب*، به اهتمام: علي شيرى، ج ۷، داراحياء التراث العربى: بيروت.
- ابوحاتم رازى، احمد بن حمدان (۱۳۸۱ش). *اعلام النبوه*، تصحيح، تحقيق و مقدمه: غلامرضا اعوانى، موسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران: تهران.
- آبرى، آرتورجان (۱۳۸۵ش). *عقل و وحى در اسلام*، ترجمه: حسن جوادى، اميركبير: تهران.
- الاسترآبادى، محمد أمين (۱۴۲۶ق). *الفوائد المدتيه و الشواهد المكيه*، الطبعة الثانية، موسسه النشر الاسلامى: قم.
- آشتياني، عباس اقبال (۱۳۴۵ش). *خاندان نوبختى*، چاپ دوم، طهورى: تهران.
- اصغرى، سيد محمد (۱۳۸۶ش). *عدالت و عقلانيت در فقه و حقوق*، چاپ دوم، اطلاعات: تهران.
- آقا بزرگ طهرانى (۱۴۰۳ق). *الذريعه الى تصانيف الشيعة*، جلد ۲۵، دارالاضواء: بيروت.
- تقى بن نجم الحلبي، ابي صلاح (۱۴۱۷ق). *تقريب المعارف*، تحقيق: فارس تبريزيان، فارس الحسون: قم.
- جمعى از نويسندگان (۱۳۹۰ش). *درآمدى بر تاريخ فلسفه اسلامى*، جلد اول، سازمان سمت: تهران.
- جوادى آملی و واعظی، عبدالله و احمد (۱۳۹۵ش). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ نهم، اسراء: قم.
- حاجى خليفه، مصطفى بن عبدالله (۱۳۱۱ق). *كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون*، دار احيا التراث العربى: بيروت.
- خالقداد هاشمى، مصطفى (۱۳۶۲ش). *توضيح الملل (ترجمه كتاب الملل و النحل از محمد بن عبدالكريم شهرستاني)*، مقدمه و حواشى و تصحيح و تعليقات: سيد محمدرضا جلالى نائينى، اقبال: تهران.
- رازى، محمد بن زكريا و ديگران (۱۳۸۳ش). *طب روحانى (رساله در روانشناسى اخلاق)*، مترجم: پرويز اذكايبى، چاپ ۲، اهل قلم: تهران.
- الزبيدى، محمد مرتضى (بى تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۸، دارمكتبه الحيات: مصر.
- ژيلسون، اتين (۱۳۷۸ش). *عقل و وحى در قرون وسطى*، ترجمه: شهرام پازوكى، گروس: تهران.
- شيخ طوسى، محمد بن احمد (۱۳۸۷ق). *المبسوط فى فقه الاماميه*، تصحيح: سيد محمد تقى كشفى، المكتبة المرتضوية الاحيا آثار الجعفرية: تهران.
- شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق/۱۳۷۲ش). *المقنعه*، كنگره هزاره شيخ مفيد: قم.

العلاقة بين العقل والوحي من وجهة نظر الشيعة الإمامية والإسماعيلية (نيره دلير) ۱۳۵

شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۳۷۱ش). **تصحیح الاعتقاد**، تحقیق: حسین درگاهی، کنگره بزرگداشت شیخ مفید: تهران.

صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م). **الفتاوی الواضحه**، دارالتعارف المطبوعات: بیروت.

صفا، ذبیح الله (۱۴۰۰ش). **تاریخ ادبیات در ایران**، جلد اول، چاپ سی و دوم، ققنوس: تهران.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸ش). **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، جلد اول، چاپ دوم، سمت: تهران.

علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳ش). **انوار الملکوت فی شرح الیاقوت**، منشورات شریف الرضی: قم.

علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۳۳ق). **الذخیره فی علم الکلام**، محقق و پژوهشگر: احمد حسینی اشکوری، موسسه التاریخ العربی: بیروت.

علی بن حسن طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). **النهایه**، دارالکتب العربی: بیروت.

قبادیانی بلخی، ناصر خسرو (۱۳۹۱ش). **زاد المسافرین**، مصحح: محمد بذل الرحمن، اساطیر: تهران.

قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۵۶ش). **وجه دین**، مصحح: غلامرضا اعوانی، انجمن فلسفه ایران: تهران.

قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۸۴ش). **خوان الاخوان**، تصحیح و تحشیه: ع. قویم، اساطیر: تهران.

کراچکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). **کنز الفوائد**، محقق: عبدالله نعمه، دارالذخائر: قم.

کرین و سهروردی، هانری و یحیی بن حیش (۱۳۷۲ش). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ۳ جلد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: تهران.

کرد فیروزجانی، یار علی (۱۳۹۴ش). **حکمت مشاء**، مرکز نشر هاجر: قم.

کرمانی، احمد حمیدالدین (۱۳۵۶). **الاقوال الذهبیه**، احمد صاوی صلاح، مقدمه: غلامرضا اعوانی، انجمن فلسفه ایران: تهران.

کرمانی، احمد حمیدالدین (۱۹۶۷م). **راحه العقل**، تحقیق و تقدیم: مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.

کرمانی، حمیدالدین ابوالحسن احمد بن عبدالله (۱۳۵۵ش). **الاقوال الذهبیه**، محقق و پژوهشگر: صلاح الصاوی، انجمن فلسفه ایران (موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران): تهران.

گرجی، ابوالقاسم (۱۳۹۵ش). **تاریخ فقه و فقهها**، چاپ پانزدهم، سمت: تهران.

گولد و کولب، جولیس و ویلیام ل (۱۳۹۲ش). **فرهنگ علوم اجتماعی**، ترجمه: مصطفی ازکیا و دیگران، مازیار: تهران.

مرتضوی، عباس (۱۳۸۱ش). **علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک**، مرکز جهانی علوم اسلامی: قم.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۸ش). **کلیات علوم اسلامی**، جلد اول، چاپ چهلم، صدرا: تهران.

معلمی، حسن (۱۳۸۹ش). **حکمت مشاء**، مرکز نشر هاجر (وابسته به مرکز حوزه علمیه خاوران): قم.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق/۱۳۷۲ش). **اوائل المقالات**، تحقیق: ابراهیم الانصاری، المؤتمر العالمی لالقیه الشیخ المفید: قم.

۱۳۶ آفاق الحضارة الإسلامية، السنة ۲۶، العدد ۱، الربيع والسيف ۱۴۴۴-۱۴۴۵ ه.ق

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد، محقق: محمد جواد جلالی حسینی، مکتب الاعلام الاسلامی: تهران.

نفسی، شادی (۱۳۸۸ش). رویکرد عقلی در تفاسیر قرن چهاردهم، بوستان کتاب: قم.
هات، جان اف (۱۳۸۲ش). علم و دین از تعارض تا گفت و گو، مترجم: بتول نجفی، طه: تهران.
هودبوی، پرویز (۱۳۸۴ش). اسلام و علم: ارتدکس مذهبی و مبارزه با عقل گرایی، ترجمه: پیمان متین و اسکندر قربانی، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی: تهران.
واکر، پل ای (۱۳۷۷ش). ابویعقوب سجستانی، مترجم: فریدون بدره ای، فرزانه روز: تهران.
واکر، پل ای (۱۳۷۹ش). حمیدالدین کرمانی، ترجمه: فریدون بدره ای، فرزانه روز: تهران.
یزدان پناه و درگاهی فر، سید یدالله و رضا (۱۳۹۹ش). مختصات حکمت متعالیه، آل احمد: تهران.

Webster, Noah (1962). Webster's new Twentieth century dictionary unabridged. Vol. II, second edition, the world publishing company Cleveland and New York.

المجلات

آل غفور، سید محسن (تابستان ۱۳۸۰ش). عقل گرایی و نقل گرایی در فقه سیاسی شیعه، فصلنامه علوم سیاسی، دروه ۴، سال چهارم، شماره چهاردهم، صص ۱۲۱-۱۳۸
بیدگلی کاشانی، نعیمه (تابستان ۱۳۸۸ش). «بررسی تطبیقی رابطه عقل و وحی از دیدگاه علامه طباطبایی و مکتب تفکیک»، نشریه طلوع، سال هشتم، شماره ۲۸، صص ۱۰۹-۱۲۲
چلونگر و باقریان، محمد علی و زهره (پاییز ۱۳۹۵). «جایگاه عقل در معارف اسماعیلیه»، فصلنامه مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، شماره ۴۵، صص ۷۴-۸۶
حسینی جلالی، سید محمدرضا (تابستان ۱۳۸۲ش). «نگاهی به المقنعه شیخ مفید»، ترجمه: جويا جهانبخش، نشریه آینه میراث مکتوب، شماره ۲۱، صص ۱۱۹-۱۳۱
کمپانی زارع، مهدی (بهار ۱۳۹۱). «جایگاه عقل در مکتب کلامی بغداد»، ماهنامه کتاب دین، سال شانزدهم، شماره ۶۴، صص ۲۲-۲۶
مهرنیا، حسن؛ حسینی، سید عبدالرحیم؛ بیات، موسی (بهار ۱۳۹۸). تحلیل و بررسی رابطه عقل و نقل در اندیشه کلامی شیخ صدوق، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال بیست و سوم، شماره اول، صص ۱۱۷-۱۳۸
یزدانی مقدم، احمد رضا (پاییز ۱۳۹۲). «عقل و وحی در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی»، فصلنامه سیاست متعالیه، سال اول، شماره دوم، صص ۴۹-۶۸

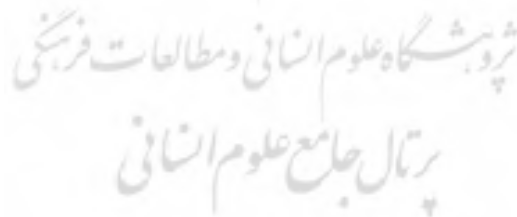
نسبت عقل و وحی از منظر شیعه امامیه و اسماعیلیه

نیره دلیر*

چکیده

این مقاله، تلاش دارد نسبت عقل و وحی را از دیدگاه مذاهب شیعه امامیه و اسماعیلیه مورد بررسی قرار دهد. پرداختن به رابطه میان عقل و وحی و قلمرو هر یک از آن‌ها به صورت‌های گوناگون قابل ارزیابی است. معمولاً، نسبت عقل و دین در قالب چهار دیدگاه؛ تعارض، تمایز، تلفیق و تلاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این پژوهش تلاش می‌کند تا به این پرسش پاسخ دهد که رابطه میان عقل و وحی براساس چهار دیدگاه فوق چه نسبتی را برقرار می‌سازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که نسبت میان عقل و وحی در نزد شیعه امامیه و اسماعیلیه در حوزه دیدگاه تلاقی می‌گنجد. از این رو، برای اجتناب از تعارض تلاش می‌کنند عقل و ایمان را به هم بیامیزد، به طوری که تمایز آن‌ها از یکدیگر ناممکن گردد.

کلیدواژه‌ها: عقل، وحی، شیعه، امامیه، اسماعیلیه.



* دانشیار گروه تاریخ، پژوهشکده تاریخ ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران،

dalirnh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۵



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی