



عقلانیت در مناظرات امام رضا علیه السلام، در قرابت با عقل‌گرایی انتقادی

زهرة سعیدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۲/۰۴

چکیده

تأملی معرفت‌شناسانه بر مناظرات امام رضا علیه السلام، با رویکرد بررسی مواجهه دین و عقل، نشان می‌دهد که ایشان با تأیید کارکرد عقل، پیش و پس از ایمان دینی و تأکید بر نقش آن در رد یا تأیید باورهای دینی، تحلیل و بررسی انتقادی اعتقادات دینی را جایز می‌شمرند و بی‌آن‌که «دلایل عقلی» را منافی «ایمان» به خداوند به شمار آورند، آن‌ها را در سنجش اعتقادات دینی کارآمد می‌دانند. با وجود این، به محدودیت عقل در اثبات قاطع اعتقادات دینی اذعان دارند و با در نظر گرفتن آن، در صدد «اثبات» اعتقادات دینی برمی‌آیند. با عرضه سه رویکرد متداول در تفکر غربی، یعنی عقل‌گرایی حداکثری، ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی انتقادی، بر مناظرات امام رضا علیه السلام، می‌توان رویکرد امام رضا علیه السلام را در قرابت با عقل‌گرایی انتقادی لحاظ کرد که در عین این‌که امکان نقد و ارزیابی عقلانی نظام‌های اعتقادات دینی را تأیید می‌کند، برخلاف هواداران عقلانیت حداکثری، به دنبال اثبات قاطع و مجاب کردن همگان نیست.

واژگان کلیدی

عقل‌گرایی، عقلانیت انتقادی، باورهای دینی، مناظرات امام رضا علیه السلام.

مقدمه

رابطه ایمان و عقل، همواره رابطه‌ای چالش‌انگیز بوده است. برخی به سازگاری و برخی به ناسازگاری آن‌ها رأی داده‌اند. فائلان به تعارض و تضاد میان آن‌ها، یکی را به نفع دیگری کنار گذاشته‌اند. گروهی عقل را به این دلیل که نه تنها ناتوان از اثبات گزاره‌های دینی است، بلکه ایمان دینی را با آسیب مواجه می‌کند، در تعارض با ایمان تشخیص داده و آن را به نفع ایمان کنار گذاشته‌اند؛ اما گروهی ایمان دینی را به این دلیل که نه تنها درخور اثبات عقلانی نیست، بلکه در مواقعی در تعارض با عقل است، به نفع عقل کنار گذاشته‌اند. موافقان تفاهم و آشتی میان عقل و ایمان نیز، دلایل عقلی را برای اثبات اعتقادات خود کارآمد تلقی کرده‌اند.

از پیش از دوران افلاطون تاکنون، فلاسفه معتقد به سازگاری عقل با ایمان، دلایلی برای اثبات وجود خداوند عرضه کرده‌اند که به نحو سنتی در چهار نوع دسته‌بندی شده‌اند: برهان غایت‌شناختی، برهان جهان‌شناختی، برهان وجودی و برهان اخلاقی. مخالفان آن‌ها که هم غیرمعتقدان به خدا را شامل می‌شوند و هم کسانی که با مبانی غیرعقلی به خدا معتقدند، این براهین را رد کرده‌اند. پتر کواستنبام (Peter koestenbum) ماحصل بعضی ایرادهای اساسی به دلایل خداشناسانه را با چنین بیانی خلاصه می‌کند: «این براهین از لحاظ منطقی بی‌اعتبارند، از جهت معرفت‌شناختی ناقصند و از لحاظ ارزشی نابجا به کار برده شده‌اند» (گیسلر، ۱۳۸۴: ۱۲۹ و ۱۳۰)؛ اما موافقان عقل‌گرایی آن‌ها را کارآمد می‌دانند و تقریرهایی جدید از آن‌ها عرضه می‌کنند.

پر واضح است که هیچ دین‌داری «عقل» را به طور کامل رد نمی‌کند، زیرا بدون عقل، حتی ایمان را نمی‌توان فهمید. پس کارکرد عقل در قلمرو دین پذیرفته شده است و گریزی از به‌کارگیری عقل، چه پیش از ایمان دینی و چه پس از آن، نیست؛ اما آنچه چالش‌برانگیز است، حدود کاربرد آن، پیش و پس از ایمان است. به عبارت دیگر، کارکرد عقل در اعتباربخشی به نظام‌های دینی یا زدودن اعتبار از آن‌هاست که نیازمند پاسخی مناسب است. در خصوص رابطه عقل و ایمان، باورمندان دینی همواره با پرسش‌هایی از این دست مواجه بوده‌اند: آیا عقل مجوز تحلیل و بررسی انتقادی اعتقادات دینی را دارد؟ آیا این‌گونه نیست که توجه عقلی صرف به خداوند، به ایمان دینی و رابطه شخصی دین‌دار به خدا آسیب رساند؟ آیا جدایی ایمان از عقل امکان‌پذیر است؟ آیا ایمان به اعتقادات دینی، بدون داشتن درکی درست از آن‌ها، ممکن است؟

آیا ایمان، به تصدیق اعتقادات نیازمند است و به بیان قدیس آنسلم (Anselmus)، «طالب فهم» (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۱۹۸) است؟ و سرانجام این‌که آیا باورمندان دینی به دلایل کافی برای ایمانشان نیاز دارند و اگر نیاز دارند آیا قادر به دست‌یابی به آن هستند؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، به طور خلاصه سه رویکردی را که تفکر غربی در مواجهه با آن‌ها پیش روی ما می‌گذارد، یعنی عقل‌گرایی حداکثری، ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی انتقادی طرح می‌شود؛ آن‌گاه با تبیین و تحلیل موضع عقلانی امام رضا علیه السلام در مناظرات، نحوه مواجهه ایشان با عقل و ایمان را نشان می‌دهیم.

گفتنی است، کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی مناظرات امام رضا علیه السلام را بررسی کرده‌اند؛ با وجود این، در مناظرات امام رضا علیه السلام آنچه به تبیین نیاز دارد، حدود استفاده ایشان از «عقل» و مرادشان از «اثبات» است. به بیان دیگر، این‌که امام رضا علیه السلام در سنجش باورهای دینی چه کارکردی برای عقل قائل بودند و در استدلال‌های خویش، چه نوع اثباتی را در نظر داشتند، به بررسی و تبیین شایسته نیاز دارد که این نوشتار تبیین آن را به عهده گرفته است.

عقل‌گرایی حداکثری، ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی انتقادی

مطابق دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری، نظام اعتقادات دینی در صورتی مقبول است که صدق آن اثبات گردد. کلیفورد (Clifford) که ریاضی‌دانی انگلیسی و متفکری خردگراست، با معیاری سخت‌گیرانه، عقل‌گرایی حداکثری را این‌گونه توصیف می‌کند: «همیشه، همه‌جا و برای همه‌کس، اعتقاد به هر چیزی بر مبنای قرائن ناکافی، کاری خطا و نادرست است.» کلیفورد علت مطرح کردن چنین معیار سخت‌گیرانه‌ای را پیامدهای خطیری ذکر می‌کند که ممکن است در نتیجه پذیرش اعتقادی بدون قرائن کافی، خود شخص و به‌ویژه دیگران را گرفتار مشکل سازد. وی این پیامد خطیر را در قالب مثالی این‌چنین توضیح می‌دهد: فرض کنید مالک یک کشتی بدون قرائن کافی معتقد باشد که کشتی‌اش به مقصد می‌رسد؛ اما کشتی در اقیانوس غرق شود. کلیفورد می‌گوید او مسئول مرگ انسان‌های داخل کشتی است، زیرا حق نداشت بر مبنای قرائنی که پیش رو داشت، چنان اعتقادی داشته باشد. کلیفورد باور کردن قضیه‌ای را با نبود شواهد کافی، امری غیراخلاقی می‌داند؛ حال چه به نتایج عملی بد منجر شود و چه به چنان نتایجی نینجامد. وی در نهایت می‌گوید، هیچ نظامی از اعتقادات دینی نمی‌تواند این معیارهای سخت‌گیرانه اثبات را برآورده کند و بنابراین، شخص عاقل و ملتمزم به اخلاق نباید اعتقادات

دینی داشته باشد (پترسون، ۱۳۸۳: ۷۳ و ۷۴؛ اکبری، ۱۳۸۴: ۶۳).

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان در عمل از این دیدگاه استفاده کرد؟ به بیان دیگر، آیا در عمل ممکن است چنان از صدق یک نظام اعتقادات دینی سخن گفت که همه عقلا آن را قبول داشته باشند؟ شواهد نشان می‌دهد این امر غیرممکن است، زیرا با وجود این که قائلان به عقلانیت حداکثری قرن‌ها با دیگران بحث کرده‌اند، هیچ نظام اعتقادات دینی چنان اثبات نشده است که همه عقلا قانع شوند. علاوه بر این، عقل‌گرایی حداکثری، عقل انسان را قوه‌ای می‌انگارد که در قبال جهان‌بینی‌های متعارض، بی‌طرف است و می‌توان به مدد آن، بدون پیش‌داوری و فارغ از جهان‌بینی‌های مطلوب اشخاص، امری را برای همگان اثبات کرد؛ اما هیچ موضع خالص و فارغ از پیش‌فرضی وجود ندارد که بتواند مبنای معرفت ما واقع شود. از این رو، اگر نتوانیم نظام‌های اعتقادی خود را از عقاید پیشین و پیش‌داوری‌ها به طور کامل بپیراییم، رویکرد مبتنی بر عقلانیت حداکثری فاقد کارایی می‌شود (پترسون، ۱۳۸۳: ۷۵-۷۷).

در مقابل عقل‌گرایی حداکثری، ایمان‌گرایی قرار دارد که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند. مطابق دیدگاه ایمان‌گرایان، بنیانی‌ترین مفروضات در خود نظام اعتقادات دینی یافت می‌شوند و امتحان و ارزیابی ایمان با کمک معیارهای عقلانی و بیرونی، خطایی فاحش بوده که به احتمال بسیار، حاکی از فقدان ایمان راستین است (پترسون، ۱۳۸۳: ۷۸ و ۷۹)؛ البته ایمان‌گرایی دیدگاهی واحد نیست و دست‌کم می‌توان دو نوع ایمان‌گرایی را از هم متمایز کرد: نخست ایمان‌گرایی معتدل که بر اساس آن در مسائل دینی باید بر ایمان، نه عقل، تکیه کرد؛ دوم ایمان‌گرایی افراطی که عقل را مذمت و تحقیر می‌کند (پلنتینگا، ۱۳۸۱: ۲۰۲). کیرکگارد (kierkegaard)، ایمان‌گرای افراطی معاصر، معتقد است آنچه خدا بر ما آشکار کرده، از هر چیزی یقینی‌تر است؛ حتی اگر عقل در غایت روشنی، خلاف آن را بگوید (کرکگور، ۱۳۹۲: ۳۲). وی در کتاب ترس و لرز نشان می‌دهد که کار ابراهیم علیه السلام به ظاهر خلاف عقل و اخلاق بود، اما از ایمان راستین او حکایت می‌کرد.

ایمان‌گرایی نیز با مشکلاتی جدی مواجه است. این تصور که نظام اعتقادات دینی، مبین بنیادی‌ترین مفروضات شخص مؤمن است و بنابراین، هیچ چیز دیگر نمی‌تواند آن‌ها را بسنجد و آزمایش کند، شاید ناشی از ابهامی است که در واژه «بنیادین» وجود دارد. اعتقادات یک

مؤمن به این معنا بنیادین است که راهنمایی جامع برای نحوه زندگی شخص به دست می‌دهد؛ اما از این امر نتیجه نمی‌شود که این اعتقادات از سایر معلومات و اعتقادات شخص، معلوم‌تر و بدیهی‌الصدق‌ترند. مشکل دیگر آن است که گاهی به نظر می‌رسد دین‌داران مادام که فکر می‌کنند براهین خوبی در اختیار دارند، با طیب خاطر از آن براهین استفاده می‌کنند؛ اما وقتی براهین را خلاف رأی خود می‌یابند، به ایمان محض متوسل می‌شوند. آن‌ها می‌کوشند تا خلل و نقصان و تناقض نظام‌های اعتقادات دینی رقیب را نشان دهند؛ اما اگر نشان دادن نقایص منطقی نظام‌های اعتقادی دیگر، آن نظام‌ها را در معرض تردید قرار می‌دهد، منصفانه باید تصدیق کنیم که اگر دیگران هم نظیر همان نقایص را در نظام اعتقادی ما نشان دادند، در صحت اعتقادات ما نیز باید تردید شود (پترسون، ۱۳۸۳: ۸۲-۸۵).

در مقابل این دو رویکرد افراطی، عقل‌گرایی انتقادی قرار دارد که دیدگاهی معتدل به شمار می‌رود. عقل‌گرایی انتقادی، نقد و ارزیابی عقلانی نظام‌های اعتقادات دینی را ممکن می‌داند؛ اما می‌پذیرد که نباید انتظار داشت صحت یک نظام اعتقادات دینی چنان قاطعانه اثبات شود که همگان مجاب شوند. بدین ترتیب بر اساس این رویکرد، «نظام‌های اعتقادات دینی را می‌توان و باید عقلاً مورد نقد و ارزیابی قرار داد؛ اگرچه اثبات قاطع چنین نظام‌هایی امکان‌پذیر نیست». عقل‌گرایی انتقادی به هیچ وجه با تعهدسپاری تمام‌عیار به خداوند مخالفت ندارد، بلکه به ما می‌گوید نباید مدعی یقین عقلی شویم، بیش از آن‌که به صورت واقعی برای ما درخور دست‌یابی باشد و در عین حال، نباید توان تأمل و تعقل خود را تعطیل کنیم. هم‌چنین به ما توصیه می‌کند حداکثر توانایی‌های عقلی خود را برای سنجش اعتقادات دینی به کار ببریم و بهترین براهین را در تأیید یک نظام دینی عرضه کنیم؛ سپس این براهین را با براهینی که در تأیید نظام‌های رقیب عرضه کرده‌اند، مقایسه کنیم. هم‌چنین از ما می‌خواهد که انتقادات عمده وارد شده بر نظام اعتقادی در حال پژوهش را لحاظ کنیم (پترسون، ۱۳۸۳: ۸۶-۹۰).

اما به راستی به کدام موضع ملتزم شویم؟ آیا به تعبیر عقل‌گرایان حداکثری، عاقل و ملتزم به اخلاق شویم و اعتقادات دینی را رها کنیم تا از پیامدهای خطیر آن در امان باشیم؛ یا مانند عقل‌گرایان انتقادی ضمن تأکید بر نقش عقل در نقد یا سنجش نقادانه اعتقادات دینی، بر اثبات قطعی آن‌ها پای نرفزاریم و به «اثبات فردی» دل خوش داریم؛ یا همانند ایمان‌گرایان با گذر از عقل، خود را به ماورای محسوس بسپاریم و موضع ایمان خود را بنیانی‌ترین مفروض خویش

بدانیم و آن را از گزند «شک» در امان داریم و تعقل را که موجب خلجان‌های فکری و تنش‌های درونی می‌شود، از خود دور سازیم؟ آیا اساساً می‌توان میان تعهد دینی که مستلزم «ایمان محض» است و تعقل و تفکری که پذیرای «شقوق بدیل» است، جمع کرد؟

از این رو، اگر پژوهش‌های عقلانی ره به قطعیت نمی‌برند و کم شاهد نبوده‌ایم که متفکرانی قطعیت رأی خود را به چالش کشیده‌اند، تا چه رسد به قطعیت نظر دیگران، آیا رواست به عقایدی التزام داشته باشیم که دستخوش شک و تجدید نظرند؟ آیا ایمان مبتنی بر ایمان کفایت‌مان می‌کند؟ و آیا رها کردن اعتقادات دینی آسوده‌مان می‌سازد؟ اینک تلاش می‌کنیم به جست‌وجوی پاسخ این پرسش‌ها در مناظرات امام رضا علیه السلام بپردازیم.

اهمیت «عقل» در بیانات امام رضا علیه السلام

اهمیت عقل و تفکر در اسلام، بر همه‌کس روشن است. بسیاری از آیات و روایات، بشر را به تعقل و تفکر در نظام آفرینش دعوت می‌کنند. قرآن از سویی، به آوردن دلیل و برهان از طرف پیامبران اشاره می‌کند: «و به سوی نمود، برادرشان صالح را فرستادیم. گفت: ای قوم من! خدا را پرستید که جز او معبودی برای شما نیست. دلیل روشنی از سوی پروردگارتان برای شما آمده است. این ناچه برای شما معجزه‌ای است. او را به حال خود واگذارید که در زمین خدا بخورد و آن را آزار نرسانید که عذاب دردناکی شما را خواهد گرفت» (اعراف: ۷۳)؛ و از سوی دیگر، از مردم می‌خواهد که برای تأیید باورهای خود دلایلی اقامه کنند: «آن‌ها گفتند: هیچ کس، جز یهود یا نصاری، هرگز داخل بهشت نخواهد شد. این آرزوی آن‌هاست. بگو: اگر راست می‌گویید، دلیل خود را بیاورید» (بقره: ۱۱۱). پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیز جایگاه بسیار والایی برای عقل در نظر می‌گیرد و می‌فرماید: «خداوند چیزی بهتر از عقل به بندگانش نبخشیده است.» ایشان هم‌چنین، خوابِ عاقل را از شب‌بیداریِ جاهل برتر دانسته و در منزل بودن عاقل را از مسافرت جاهل به سوی حج و جهاد، والاتر در نظر گرفته است؛ علاوه بر این، هدف از ارسال پیامبران را به کمال رساندن عقل اعلام کرده است (کلینی، ۱۳۶۹، ۱: ۱۴).

موضع امام رضا علیه السلام نیز از این قاعده مستثنا نیست. ایشان «تفکر دینی» را با اهمیت‌تر از «شعائر دینی» در نظر گرفته و فرموده است: «عبادت به فراوانی نماز و روزه نیست، بلکه عبادت، تفکر در امر خدای والاست» (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۳؛ کلینی، ۱۳۶۹، ۶: ۵۵)؛ هم‌چنین از عقل به مثابه دوست انسان و از جهل به مثابه دشمن او یاد کرده است (مجلسی،

۱۳۶۳، ۷۵: ۳۳۵).

امام رضا علیه السلام فهم ایمان را در پرتو عقل ممکن دانسته و نجات و رستگاری را موقوف به استفاده صحیح از عقل کرده است: «عقل چیزی است که به وسیله آن خداوند پرستش می‌شود و به وسیله آن بهشت به دست می‌آید» (کلینی، ۱۳۶۹، ۱: ۱۱). هم‌چنین به کاربرد عقل پیش از ایمان دینی و پس از آن اذعان دارد و عقل را پیش از ایمان دینی، حجت خدا بر خلق و مبنای تشخیص مدعی دروغین از مدعی صادق معرفی کرده و پس از ایمان دینی، از آن در مستدل کردن اعتقادات دینی بهره برده است: «امروز عقل حجت بر مردمان است. عقل است که به واسطه آن، کسی را که حقیقتاً از جانب خدا سخن بگوید، می‌شناسد و تصدیقش می‌کند و آن را هم که بر خدا دروغ ببندد، می‌شناسد و تکذیبش می‌کند» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۳۳). پدر ایشان، امام موسی کاظم علیه السلام نیز عقل را حجت درونی معرفی کرده است (کلینی، ۱۳۶۹، ۱: ۱۶).

امام رضا علیه السلام عقل را وسیله رهایی از نادانی و کسب معرفت صحیح دانسته و آن را موجب شناسایی راه حق از راه باطل عنوان کرده است؛ از این رو، ایشان از علم^۱ به «حیات و نور» تعبیر کرده و آن را وسیله خروج قلب از جهل و تاریکی و ورود آن به نور و حیات معرفی کرده است. هم‌چنین علم را موجب ارتقای حیات «این جهانی» و «آن جهانی» دانسته است. در نظر ایشان، علم راه عمل را می‌نماید، طریق سعادت را مبرهن می‌سازد و شناخت خدا را ممکن می‌گرداند: «علم، قلب‌ها را از جهل بیرون می‌سازد و به آن‌ها حیات می‌بخشد و دیدگان را از تاریکی بیرون می‌آورد و به آن‌ها نور می‌دمد. علم بدن‌ها را از ضعف و ناتوانی می‌رهاند و به آن نیرو می‌بخشد. علم بنده را به جایگاه شایستگان و مجالس نیکان و درجات عالی دنیا و آخرت می‌رساند. مذاکره علمی معادل روزه‌داری است و تدریس علم، همسان نماز است. به واسطه علم، پروردگار اطاعت و شناخته می‌شود و به واسطه علم، صله رحم محقق و حلال و حرام شناخته می‌شود. علم پیشگاه عمل و عمل پیرو آن است؛ سعادت‌مندان از علم بهره می‌گیرند و شقاوت‌مندان از آن محرومند. خوشا به حال کسی که خداوند بهره علم را بر او حرام نکرده

۱. همان‌طور که می‌دانیم علم، بدون بهره‌گیری از عقل به سامان نمی‌رسد و تجلیل از علم به طور غیرمستقیم، حاوی ستایش از عقل است.

است» (عطاردی، ۱۴۰۶ق: ۷).

سازگاری عقل و ایمان معطوف به مناظرات امام رضا علیه السلام

«مناظره در لغت به معنای نگاه کردن با تأمل و اندیشه است و در اصطلاح، ناظر به گفت‌وگوی دو مدعی است که هر یک برای اثبات نظر خویش تلاش می‌کنند و شاهدی می‌آورند. مناظره به وضع تعینی، مباحثه‌ای کلامی است که هر یک از دو طرف گفت‌وگو، با ایمان به حقانیت خویش در صدد اسکات و اقناع طرف مقابل است» (رضوانی، ۱۳۹۲: ۱۴۴).

مناظره و گفت‌وگو دارای اقسامی است:

۱. **مناظره برهانی:** مناظره‌ای است که در آن مقدمات استدلال از مقدمات یقینی، یعنی اولیات، محسوسات و متواترات، باشد یا این‌که به مقدمات یقینی، از قبیل فطریات و حدسیات منتهی شود. بهترین نوع مناظره و گفت‌وگو مناظره برهانی است، زیرا مناظره‌کننده می‌تواند با بهره‌گیری از دلایل متقن و مبرهن، در جهت اثبات حق، زودتر به نتیجه برسد.
۲. **مناظره جدلی:** مناظره‌ای است که انسان می‌تواند با استفاده از مقدمات، برای دفاع از هر ادعایی که در نظر دارد، اقامه دلیل کند. مناظره مذکور بر دو نوع است: الف. جدال احسن که مقدمات جدل از مسلمات، مشهورات و مقبولات نزد طرفین است، گرچه برهانی نباشد؛ ب. جدال باطل که مقدمات جدل نه از معقولات و برهانیات و نه از مسلمات و مقبولات نزد دو طرف است.
۳. **مناظره خطابی:** مناظره‌ای است که در آن از قضایای اقناعی استفاده شود؛ به عبارت دیگر، خطابه صنعتی است علمی که به سبب آن می‌توان عموم مردم را در امری که توقع حصول تصدیق به آن است، به مقدار امکان قانع کرد.
۴. **مناظره مغالطی:** مناظره‌ای است که در آن انسان از قیاساتی که شبیه برهان است، برای محکوم کردن خصم خود استفاده کند؛ در حالی که در واقع، نمی‌توان آن را برهانی نامید، زیرا یا در شکل و صورت قیاس یا از نظر ماده قیاس اشکال دارد. در این مناظره، مغالطه‌کننده از ترفندها و تاکتیک‌هایی استفاده می‌کند تا به هر نحو ممکن، بر حریف غالب آید (مظفر، ۱۳۸۳: ۱۷۲، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۴۹، ۳۱۷؛ رضوانی، ۱۳۹۲: ۲۳-۲۶).

امام رضا (ع)^۱ در مناظرات فردی و جمعی بسیاری شرکت داشته و با اندیشمندان دینی بسیاری، از جمله یهودی‌ها، مسیحی‌ها و زرتشتی‌ها، به مناظره پرداخته است. ایشان در بحث‌های خویش بر آن نبود که به هر نحو ممکن، بر حریف غلبه پیدا کند؛ بنابراین، وارد مناظره مغالطی یا جدال باطل نمی‌شد و برای اثبات نظر خویش و ابطال نظر رقیب، از خطابه و جدال احسن بهره می‌گرفت. روش آن حضرت در مناظرات علمی، بهره‌گیری از عقل و نقل با تکیه بر مبانی پذیرفته‌شده طرف بحث بود. موضوع مناظرات ایشان مسائلی با محوریت دین بود که به تناسب موقعیت موجود و وضعیت اعتقادی و فکری طرف مناظره، به ارائه استدلال و اقامه برهان می‌پرداخت.

امام رضا (ع) هنگام بحث و مناظره ابتدا محور و محدوده بحث را روشن می‌کرد، آن‌گاه با استفاده از مبانی اعتقادی طرف بحث، از دلایل معقول و نص بهره می‌گرفت و متناسب با میزان علم و درک مخاطب، استدلال‌های خویش را تنظیم می‌کرد؛ به عبارت دیگر، امام رضا (ع) در مناظرات و استدلال‌های خویش، در گام نخست سعی می‌کرد اعتقادی خاص یا شبهه‌ای معین را برای بررسی مشخص کند و در گام دوم، نشان می‌داد که تصدیق این اعتقاد مستلزم نفی و اثبات چه اعتقادات دیگری است. سپس در گام سوم، دلایل له و علیه آن اعتقاد را بررسی کرده و دلایل خود را ارائه می‌کرد؛ به نحوی که آن دلایل، طرف بحث را قانع می‌ساخت. بنابراین

۱. در این جا مناسب به نظر می‌رسد، برای اطلاع مخاطب، به شخصیت علمی امام رضا (ع) اشاره‌ای داشته باشیم و از اخلاق علمی ایشان سخنی به میان آوریم. امام رضا (ع) به زبان‌های روز دنیا آگاه بود و بر متون دینی مختلف آن روزگار تسلط و احاطه داشت و در مناظرات خویش از آن‌ها بهره می‌گرفت. برای نمونه می‌توان به این مثال اشاره کرد که یکی از یاران امام (ع) نگران موفق نبودن ایشان در مناظره با دانشمندان سایر ادیان بود و امام (ع) را از مناظره با آن‌ها برحذر می‌داشت؛ اما امام (ع) به وی فرمود: «... هنگامی که مأمون استدلال مرا با یهودیان به مدد تورات، با مسیحیان به انجیل، با اهل زبور به زبور، با هیربدها به زبان پارسی، با رومیان به زبان رومی و با فرقه‌های مختلف به زبان خود ایشان بشنود و ببیند که چگونه دلیل آن‌ها ابطال شده و همه آنان دست از ادعای خود برداشته و دیدگاه مرا پذیرفته‌اند، در آن هنگام پشیمانی وجود او را فرا خواهد گرفت» (مجلسی، ۱۳۶۳، ۱۰: ۳۰۱). امام رضا (ع) علاوه بر برخورداری از قدرت علمی چشم‌گیر، در هنگام گفت‌وگو و بحث با دانشمندان سایر ادیان، موازین اخلاقی را نیز رعایت می‌کرد و با متانت و احترام با آنان سخن می‌گفت. بدین روی، می‌توان امام رضا (ع) را مصداق بارز این آیه قرآن به شمار آورد که می‌فرماید: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت: ۴۶).

می توان گفت ایشان با مشخص کردن محدوده بحث، یعنی با طرح اعتقاد یا شبهه‌ای خاص، روشن کردن لوازم «اعتقادی خاص»، بررسی دلایل له و علیه آن «اعتقاد خاص» و در نهایت ارائه دلیل خود، به اقناع طرف بحث می‌پرداخت.

خود امام رضا علیه السلام به نحو اجمال، روش خویش را «بستن راه استدلال رقیب و ابطان دلایل او» (مجلسی، ۱۳۶۳، ۱۰: ۳۰۱) معرفی می‌کند؛ بدین معنا که امام رضا علیه السلام بیش از آن که به دنبال اثبات نظر خود باشد، ابطال نظر مقابل را نشان می‌داد و با این کار، صحت نظر خود را آشکار می‌کرد. در واقع ایشان از راه سلب به طریق ایجاب می‌رسید و بدین منظور، از شیوه‌های مختلفی بهره می‌گرفت؛ از جمله بهره‌گیری از پاسخ نقضی، تکیه بر اصل عدم تناقض، بهره‌گیری از روش حصر عقلی و تبیین لوازم باورها و اعتقادات طرف بحث. با این حال، ایشان به محدودیت‌های موجود در عقل آگاه بود و بدان اذعان می‌کرد؛ از همین رو، ادعا نمی‌کرد که دلایلیش به طور الزام برای تمام عقلا، با هر زمینه فکری و اعتقادی، قاطع و مورد اجماع همگان است و مدعی نبود که بحث درباره حقیقت و اعتبار اعتقادات دینی، به نتیجه نهایی خود رسیده است.

تأملی معرفت‌شناسانه بر مناظرات امام رضا علیه السلام ما را به این نتیجه می‌رساند که ایشان به کارکرد عقل، پیش از ایمان دینی و پس از آن اعتماد داشت؛ لذا اعتقادات دینی را در تقابل با تعقل و تفکر تلقی نمی‌کرد و التزام به اخلاق را منافی اعتقادات دینی نمی‌شمرد. ایشان هم‌چنین «شک دینی» را منجر به رها کردن اعتقادات دینی نمی‌دانست، بلکه با اعتماد به «عقل» و «براهین عقلی»، به مستدل کردن باورهای دینی در محدوده توانایی عقل می‌پرداخت؛ از این رو، مستدل کردن اعتقادات دینی را معیار تشخیص باور درست از باور غلط به شمار می‌آورد و رأی کسانی که لازمه «ایمان آوردن» را رها کردن «قوای عقلانی» اعلام می‌کردند، نمی‌پذیرفت. با وجود این، ایشان ضمن تأیید نقش عقل در نقد یا سنجش اعتقادات دینی، محدودیت‌های آن را نیز در نظر می‌گرفت؛ از این رو، به دنبال «اثبات» باورهای دینی برای تمام «مخاطبان بالقوه» نبود و دایره آن را تا حد تأثیرگذاری بر افراد متعلق به بافت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی مشخصی محدود می‌کرد که البته این تأثیرگذاری می‌تواند برای افراد متعلق به بافت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی دیگری نیز اثرگذار باشد؛ اما نه به این معنا که به طور الزام برای تمام افراد بالقوه، اثرگذار است.

نمونه‌هایی از مناظره‌ها و استدلال‌های امام رضا (ع) در مستدل کردن باورهای دینی

۱. اشاره به محدود بودن حوزه شناخت بشر نسبت به ماورای محسوس

امام رضا (ع) قدرت شناخت بشر را در حوزه دین محدود دانسته و تمام موضوعات دینی را در خور شناخت لحاظ نکرده است؛ چنان‌که ذات خداوند را شناخت‌ناپذیر دانسته و اظهار داشته است: توصیف خداوند او را محدود می‌کند و محدود کردن او، کثرت او را به همراه می‌آورد و جایز دانستن کثرت او، ازلیتش را باطل می‌کند. البته ایشان اذعان به وجود خداوند را نه تنها ممکن شمرده است، بلکه پرستش او را امری ذاتی و فطری در نظر گرفته و اظهار کرده است که می‌توان از مخلوق به خالق راه برد و نشانه‌های خداوند را در خلقت مشاهده کرد؛ اما ایشان ذات خداوند را توصیف‌ناپذیر و راه حواس را به سوی او مسدود دانسته و دلیل آن را تفاوت بنیادی میان مخلوق (محدودشده) و خالق (محدودکننده) عنوان کرده است: «ستایش خدایی را که ستایش را به بندگانش الهام فرمود و آنان را بر سرشت خداشناسی آفرید و به واسطه آفریدگانش به هستی خویش راهنمایی نمود و با حادث بودن مخلوقاتش، بر ازلی بودنش و از طریق همانندی آن‌ها با یکدیگر بر این‌که خود او را همانندی نیست، نشانه‌هایش را گواه توانایی‌اش قرار داد؛ خدایی که ذاتش به وصف نیاید و با دیدگان دیده نشود و وهم‌ها او را در میان نگیرند. بودنش را سرآغازی و ماندنش را نهایی نیست. حواس او را در میان نگیرند و پرده‌ها او را نمی‌پوشانند. پرده میان او و آفریدگانش همان مخلوق بودن آن‌هاست، زیرا آنچه برای ذات آن‌ها ممکن است، برای او ممتنع است و آنچه ذات او از آن امتناع دارد، برای ذات مخلوقات ممکن است و نیز به دلیل فرق میان سازنده و ساخته‌شده و خداوند و بنده و محدودکننده و محدودشده است... سرآغاز دین، شناخت خداوند است و پایان شناخت او، یگانه دانستن اوست و مرتبه کامل توحید، زدودن صفات از ذات اوست، زیرا هر صفتی گواه بر آن است که مغایر با موصوف خود است و هر موصوفی بر تغایر خود با صفتش شهادت می‌دهد و هر دو گواه بر جدایی صفت و موصوف است و این جدایی درباره خدای متعالی از ازل ممتنع بوده است. از این رو هر کس خدا را بستاید، در حقیقت او را محدود کرده است و محدودکننده او، کثرت در ذات او روا داشته است و هر کس تعدد را درباره او جایز داند، ازلیت و قدمت او را باطل کرده است... و بدین‌گونه پروردگار ما ستوده می‌شود و او برتر از ستایش ستایش‌گران است» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۵۷).

امام رضا علیه السلام در بیان علت ناممکن بودن شناخت خداوند می‌فرماید: ذات چیزی را می‌توان شناخت که مخلوق باشد، حال آن‌که خداوند مخلوق نیست، بلکه خالق همه چیز است؛ در نتیجه ذات خداوند را نمی‌توان شناخت: «اصل معرفت خدا توحید است و توحید، نفی صفات از اوست. به شهادت عقول کل صفت و موصوف مخلوق است و هر مخلوقی برایش خالق است... هر چیزی که ذاتش شناخته شود، ساخته شده است» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۵).

قرآن هم به تمایز بنیادی خالق و مخلوق اشاره می‌کند. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری: ۱۱). خداوند مثل و ماندنی ندارد که به واسطه آن شناخته شود. هیچ چیز مثل و مانند او نیست؛ از این رو، عقل انسان قادر به درک ذات الهی نیست. البته امام رضا علیه السلام برای انسان، امکان معرفتی در حد ضرورت را به خداوند، آن هم از طریق ایمان، تأیید می‌کند. ایشان می‌فرماید: «... می‌توان اقرار کرد به وحدانیت خدا و این‌که معبودی جز او نیست و مانند و همتایی ندارد و او موجودی ازلی و قدیم است که وجودش ثبوت دارد و هیچ‌گاه ناپیدا نمی‌گردد. او موجودی است که هیچ چیز مثل او نیست...» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۸۳).

حضرت علی علیه السلام نیز عقل انسان را از سویی، ناتوان در رسیدن به کنه ذات الهی لحاظ کرده و از دیگر سو، معرفت در حد ضرورت به خدا را برای انسان ممکن دانسته است: «... خداوند عقل‌های آدمیان را از کنه صفات خویش آگاه نساخته، اما از معرفت ضروری هم محجوب نکرده است. او خدایی است که نشانه‌های هستی بر وجود او شهادت می‌دهند... او بسیار برتر است از گفتار آنان که وی را به آفریده‌هایش شبیه یا او را انکار می‌کنند...» (جعفری، ۱۳۷۵: ۱۶۱، خطبه ۴۹).

۲. ارائه پاسخ مبتنی بر مقدمات پذیرفته‌شده نزد طرف بحث

امام رضا علیه السلام در مناظره با جاثلیق مسیحی، از «نقل» و «تفسیر متن» به عنوان یکی از روش‌های کاربردی در مناظره بهره گرفت. در این مناظره، ایشان با ذکر مبانی باورهای خود و با در نظر گرفتن مبانی باورهای طرف بحث، استدلال‌های خویش را تنظیم کرد؛ آن‌گاه از سویی با نشان دادن تناقض در باورهای رقیب و از سوی دیگر با نشان دادن نکات نقض در آن‌ها، آن هم بر اساس متن مقدس خودشان، رقیب را به بن‌بست کشاند. هم‌چنین با استفاده از روش حصر عقلی، به ابطال دلیل رقیب پرداخت: «مأمون گفت: ای جاثلیق!... دوست دارم با علی بن موسی بن جعفر مناظره کنی... جاثلیق گفت: چگونه با شخصی مناظره کنم که دلایلش از

کتابی است که من آن کتاب را قبول ندارم و نیز به پیامبری معتقد است که من به او ایمان ندارم؟! امام رضا (علیه السلام) فرمود: ای نصرانی! اگر من از انجیلت دلیل بیاورم قبول می‌کنی؟ [به‌کارگیری مقبولات طرف بحث]... جاثلیق گفت: نظر شما درباره نبوت حضرت عیسی (علیه السلام) و کتابش چیست؟... امام فرمود: ... من به نبوت عیسی که نبوت محمد و کتابش را قبول ندارم و امتش را به آمدن او بشارت نداده است، کافرَم [تأکید بر مقبولات خود]... جاثلیق گفت: عیسی هیچ روزی را بدون روزه نبود و هیچ شبی در خواب نبود؛ دائماً در حال روزه‌داری و شب‌زنده‌داری بود. امام رضا (علیه السلام) فرمود: برای چه کسی روزه می‌گرفت و نماز می‌خواند؟ [بیان تناقض میان دو گزاره «عیسی خداست» با «عیسی روزه می‌گیرد و نماز می‌خواند»]... جاثلیق گفت: هر کس که مرده‌ها را زنده کند، کورها و خوره‌دارها را شفا دهد، او پروردگاری است که مستحق پرستش است. امام رضا (علیه السلام) فرمود: یَسْع هم کار عیسی را انجام داد؛ روی آب راه رفت، مرده‌ها را زنده کرد و کور و خوره‌دار را شفا داد، اما امتش او را پروردگار خود قرار ندادند و هیچ‌کس او را عبادت نکرد. حَزْقیل نبی نیز کار عیسی بن مریم را انجام داد. سی و پنج هزار نفر را زنده کرد... اگر شما عیسی را پروردگار خود می‌دانید، پس یسع و حزقیل را هم باید پروردگار خود بدانید، چون آن‌ها نیز کارهای عیسی را انجام می‌دادند... ابراهیم خلیل الرحمن نیز چنین کرد آن‌گاه که پرندگان را برداشت و قطعه قطعه کرد و هر جزئی را بر بلندای کوهی قرار داد؛ سپس آن‌ها را صدا زد و آن‌ها نیز به سرعت به سوی او شتافتند [نشان دادن عقیم بودن استتاج «خدا بودن عیسی» از مقدمه «زنده کردن مردگان»]. نمی‌توانی این مواردی را که برایت بیان کردم، رد کنی، چون تورات، انجیل، زبور و فرقان درباره آن سخن گفته‌اند. پس اگر هر کسی که مرده زنده می‌کند و کور و خوره‌دار را شفا می‌دهد، پروردگاری غیر از خداست، باید همه آن‌ها را پروردگار بدانی... [ابطال دلیل طرف بحث، با رجوع به شواهدی از متون خودشان و با ارائه نکات نقض]. جاثلیق جواب داد: کلام شما صحیح است و هیچ معبودی جز خدای یگانه نیست... امام رضا (علیه السلام) به جاثلیق فرمود: آیا می‌دانی که متی گفت: مسیح پسر داود، پسر ابراهیم، پسر اسحاق، پسر یعقوب، پسر یهود، پسر حضرون است و مراقبوس درباره نسبت عیسی بن مریم گفت: او کلمه خداست که خداوند او را در جسد انسانی قرار داده است؛ پس او انسان شد و لوقا گفت: عیسی بن مریم و مادرش انسان بودند، از گوشت و خون؛ پس روح القدس وارد آن‌ها شد؟... [استناد به مقبولات طرف بحث در رد خدا بودن عیسی] (مجلسی، ۱۳۶۳، ۱۰:

(۳۰۱).

پر واضح است که امام رضا علیه السلام در این مناظره، به دنبال پاسخی برای اقتناع همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها نبود، بلکه در صدد ارائه پاسخی متناسب با مقدمات پذیرفته شده نزد طرف بحث و نشان دادن تناقض در نتایج حاصل از آن مقدمات بوده است. ایشان با در نظر گرفتن فضای موجود و زمینه‌های فکری طرف بحث و میزان درک افراد حاضر، به اقتناع طرف بحث پرداخت و چه بسا اگر همین پرسش را فرد دیگری با زمینه‌های اعتقادی متفاوت مطرح می‌کرد، امام رضا علیه السلام پاسخ دیگری متناسب با آن فضا عرضه می‌کرد.

۳. ارائه پاسخ با تأکید بر لوازم منطقی باور

اشاره به لوازم منطقی باور به کمک استخراج تناقضات در گفتار و باورهای مخاطب و ایجاد حصر عقلی در ابطال دیدگاه‌های طرف بحث، یکی از روش‌های کاربردی امام رضا علیه السلام در استدلال‌هایش بود. ایشان در یکی از استدلال‌های خود می‌فرماید: «آیا نمی‌دانی موجودی ازلی و قدیم، نمی‌تواند در یک لحظه هم حادث و هم قدیم باشد؟ [تأکید بر حصر عقلی]» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۵۰).

در استدلالی دیگر، سلیمان مروزی به امام علیه السلام عرض کرد: «اراده خداوند عین ذات خداوند نیست، ولی اراده او چیزی غیر از خداوند هم نیست. امام در پاسخ فرمود: هنگامی که می‌گویی اراده خداوند عین ذات او نیست، بایستی چیزی غیر از او باشد و هنگامی که می‌گویی اراده چیزی غیر از ذات خداوند نیست، نتیجه آن می‌شود که اراده خداوند عین ذات اوست [اشاره به تناقض میان عینیت و غیریت]» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۵۳).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز با استخراج احتمالات مختلف از کلام طرف بحث و رد احتمالات باطل، رد دیدگاه آن‌ها را نتیجه می‌گرفت: «... پیامبر رو به مسیحیان کرد و فرمود: شما گفتید که خداوند قدیم با پسرش مسیح یکی شده است. منظورتان از این سخن چیست؟ آیا منظورتان این است که خداوند قدیم، برای آن‌که با این پدیدآمده، یعنی با عیسی یکی شده، حادث است؟ یا عیسی که حادث است، به خاطر وجود قدیم که همان خدا باشد، قدیم شده است؟ و یا مفهوم سخن شما از این‌که وی با خدا متحد شده، این است که وی از کرامتی برخوردار شده است که هیچ‌کس غیر از وی از چنین کرامتی برخوردار نگشته است؟ اگر منظورتان این است که قدیم، پدید آمده است که خودتان، خودتان را باطل کرده‌اید، چون قدیم محال است که

منقلب شود و پدیده گردد؛ و اگر مقصودتان این است که عیسی قدیم شده است که حرف محالی گفته‌اید، زیرا حادث محال است که قدیم گردد؛ و اگر مقصودتان از اتحاد مسیح با خدا این است که خداوند او را از بین دیگر بندگان برگزیده و ویژه خود ساخته است، پس به حادث بودن عیسی و مفهومی که به خاطر آن با خدا یکی شده است، اقرار کرده‌اید، زیرا هنگامی که عیسی حادث باشد و خداوند با وی یکی شده باشد، یعنی معنایی را آفریده که به خاطر آن، عیسی برترین خلق خداوند شده است؛ در این صورت، هم عیسی و هم آن معنا حادثند و این برخلاف سخنی است که در آغاز گفتید... [تأکید بر لوازم منطقی باور]» (مجلسی، ۱۳۶۳، ۹: ۲۵۹).

این واقعیت که امام رضا (ع) درباره قدمت و ازلیت خداوند و رابطه اراده خداوند با ذات خداوند بحث می‌کرد، دلالت بر این دارد که ایشان مخاطب را به سکوت و ایمان محض فرا نمی‌خواند و از او نمی‌خواهد که حتی درباره قدمت و ازلیت خداوند یا صفات حق تعالی، تعبد را جای‌گزین تعقل سازد، بلکه با نشان دادن تناقض در باور مخاطب و نشان دادن خلاف عقل بودن آن باور، باور صحیح را برای او روشن می‌کرد. مخاطب هم یا قانع می‌شد و دست از باور نادرست خود برمی‌داشت یا بی‌آن‌که قانع شود، سکوت پیشه می‌کرد تا در فرصتی دیگر، با جرح و تعدیل باور خود یا با استفاده از دلایل دیگر، بحث را ادامه دهد. از این رو، این طور نیست که با استدلال امام (ع)، بحث درباره - مثلاً - عینیت صفات با ذات یا زیادت صفات بر ذات، به پایان خود رسیده باشد.

۴. ارائه پاسخ به «مخاطب خاص»

امام رضا (ع) به پرسش‌های مردم، به فراخور حال آن‌ها و متن زندگی آن‌ها و باورهای پایه‌شان پاسخ می‌دادند. پاسخ امام رضا (ع) مخاطبش را قانع می‌کرد، اما این‌گونه نبود که پاسخی برای تمام مخاطبان بالقوه باشد؛ برای مثال، روزی شخصی از امام رضا (ع) پرسید: دلیل حدوث عالم چیست؟ امام رضا (ع) در پاسخ فرمود: «دلیل حدوث عالم، خود تو هستی که پیش از این نبودی، اما اکنون هستی و می‌دانی که پدیدآورنده خودت نیستی و کسی مانند تو نیز به وجود آورنده تو نیست» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۹۳). روشن است که پاسخ امام رضا (ع) برای مخاطب خاص ارائه شده است و می‌تواند مخاطبان خاص دیگری، نه به طور الزام تمام مخاطبان، را هم راضی کند.

نمونه دیگر، اشاره امام رضا علیه السلام به برهان حدوث و برهان نظم در اثبات وجود خداست. امام رضا علیه السلام حدوث انسان را نشانه وجود خداوند می‌داند و از نظم موجود در پدیده‌ها، به پدیدآور آنها پل می‌زد: «هرگاه به بدن خود نگاه می‌کنم، نیک درمی‌یابم که نمی‌توانم امور ناخوشایند را از آن دور سازم و سودمندی‌ها را به سمت آن بکشانم؛ پس می‌فهمم که این ساختار سازنده‌ای دارد و به وجود او اعتراف می‌کنم. افزون بر این که حرکت آسمان‌ها و ایجاد ابرها و حرکت باده‌ها و جریان خورشید و ماه و ستارگان و دیگر آیات عجیب و روشن را در سایه قدرت او می‌بینم و به خوبی می‌فهمم که همه این امور پدیدآور، حساب‌گر و فرمانروایی دارد» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۵۱).

همان‌طور که می‌دانیم کانت (kant) تمام براهین اثبات وجود خدا و از جمله برهان نظم را که برای او اهمیت ویژه‌ای داشت، در اثبات وجود خدا ناتوان اعلام کرد (کانت، ۱۳۹۰: ۱۹۲-۱۹۷). البته گفتار کانت بدین معنا نیست که این برهان کارآیی‌اش را به طور مطلق از دست داده است؛ همان‌طور که طرف‌داران این برهان با تقریرهایی نو از آن، هنوز آن را کارآمد تلقی می‌کنند. منتها آنچه درخور تأمل است این‌که برهان مذکور انسان‌های بسیاری را قانع می‌کند، اما به تنهایی برای تمام انسان‌ها قانع‌کننده نیست و وجود خدا را برای تمام انسان‌ها اثبات نمی‌کند.

امام رضا علیه السلام مناظره‌ای با ابوقره داشت: «ابوقره گفت: خدا کجاست؟ امام فرمود: لازمه کجا بودن، مکان داشتن است. این سؤال کسی است که شاهد است درباره کسی که غایب است و خدای تعالی غایب نیست. هیچ چیز بر او پیشی نمی‌گیرد و او در همه جا هست. او تدبیرکننده، سازنده، حافظ و نگه‌دارنده آسمان‌ها و زمین است. ابوقره گفت: مگر این چنین نیست که او بالای آسمان است نه پایین آن؟ امام فرمود: او خدایی است که در آسمان‌ها و زمین است (انعام: ۳) و او کسی است که در آسمان، خداست و در زمین، خداست (زخرف: ۸۴). او کسی است که در رحم‌ها، آن‌گونه که می‌خواست به شما شکل و صورت داد (آل عمران: ۶). او با شماست هر کجا که باشید (حدید: ۴). او کسی است که به خلقت آسمان پرداخت و آن را هفت آسمان آفرید (بقره: ۲۹). او کسی است که بر عرش قرار گرفت (فرقان: ۵۹)» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۰۵).

در مناظره مذکور، شیوه استدلال امام رضا علیه السلام درون‌دینی است و ایشان دلایل خود را برای

«مخاطب خاص» ارائه کرده است. در این مناظره، امام رضا (ع) پس از ارائه دلیل در بی‌مکان بودن خدا، شواهدی از آیات قرآن در تأیید دلیل خویش آورده است؛ از این رو، مخاطب این استدلال در متن جامعه اسلامی قرار دارد و باورمند به دین اسلام است.

نتیجه

حضور فعالانه امام رضا (ع) در مناظرات علمی و طرح استدلال بر رد یا قبول «اعتقادات دینی»، و روش ایشان در ارائه پاسخ به «مخاطب خاص»، گویای آن است که ایشان اولاً، امکان نقد و ارزیابی عقلانی اعتقادات دینی را به رسمیت شناخته است، و ثانیاً به محدودیت‌های عقل آگاه بوده و در صدد اثبات قطعی و همگانی «اعتقادات دینی» نبوده است. از این رو می‌توان گفت، امام رضا (ع) با اذعان به سازگاری عقل و ایمان و در عین حال با آگاهی از محدودیت عقل و با در نظر گرفتن زمینه‌های فکری و اعتقادی مخاطب خود، به اقامه برهان می‌پرداخت.

در واقع ناظر به برخی نمونه‌ها، «اثبات» امام رضا (ع) برای «مخاطب خاص» بود؛ یعنی استدلال‌های امام رضا (ع) موضوعی را برای فرد یا افرادی اثبات می‌کرد؛ بدون این‌که این امر به معنای افتاح همه عقل‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها باشد. به بیان دیگر، امام رضا (ع) برخی از باورهای طرف بحث را مبنای یک برهان قرار می‌داد، به نحوی که موضوعی را به طور قاطع برای آن شخص اثبات می‌کرد؛ اما همان برهان برای فردی با باورهای متفاوت یا برای کسی که صحت مقدمات آن برهان برای او روشن نشده بود، نمی‌توانست اثبات‌کننده باشد. البته این برهان‌ها برای مخاطبانی که آن مقدمات را صحیح می‌دانند یا همان باورها را دارند، هم‌چنان می‌تواند کارآمد باشد؛ اما این بدین معنا نیست که برای تمام مخاطبان بالقوه قانع‌کننده است.

با این حال، این مسئله که استدلال‌ات دینی قادر به «اثبات» اعتقادات دینی برای همگان نیستند، موجب نشد که امام رضا (ع) براهین مؤید اعتقادات دینی را بی‌حاصل بداند و ارزیابی ایمان را به وسیله معیارهای عقلانی، حاکی از فقدان ایمان راستین در نظر بگیرد و لذا ایمان آوردن را منوط به تعطیلی قوای عقلانی کند، بلکه ایشان بی‌آن‌که «براهین عقلی» را منافی «ایمان» به خداوند لحاظ کند، دایره اثبات را تا حد اثبات برای همه عقل‌ها، در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها نیز گسترده نکرد؛ از این رو، به دنبال اثبات «صدق اعتقاد»، تا جایی که جمیع عقل‌ها قانع شوند، نبود. هم‌چنین «معتقد شدن» را موکول به برآورده کردن معیارهای سخت‌گیرانه

اثبات نکرد و به دنبال «اثبات» اعتقادات دینی برای تمام عقلای بالقوه نبود، بلکه به نقش عقل در نقد یا سنجش نقادانه اعتقادات دینی اذعان داشت و با آگاهی از محدودیت عقل، در صدد «اثبات اعتقادات دینی» در بافت تاریخی، اجتماعی و فرهنگی زمان خود و متناسب با زمینه‌های فکری و اعتقادی مخاطب خود برآمد؛ از این رو، می‌توان به قرابت رویکرد امام رضا علیه السلام با عقلانیت انتقادی و فاصله آن از ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی حداکثری رأی داد.

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۸۸)، ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای، قم، نشتا.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، اسلامی.
۲. _____، (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان.
۳. اکبری، رضا، (۱۳۸۴)، ایمان‌گرایی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. ایلخانی، محمد، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. پترسون، مایکل، (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. پلنتینگا، الوین و نیکولاس ولترستورف، (۱۳۸۱)، عقل و ایمان، ترجمه: بهناز صفری، قم، اشراق.
۷. رضوانی، ع، (۱۳۹۲)، آداب گفتگو و مناظره از دیدگاه قرآن و روایات، قم، دلیل ما.
۸. سید رضی، محمدبن حسین، (۱۳۷۵)، نهج البلاغه، ترجمه: محمدتقی جعفری، تهران، فرهنگ اسلامی.
۹. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، مشهد، مرتضی.
۱۰. عطاردی، عزیزالله، (۱۴۰۶ق)، مسند الامام رضا علیه السلام، مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۱. کانت، ایمانوئل، (۱۳۹۰)، تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه: غلامعلی حدادعادل، تهران، دانشگاهی.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۹)، الکافی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۱۳. کیرکگور، سورن، (۱۳۹۲)، ترس و لرز، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
۱۴. گیسلر، نورمن، (۱۳۸۴)، فلسفه دین، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.
۱۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۳)، بحارالأنوار، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۶. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۳)، منطقی، ترجمه: علی شیروانی، قم، دار العلم.