

# صناعات خمس ارسطویی و روش های دعوت قرآنی\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۹ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۲/۰۶

سید محمد حاکم\*\*

## چکیده

برهان، خطابه و جدل سه تا از صناعات پنج گانه ارسطویی است. ارسطو و منطق دانان مسلمان به دقت و تفصیل آنها را از لحاظ ماده و صورت و هدف و نتیجه بیان نموده اند. روش های دعوت قرآنی در سوره نحل به ترتیب چنین آمده است: حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن. معنای این سه کلمه هم با تحقیق در عرف قرآن آشکار است. برخی منطق دانان و بعضی از مفسران مسلمان سه روش یاد شده را با سه فن ارسطویی منطبق دانسته اند. عده ای این روش ها و آن سه فن را کاملاً یکی محسوب کرده اند و بعضی - خصوصاً با نظر به قید حسنه بودن موعظه و احسن بودن جدل - به انطباق جزئی قایل شده اند. در این مقاله دیدگاه منطق دانان و مفسران یاد شده بعد از گزارش مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفته اند و حاصل این سنجش و ارزیابی چنین است که حکمت مبتنی بر برهان است؛ یعنی سخن حق مطابق با واقع است، ولی نه اینکه هر سخن حق مطابق با واقعیت حکمت است و جدال احسن با جدل ارسطویی انطباق جزئی دارد و موعظه حسنه را با خطابه هیچ نسبتی نیست.

**واژگان کلیدی:** برهان، خطابه، جدل، حکمت، موعظه حسنه.

\* این مقاله با حمایت مالی دانشگاه بین المللی امام خمینی علیه السلام تالیف شده است.

\*\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین. hakak@hum.ikiu.ac.ir

## مقدمه

منطق معیار اندیشیدن است. اندیشیدن کار عقل است و این معیار چیزی جز طرز کار عقل نیست؛ به بیان دیگر منطق چیزی نیست که بر عقل تحمیل شود؛ بلکه نحوه عمل خود عقل است که *ارسطو* فیلسوف یونانی آن را کشف کرده و این از بزرگ‌ترین و ارزشمندترین کشفیات در تاریخ بشر است. آن‌گاه که ما استدلال می‌کنیم - عمل دیگر عقل تعریف کردن است که سخن ما در این مقاله درباره آن نیست - یعنی آن‌گاه که دو مقدمه می‌چینیم تا به نتیجه‌ای برسیم، این استدلال اولاً بر اساس معیار و قاعده و قانونی است که همان نحوه عمل عقل است؛ ثانیاً خود دو مقدمه محتوایی دارند شامل ریاضی، فلسفی، تاریخی، علمی و... . اولی را صورت استدلال و دومی را ماده آن می‌گویند. روشن است که قواعد منطقی همه صورت استدلال‌اند و محتوا ربطی به منطق ندارد؛ به عبارت دیگر منطق قالبی است که ما در آن ماده ریاضی، فلسفی، تاریخی، علمی و... می‌ریزیم. از این سخن آشکار می‌شود که ما در همه دانش‌ها حتی در گفت‌وگوهای عادی خودمان به منطق نیازمندیم؛ زیرا در همه آنها استدلالی می‌کنیم تا به نتیجه‌ای برسیم. محتوای سخن ما هر چه باشد، آنچه سخن ما را به نتیجه سوق می‌دهد، قواعد علم منطق است.

با این حال منطق یکسره بی‌ارتباط با ماده استدلال نیست؛ بلکه به کلیاتی درباره آن می‌پردازد؛ همچنان‌که خود *ارسطو* نیز همین کار را کرده است. از جمله کلیاتی که درباره ماده استدلال است اینکه ماده استدلال یا یقینی است یا غیریقینی و هر کدام از آنها نیز به اقسامی تقسیم می‌شوند؛ مثلاً هر کدام از آنها یا بی‌نیاز از دلیل‌اند یا نیازمند دلیل. مواد بی‌نیاز از دلیل را مبادی استدلال - یا از آنجاکه قیاس مهم‌ترین استدلال است - مبادی قیاس می‌گویند. مبادی قیاس از بحث‌های اساسی درباره ماده قیاس است.

در هر حال *ارسطو* مبادی یقینی قیاس را شش قسم و مبادی غیریقینی آن را هفت قسم دانسته و مجموعاً به سیزده قسم مبادی قیاس قایل شده است. بر اساس آنکه قیاس

از چه مبادی یا موادی تشکیل شده باشد، پنج نوع قیاس به وجود می‌آید که عبارت‌اند از: برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر.

قیاس از لحاظ هدف نیز به همین پنج بخش تقسیم می‌شود. هدف برهان کشف حقیقت است. هدف جدل اسکات خصم و وادار نمودن او به تسلیم است. مقصود از خطابه قانع ساختن مخاطب به انجام یا ترک عملی است. تشکیل قیاس مغالطی برای به غلط انداختن مخاطب است و هدف از شعر ایجاد انفعال از رهگذر تخیل است. ملکه نفسانی تشکیل این قیاس‌ها و استفاده به موقع از آنها را صنعت و مجموع آنها را صناعات خمس می‌گویند؛ به سخن دیگر کسی مثلاً دارای صنعت یا فن برهان است که به آسانی بتواند قیاس برهانی تشکیل دهد و به موقع از آن استفاده نماید و این امر ملکه نفس او شده باشد. از این پنج صنعت یا قیاس آنچه در این مقاله مورد نظر است، برهان، خطابه و جدل است.

## ۱. برهان

برهان قیاسی است تشکیل شده از یقینات؛ بنابراین نتیجه آن نیز یقینی است؛ چراکه صورت آن (قیاس) نیز افاده یقین می‌کند. حاصل این قیاس نیز کشف حقیقت و رهنمون شدن به واقعیتی از واقعیات عالم است. یادآوری این نکته در اینجا مناسب است که درست نقطه مقابل برهان، مغالطه است که برهان‌نماست. همان‌طور که گاهی شیئی طلا و نقره نیست، ولی به ظاهر چون آنهاست (Aristotle, 1971a, p.227) و غرض از آن، گمراه ساختن طرف مقابل است، برهان اشرف انواع قیاس و مغالطه اخس آنهاست. سه قیاس دیگر، یعنی جدل، خطابه و شعر بین این دوست و از هر یک غرضی معقول حاصل می‌شود؛ البته اگر فراگیری صنعت مغالطه برای شناخت انواع مغالطات و پاسخ دادن به فرد مغالط و صیانت خود از درافتادن به غلط باشد، اهمیت آن کمتر از برهان نخواهد بود.

## ۲. خطابه

خطابه فنی است که با آن می‌توان مردم را به تصدیق امری قانع کرد؛ به بیان دیگر خطابه صناعت اقامه قیاس اقناعی است؛ همچنان‌که برهان موجب تصدیق جزمی است: تصدیق جزمی حقی که حق بودن آن لحاظ هم شده است. قید اخیر، یعنی لحاظ شدن حق بودن تصدیق در بحث جدل روشن خواهد شد.

نیاز به خطابه از آن روست که با بیشتر مردم - به علت ضعف قوه عقل و کمی علم و غلبه عواطف و احساسات بر دل‌های آنان - نمی‌توان با زبان برهان سخن گفت. آنچه در مواجهه با اکثر مردم مورد نظر است، قانع ساختن آنهاست؛ یعنی ایجاد ظن غالب در آنان همراه با اعتقاد به امکان خلاف آن؛ امکانی که چندان تأثیری ندارد. با این بیان فایده خطابه در حیات بشر آشکار می‌گردد؛ چه، اکثر افراد بشر کسانی هستند که با آنان به زبان برهان نمی‌توان سخن گفت و بر آنان عاطفه و احساس حاکم است. البته فایده خطابه در صورتی است که از آن برای مقاصد ناروا استفاده نشود؛ به دیگر سخن خطابه همچون سلامت و ثروت و قدرت یک توانایی در انسان است که هم ممکن است از آنها استفاده درستی شود و هم با کاربرد ناروای آنها موجب بزرگ‌ترین زیان‌ها گردد (Aristotle, 1971b, p.594).

### ۱-۲. ماده خطابه

از آنچه گفتیم، پیداست که ماده خطابه یقینیات نیست؛ بلکه مقبولات، مظنونات و مشهورات ظاهری است. مقبولات قضایایی هستند که به صرف تقلید از اشخاص قابل اعتماد همچون پیامبران، امامان، حکما، دانشمندان و شعرا اخذ شده‌اند. مثل‌ها هم که گوینده مشخصی ندارند و حکمت عامه محسوب می‌شوند، از جمله مقبولات‌اند. یادآوری می‌گردد که منشأ مقبولات تقلید است، خواه مطابق واقع باشد و خواه نباشد. مظنونات قضایایی هستند که اعتقاد به آنها جزمی نیست؛ بلکه احتمال صحت طرف مقابل آنها هم وجود دارد؛ متهمی احتمال صدق آنها بیش از احتمال کذب‌شان است.

مشهورات به قضایایی گفته می‌شود که سبب قبول آنها صرف شهرت آنها در میان مردم - همه یا اکثر یا گروهی خاص - است. می‌دانیم که قضایای بدیهی - همچون اولیات - نیز در بین مردم شهرت دارند؛ اما اینها را نمی‌توان از جمله مشهورات به حساب آورد؛ چون سبب شهرت آنها و قبول آنها حق‌بودنشان است. حاصل آنکه سبب قبول قضیه مشهور در این مقام صرف شهرت آن است.

این مشهورات را منطق‌دانان به جهات مختلف به بخش‌هایی تقسیم نموده‌اند؛ از جمله به لحاظ کیفیت شهرت، آنها را به سه قسم مشهور حقیقی، مشهور ظاهری و شبیه به مشهور تقسیم کرده‌اند. «چون اسباب شهرت مختلف است، شهرت مختلف باشد به کیف و کم و اعتبار. اول اقتضای قسمت مشهورات کند به مشهور حقیقی و ظاهر و شبیه به مشهور» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۶).

مشهور ظاهری آن است که در نظر اول مشهور است؛ اما با تأمل در آن، شهرتش از میان می‌رود؛ مانند «برادرت را یاری کن، خواه ظالم باشد خواه مظلوم». آنچه شهرتش حقیقی است و این مشهور ظاهری از روی آن ساخته شده و مقابل آن است، این است که «ظالم را یاری مکن، هرچند برادرت باشد». اما چون در خطابه قانع‌ساختن مخاطب مقصود است و او در مشهور ظاهری یا حقیقی بودن جمله تفحص نمی‌کند، همین جمله مشهور ظاهری تأثیر خود را بر مخاطب می‌گذارد و مقصود خطیب حاصل می‌گردد.

## ۲-۲. صورت خطابه

در خطابه چون هدف اقناع مخاطب است نه کشف حقیقت، علاوه بر قیاس از تمثیل و استقرا هم استفاده می‌شود؛ چون برای اقناع ایجاد تصدیق غیرجزمی کافی است و این امر با تمثیل و استقرا هم حاصل می‌شود؛ حتی ضرورتی برای رعایت شرایط انتاج وجود ندارد؛ مثلاً می‌توان از تمثیلی استفاده کرد که جامع نیست یا استقرایی که در آن جزئیات محدودی استقرا شده باشد نه جزئیات کثیر؛ آنچه در خطابه مهم است و مقصود خطیب است، صرفاً اقناع است.

### ۳. جدل

جدل به عنوان یکی دیگر از قیاس‌های پنج‌گانه ارسطویی در باب صناعات خمس، قیاسی است تألیف‌شده از مسلمات به منظور ابطال عقیده طرف مقابل و در نتیجه الزام و اسکات او یا مؤلف از مشهورات حقیقی به قصد رفع الزام از عقیده خود و در نتیجه دفاع از آن. از این تعریف به دست می‌آید که جدل همواره بین دو شخص واقع می‌شود که در این صورت معنای مصدری (مجادله) دارد. یکی از این دو شخص ملتزم به عقیده‌ای است و سعی در حفظ آن دارد و دیگری مخالف آن عقیده است و می‌خواهد با الزام صاحب آن عقیده به تناقض‌گویی، آن عقیده را ابطال کند. جدل علاوه بر مجادله به معنای خود قیاسی که هر یک از دو طرف اقامه می‌کنند نیز هست.

از جمله اصطلاحات باب جدل مجیب است که حافظ یک عقیده است و وضع که عقیده اوست و سائل که سعی در ابطال عقیده مجیب دارد. مجیب را حافظ‌الوضع و سائل را ناقض‌الوضع می‌خوانند.

#### ۱-۳. ماده جدل

ماده جدل - چنان‌که گفتیم - مسلمات و مشهورات حقیقی است. مسلمات قضایایی هستند که طرف بحث آنها را درست می‌داند و شما نیز به منظور ابطال عقیده او آنها را می‌پذیرید، خواه آن قضایا در نظر شما صادق باشند یا کاذب و یا مشکوک. مشهورات را قبلاً تعریف کردیم. مشهور حقیقی مشهوری است که بعد از تأمل، شهرتش زایل نمی‌شود، بر خلاف مشهور ظاهری و همین‌طور بر خلاف شبیه به مشهور که اصلاً شهرتی ندارد. برای مشهور حقیقی، منطق‌دانان قضایایی همچون «عدل خوب است» و «ظلم بد است» را مثال زده‌اند.

#### ۲-۳. صورت جدل

در تعریف جدل فقط از صورت قیاسی نام بردیم و طبعاً مقصود قیاس منتج بود؛ اما

از آنجاکه هدف از جدل - بر خلاف برهان - کشف حقیقت نیست، بلکه ابطال عقیده طرف مقابل و اسکات اوست، از هر صورتی که مشهور به منتج بودن باشد هم می‌توان استفاده نمود، نظیر استقرا و بعضی قیاس‌های عقیم (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۶) و حتی تمثیل که نزد بسیاری از مردم مشهور به منتج بودن است (مظفر، ۱۹۸۰، ص ۳۳۴).

### ۳-۳. چند نکته

الف) آنچه در جدل اصل است، این است که مجیب به تناقض‌گویی نیفتد؛ یعنی چیزی نگوید در تناقض یا تضاد با آنچه خود آن را مسلم گرفته است (Aristotle, 1971a, p.143) که این حالت نقطه شکست او و انتهای مجادله است؛ همچنان‌که سائل هم اگر نتواند مجیب یا حافظ وضع را به تناقض‌گویی بکشاند، در واقع پیروز نشده و عقب‌نشینی کرده است.

ب) با توجه به نکته فوق آنچه در جدل مورد نظر است، صرفاً غلبه است. هر کدام از مجیب و سائل سعی در شکست دادن یکدیگر دارند: سائل با اسکات مجیب و مجیب با دفاع از عقیده خود و به عقب‌نشینی وادار نمودن سائل. «در قیاس جدلی احقاق حق و اثبات واقع منظور نیست» (شهابی، ۱۳۶۰، ص ۲۷۸). بنابراین جدل با مناظره و مباحثه که بین دو طرف برای کشف حقیقت صورت می‌گیرد و هیچ‌کدام قصد غلبه بر دیگری ندارد، متفاوت است؛ همین‌طور با محاوره «چه محاورات مثلاً میان دو مستفید بود که از انضمام مقتضای حدس هر دو با یکدیگر اقتباس علمی میسر شود، تا هر یک به اعتباری جزو معلمی باشند و به اعتباری متعلمی تمام» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۹)؛ به همین دلیل در اینها دو طرف از یقینات استفاده می‌کنند و به اصطلاح قیاس‌های برهانی به کار می‌برند؛ ولی در جدل یک طرف از مشهورات استفاده می‌کند و طرف دیگر از مسلمات طرف مقابل.

ج) ارسطو رساله خود را در باب جدل مواضع (طویقا) نامیده است. مواضع جمع موضع به معنای اصل یا قاعده کلی است که قضایای مشهور از آن متفرع می‌شوند. بر

همین اساس او در آغاز رساله می‌گوید: هدف ما در این رساله یافتن روشی است که به وسیله آن بتوانیم بر پایه مشهورات درباره هر مسئله‌ای که به ما عرضه می‌شود، استدلال کنیم و از تناقض‌گویی بپرهیزیم (Aristotle, 1971a, p.143). اما این رساله در زبان عربی به جدل ترجمه شده است؛ چون در آن منازعه وجود دارد؛ یعنی به روش منازعه صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۹). اهمیت این نکته در ادامه بحث روشن خواهد شد.

د) در جدل مجیب همواره از مشهورات استفاده می‌کند و سائل از مسلمات مجیب؛ بنابراین عدول از این اصل جدل را از معنای خود خارج می‌سازد. /رسطو تصریح می‌کند که استدلال دیالکتیکی (گفت‌وگویی یا مجادله‌ای) بر پایه مشهورات، یعنی قضایای پذیرفته‌شده توسط همگان است یا بیشتر آنها یا فرزندان آنها، نه قضایایی که بالذات درست‌اند (یقینیات) (Aristotle, 1971a, p.143). به این ترتیب جدل به معنای لغوی آن که گفت‌وگو برای غلبه‌کردن است و در آن از برهان هم استفاده می‌شود، غیر از جدل اصطلاحی در باب صناعات خمس است.

ه) فایده جدل تواناساختن فرد در گفت‌وگوست: برای مجیب در دفاع از عقیده خود و برای سائل در ابطال عقیده مجیب. روشن است که فایده دیگری هم از این رهگذر برای طرفین حاصل می‌شود و آن ورزش ذهن است. از نظر فایده باید گفت که جدل فروتر از صناعات دیگر است.

#### ۴. روش‌های دعوت قرآنی

خداوند در قرآن کریم به رسول خود- و ضمناً مؤمنان- سه روش (حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن) را برای دعوت به راه حق، یعنی دین اسلام سفارش کرده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵).



## ۵. تطبیق

بعضی از منطقدانان و برخی از مفسران مسلمان این سه روش دعوت را به ترتیب همان سه فن برهان و خطابه و جدل دانسته‌اند؛ البته با لحاظ نمودن حسن بودن موعظه و احسن بودن جدل.

### ۵-۱. منطقدانان

ابن سینا می‌گوید: «و قد نطق الكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه الذى هو تنزيل العزيز الحكيم بمثله، فقال "ادع الى سبيل ربك" اى الديانه الحقه "بالحكمه" اى بالبرهان، و ذلك لمن يحتمله "و الموعظه الحسنه" اى الخطابه، و ذلك لمن يقصر عنه "و جادلهم بالتي هي احسن" اى بالمشهورات المحموده: و كتابى كه باطل از پیش و پس آن بدان راه نمی‌یابد، یعنی همان‌که نازل شده از جانب خدای عزیز حکیم است، نظیر آن را سه فن برهان، خطابه و جدل می‌گوید، بدین ترتیب "بخوان به طریق ربّ"، یعنی دیانت حق "با حکمت"، یعنی برهان و این در مورد کسی است که قدرت ادراک آن را دارد "و موعظه حسنه"، یعنی خطابه که در خصوص کسی است که از ادراک برهان ناتوان است "و مجادله کن با آنان به روش احسن"، یعنی توسط مشهورات محموده» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۶).

خواجه نصیر در مقاله هشتم اساس الاقتباس که درباره خطابه است، پس از مقایسه مختصر برهان، خطابه و جدل از لحاظ ماده و افاده تصدیق و تقدیم خطابه بر جدل می‌نویسد: «و اشارت نصّ تنزيل آنجا که فرموده است عزّ من قایل "ادع الى سبيل [...]» موافق این ترتیب است» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۸۵).

قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: «و المنطق يصلح لابناء الملوك [...] ليعرفوا الصناعات الخمس و يقدروا على مخاطبه كل صنف من الناس بما يليق بحالهم، على ما قال تعالى "ادع الى سبيل [...]» فالحكمه لمن يطبق البرهان و الموعظه الحسنه لمن لا يطيقه و الجدل للمقاومه لمن ينتصب للمعانده» (الشیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۹).

حاصل عبارت او این است که شاهزادگان باید صناعات پنج‌گانه را بیاموزند تا بتوانند با هر گروه از مردم چگونه سخن گویند؛ چنان‌که خداوند تعالی می‌فرماید «بخوان به راه ریت [...]». حکمت برای کسی است که توانایی فهم برهان را دارد و موعظه حسنه برای کسی است که توانایی آن را ندارد و جدل برای مقاومت در برابر معاند است.

حاجی سبزواری در انتهای بحث صناعت شعر در شرح منظومه می‌گوید: «کتاب خدا فقط متعرض سه فن برهان و خطابه و جدل شده است» و به آیه مورد بحث استشهاد می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۴۴) و چنان‌که واضح است، سخن او نیز صریح در تطبیق سه روش حکمت، موعظه حسنه و جدل احسن بر صناعات‌های سه‌گانه برهان، خطابه و جدل است.

محمود شهابی می‌نویسد: «در قرآن مجید در موردی به‌طور تصریح در آیه ۶۹ از سوره یس آمده است: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ» و در مورد دیگر که مساق آن تعلیم طرق دعوت مردم است، به پیغمبر (از باب اکتفا به سه طریق برهان، خطابه و مجادله حسنه) به‌طور تلویح عدم اعتنا به شأن شعر گوشزد شده است؛ آنجا که در آیه ۱۲۵ از سوره النحل فرموده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (شهابی، ۱۳۶۰، ص ۳۶۷).

همو در توضیح جدل می‌گوید که ماده آن مشهورات و مسلمات است: «پس آنچه را عموم مردم بدان معترف باشند یا اینکه خصوص طرف، آن را قبول و مسلم داشته باشد (خواه در واقع حق باشد یا باطل) ماده قیاس جدلی از آنها مؤلف و حاصل می‌شود. نهایت از امر در مورد اول (عموم اعتراف) جدل، به طریق «احسن» و در مورد دوم (تسلیم طرف) به طریق «غیر احسن» است» (همان، ص ۲۷۶).

## ۲-۵. مفسران

فخر رازی می‌گوید: دعوت به مذهب باید مبنی بر حجت باشد و مقصود از ذکر حجت

یا اثبات آن مذهب در قلوب مستمعین است یا الزام خصم و حجت قسم اول خود دو قسم است: اول حجتی است که حقیقی و یقینی است و نقیض آن باطل است که همان حکمت است، یا حجتی است مفید ظن و اقناع که مبنی بر امارات ظنی و دلایل اقتناعی است و موعظه حسنه نامیده می‌شود و اما حجتی که مقصود از آن الزام خصم است، جدل خوانده می‌شود. او جدل را هم دو قسم می‌داند: اول جدلی که مرکب از مقدمات مسلم نزد جمهور مردم یا مقدمات مسلم نزد قایل است، چنین جدلی جدل احسن نام دارد. دوم جدلی که مرکب از مقدمات باطل فاسد است که قصد قایل آن ترویج آنها در میان مستمعین از روی سفاهت و حيله‌گری است. بدیهی است چنین جدلی شایسته اهل فضل نیست؛ ولی در هر حال، او جدل را به همان معنای ارسطویی آن گرفته است؛ یعنی قیاس مرکب از مشهورات و مسلمات، خواه حق و خواه باطل (رازی، ۱۴۲۵، ج ۲۰، ص ۱۱۱).

در تفسیر روح المعانی آمده است که مراد از حکمت سخن محکم، حجت قطعی و از میان برنده شبهه، مقصود از موعظه حسنه، خطابات قانع‌کننده و پندهای نافع و معنای جدل احسن هم مناظره همراه با مدارا و نرمی با معاندین با استفاده از مقدمات مشهور است. وی در ادامه هم می‌گوید: ارباب معقول با استدلال به این آیه گفته‌اند که از میان صناعات خمس فقط برهان، خطابه و جدل معتبر است (آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۲۵۴).

در تفسیر المیزان در ذیل آیه مورد بحث، ابتدا اشاره‌ای به معنای حکمت و موعظه و جدل شده است؛ بدین بیان که حکمت حجتی است که نتیجه آن سخن حق‌عاری از شک، سستی و ابهام است و موعظه بیانی است که نفس به موجب آن نرم می‌شود و قلب رقت پیدا می‌کند و جدل هم حجتی است برای برگرداندن خصم از نظری که بر آن اصرار می‌ورزد و درباره آن با دیگران منازعه می‌کند، بدون آنکه در آن (جدل) ظهور حق مراد باشد، با استفاده از مسلمات نزد مردم یا مسلمات نزد خود آن فرد. آن‌گاه آمده است که آنچه خداوند از حکمت و موعظه و جدل ذکر نموده است، به ترتیب با سه اصطلاح منطقی برهان، خطابه و جدل منطبق است، جز آنکه موعظه به حسنه و جدل

به احسن مقید شده است.

علامه طباطبایی زیبایی موعظه را به این می‌داند که واعظ خود بدانچه می‌گوید، عامل باشد و هم خلق حسن را هنگام موعظه به کار گیرد و جدال احسن را هم جدالی تعریف می‌کند که در آن از مقدمات مسلم کاذب استفاده نشود و مجادل از تهییج خصم به رد و عناد و مکابره و لجاج خودداری کند و از سبّ و شتم و هر جهالت دیگری اجتناب ورزد؛ چه، در آن صورت همراه با احیای حق باطل را هم احیا نموده و احیای باطل هم چیزی جز اماته حق نیست. با این ترتیب نیاز جدال به حسن بیش از نیاز موعظه است؛ از همین روی خداوند موعظه حسنه را مجاز دانسته است، ولی جدال را جز در صورت احسن آن اجازه نداده است. در هر حال از نظر صاحب المیزان ملاک در به‌کارگیری هر سه طریق حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن ظهور حق است. جالب توجه است که علامه طباطبایی در آخر می‌گوید افحام و الزام اگرچه غایت قیاس جدلی است، غایت دائمی نیست و خصوصاً در امور عملی و علوم غیریقینی نظیر فقه و اصول و اخلاق و متون ادبی بسیار پیش می‌آید که قیاس از مقدمات مقبوله یا مسلمه تألیف می‌شود که مقصود از آن الزام و افحام نیست (الطباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۳۷۱ - ۳۷۴).

صاحب المیزان در موضعی دیگر از تفسیرش می‌گوید: «خود قرآن این صناعات منطقی از برهان، جدل و موعظه را به کار می‌گیرد و امتی را که هدایت می‌کند، به تبعیت از خود فرا می‌خواند؛ یعنی در خصوص واقعیات خارج از حوزه عمل برهان را به کار برند و در غیر آن به مسلمات استدلال کنند» (همان، ج ۵، ص ۲۷۲).

در کتاب تفسیر موضوعی قرآن کریم می‌خوانیم رسول اکرم ﷺ طبق فرمان الهی گاهی با حکمت (برهان) و زمانی با موعظت (خطابه) و گاهی هم با جدال احسن محاوره و احتجاج می‌کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۷۰). در همان کتاب درباره فرق بین جدال احسن و برهان آمده است: «اگر مقدمات برهان از جنبه حق و معقول بودن مورد استفاده قرار بگیرد، آن استدلال برهان نام دارد و اگر از جنبه حق و مقبول و مسلم بودن مورد استشهاد قرار گیرد، جدال احسن است» (همان). چنان‌که آشکار است،

نویسنده کتاب حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن را با برهان، خطابه و جدل ارسطویی یکی گرفته و در نهایت جدل قرآنی را که جدل احسن است، از مقدمات حق و مقبول و مسلم نزد طرف مقابل دانسته است، نه مقدمات صرفاً مسلم نزد او یا مقدمات مشهور که معنای این سخن آن است که جدل احسن در واقع همان برهان است. نویسنده محترم در این باره از جمله به سخن امام صادق علیه السلام به نقل از تفسیر برهان استناد می‌کند. در تفسیر مذکور از امام صادق علیه السلام نقل شده است که خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را از مطلق جدل نهی نکرده، بلکه از جدل غیر احسن نهی نموده است. آن‌گاه از کلام امام علیه السلام پیداست که او از قضایای حق مورد قبول طرف مقابل استفاده کرده است، بدون آنکه این استفاده (استفاده از مسلمات خصم) شرط ضروری در همه جدل‌ها باشد؛ یعنی چنین شرطی از استدلال امام علیه السلام بر نمی‌آید (البحرانی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۴۹۳). استاد جوادی آملی نظیر همین مطالب را درباره راه‌های دعوت قرآنی به اختصار در کتاب تبیین براهین اثبات خدا آورده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۶).

## ۶. سنجش

در این بخش از مقاله می‌خواهیم آنچه را که در بخش پنج آمده است، ارزیابی کنیم؛ یعنی بینیم مقایسه و تطبیقی که منطقی‌دانان و مفسران یادشده بین صناعات برهان، خطابه و جدل ارسطویی و روش‌های دعوت قرآنی انجام داده‌اند تا چه اندازه درست یا نادرست است:

۶-۱. از مجموع کاربردهای کلمه حکمت در قرآن بر می‌آید که این واژه به معنای دانش محکم مفید (در سعادت) انسان است؛ البته دانشی است که منجر به عمل می‌شود؛ بدین معنا که صاحب حکمت - اگر واقعاً صاحب حکمت باشد - علمش به عمل منتهی می‌گردد. این کلمه خصوصاً در صیغه حکیم به معنای کسی است که فعلش محکم و متقن است؛ مثلاً در سوره اسراء، بعد از آنکه در آیات ۲۲-۳۸ یک سلسله دستورات عقیدتی و اخلاقی آمده است، در آیه ۳۹ می‌خوانیم: «ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ

رُبِكَ مِنَ الْحِكْمَةِ». آن دستورات، اولشان نهی از شرک است و بعد یک سلسله دستورات اخلاقی بدین قرار: احسان به والدین، دادن حق خویشاوند و مسکین و درراه-مانده همراه با نهی از تبذیر، نکشتن فرزندان به خاطر ترس از فقر، نهی از زنا و قتل نفس، نهی از نزدیکی به مال یتیم و کم فروشی و نهی از پیروی از چیزی که بدان علم نداریم و نهی از تکبر و سرمستی. بعد از ذکر این دستورات و بعد از بیان آنکه اینها همه حکمت است، دوباره در همان آیه ۳۹ نهی از شرک آمده است.

نمونه دیگر در سوره بقره است که بعد از بیان یک سلسله دستورات که موجب صلاح دنیا و آخرت انسانند، خداوند می فرماید: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره: ۲۶۹) که بدان معناست که دستوراتی که پیش از آن آمده، همه مصادیق حکمت‌اند.

یا در سوره لقمان آیه ۱۲ که می فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ»، باز در همین آیه و آیات بعد، اموری چون شکر خدا و سفارش به والدین و اقامه نماز و امر به معروف و نهی از منکر و صبر بر مصیبت و عقیده به روز جزا ذکر شده است.

از این آیات و آیات دیگری که کلمه حکمت در آنها آمده است، روشن می شود که حکمت که دانش محکم و متقن است، مشتمل بر عقیده به مبدأ و معاد و دستورات عملی است که موجب سعادت آدمی در دنیا و آخرت است و کلمه حکیم هم که در قرآن فراوان آمده، در اکثر قریب به اتفاق موارد اسمی است از نام‌های خداوند و بعد از ذکر دستوری حکیمانه از خدا یا آیاتی از صنع او و در مقام تعلیل آنها آمده است و بدان معناست که خدا فاعلی است که فعلش محکم و متقن است که لازمه اش آن است که مبتنی بر دانشی است محکم و متقن. در بعضی آیات هم حکیم صفت قرآن محسوب شده که به معنای کتاب مشتمل بر حکمت است یا صفت کار به حساب آمده است: «فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» (دخان: ۴).

در قرآن در بحث از حکمت اشاره‌ای به برهان نشده است؛ ولی مسلم است که دانش محکم یعنی دانش مطابق واقع، مبتنی بر مقدمات همچون خود است؛ به بیان دیگر حکمت حاصل برهان و مبتنی بر برهان است، حتی اگر به طریق شهود قلبی

حاصل شود، باز از لحاظ عقلی و منطقی بر پایه یک ساختار برهانی است. حاصل آنکه می‌توان روش دعوت قرآنی حکمت را همان برهان ارسطویی دانست و گفت ادع الی سبیل ربک بالحکمه ناظر به همان طریقه برهان است.

۶-۲. اما وعظ و موعظه در قرآن پنددادن است و متذکر ساختن قلب به خیر؛ به بیان دیگر وعظ از مرحله آگاهی عقلی در می‌گذرد و به دل نفوذ می‌کند و آن را رقیق و نرم می‌سازد؛ به عبارت دیگر موجب بیداری دل می‌گردد؛ یا به تعبیر صاحب مفردات، وعظ بازداشتنی است همراه با ترساندن (راغب، ۱۴۲۷، ص ۸۷۶). حاصل آنکه واعظ قلب مخاطب را به خیر آگاه می‌سازد؛ یعنی آن را برای پذیرش خیر که ضمناً اجتناب از شر هم هست، نرم می‌کند و این عمل در واقع بازداشتن مخاطب است از شر همراه با ترساندن او از عواقب ارتکاب شر و دوری جستن از خیر؛ مثلاً در سوره یونس آیه ۵۷ می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ». در این آیه شفای بیماری قلب صفت موعظه محسوب شده است که به تبع آن شفا، هدایت و رحمت می‌آید؛ به بیان دیگر موعظه مربوط به قلب است و بیدارکننده و درمانگر بیماری‌های آن. یا در آیه ۱۲۰ سوره هود آمده است: «وَكُلًّا نَّقْصُ عَالِيكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ». در این آیه ذکر یا به یاد آوردن و بیرون آمدن از غفلت، صفت موعظه محسوب شده است که باز اشاره به ارتباط موعظه با قلب دارد.

البته بدیهی است که موعظه فقط در صورتی کارآمد است که واعظ خود بدانچه می‌گوید، عامل باشد که این مستلزم آن است که قلب خود او بیدار و آگاه شده باشد؛ به علاوه واعظ باید موعظه خود را با رحمت و ادب و اخلاق همراه سازد و از درشت‌خویی و درشت‌گویی و تحقیر مخاطب بپرهیزد و این است معنای حسنه بودن موعظه، اگرچه توضیح حسنه بودن موعظه در قرآن نیامده باشد.

از کجای این تعریف بر می‌آید که موعظه - هرچند حسنه باشد - همان خطابه است که ماده آن مقبولات، مظنونات و مشهورات ظاهری است و صورت آن ممکن است علاوه بر قیاس، استقرا و تمثیل هم باشد؟ آیا اینکه واعظان نوعاً از این مواد و این صور

هم استفاده می‌کنند، دلیل آن است که موعظه در نظر قرآن نیز چنین است؟ آنچه در وعظ قرآنی اصل است، تأثیر آن در قلب و بیدارساختن آن است. در این امر اگر هم به فرض بتوان از مواد و صور خطابه استفاده نمود و تصدیق اقناعی ایجاد کرد، باز نمی‌توان آن را منحصر در خطابه دانست؛ بلکه می‌توان از برهان هم استفاده نمود و با برهان علاوه بر عقل مخاطب، قلب او را هم متقاعد ساخت. اما به نظر می‌رسد این فرض از منظر قرآن صحیح نیست؛ چه، منطبق قرآن منطق علم و یقین و حکمت است و برای این امر شواهد فراوان در قرآن موجود است. اساساً قرآن کتاب عقل و فهم و یقین است نه کتاب ظن و اقناع - به معنای تصدیق غیرجاسم و از دیدگاه آن فقط حقیقت، یعنی ادراک مطابق با واقع است که دارای ارزش است و هر چیز دیگری به علت انقطاع آن از واقعیت بی‌ارزش است. بر این پایه اگر در آیه مورد بحث، موعظه را به معنای خطابه بگیریم، تنزل فاحشی در روش دعوت حاصل می‌شود. چگونه ممکن است خداوند ابتدا امر به دعوت با حکمت نماید که عقل و فهم محکم است و یقین و در سراسر کتابش از حکمت تمجید کند و آن را خیر کثیر بداند، آن‌گاه به مرتبه ظن و اقناع و استناد به مقبولات و مظنونات و مشهورات تنزل نماید؟ اینکه بعضی گفته‌اند دعوت به طریق موعظه ویژه کسانی است که از وصول به مرتبه حکمت ناتوان‌اند، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ بلکه از نظر قرآن همه کس را باید با حکمت به اسلام فرا خواند؛ نهایت هر کس را به اندازه بهره‌ای که از عقل و فهم دارد؛ دعوت با موعظه هم اختصاص به عوام ندارد؛ بلکه عوام و خواص در برابر آن یکسانند؛ چون ملاک در موعظه بیدارکردن قلب است و از این نظر خواص و عوام چه فرقی می‌کنند و چه بسا در بعضی موارد خواص نیازمندتر از عوام باشند؛ حاصل آنکه باید قلب عوام و خواص هر دو را بیدار ساخت، بعد از آگاه‌نمودن عقل آنان و در آگاهی عقل هم آنچه مورد نظر قرآن است، آگاهی و اقناع عقل با برهان است که نتیجه یقینی دارد نه خطابه که نتیجه ظنی دارد. اصلاً مبارزه با پیروی از ظن یکی از ویژگی‌های این کتاب مقدس است.

بدیهی است معنای عبارت بالا، پایین آوردن شأن موعظه نیست. قطعاً موعظه به منزله روشی غیر از حکمت مورد عنایت کتاب خداست و شاید بتوان گفت شأن آن



برتر از حکمت است؛ چه، در حکمت فقط عقل دعوت شونده، متقاعد می‌شود و پذیرش قلب او و بیدارشدن آن امری دیگر است که اگر این امر در او حاصل نبود، باید با موعظه حاصل شود، اما موعظه‌ای که مشتمل بر حکمت باشد نه قضایای ظنی و قیاس‌های اقلی. اصلاً موعظه برای واردکردن و نفوذ همان حکمت است در قلب دعوت‌شونده. «حکمت تعلیم است و موعظه تذکر، حکمت برای آگاهی است و موعظه برای بیداری، حکمت مبارزه با جهل است و موعظه مبارزه با غفلت، سر و کار حکمت با عقل و فکر است و سر و کار موعظه با دل و عاطفه، [...] حکمت برای اندیشیدن است و موعظه برای به‌خودآمدن، حکمت زبان عقل است و موعظه پیام روح» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶، ص ۴۹۸).

استاد مطهری که سخنان فوق را در مقامی دیگر گفته است، نه مقام مقایسه و تطبیق روش‌های دعوت قرآنی با صناعات ارسطویی و اساساً وارد این مسئله نشده است، در تفاوت موعظه با خطابه نیز سخن ارزش مندی دارد. او می‌گوید: «سر و کار خطابه نیز با احساسات است؛ اما خطابه برای تهییج و بی‌تاب‌کردن احساسات است و موعظه برای رام‌ساختن و تحت تسلط در آوردن [...] خطابه احساسات غیرت، حمیت، حمایت، سلحشوری، عصبیت، برتری‌طلبی، عزت‌طلبی، مردانگی، شرافت، کرامت، نیکوکاری و خدمت را به جوش می‌آورد و پشت سر خود حرکت و جنبش ایجاد می‌کند؛ اما موعظه جوشش‌ها و هیجان‌های بی‌جا را خاموش می‌نماید. خطابه زمام کار را از دست حسابگری‌های عقل خارج و به دست طوفان احساسات می‌سپارد؛ اما موعظه طوفان‌ها را فرو می‌نشاند و زمینه را برای حساب‌گری و دوراندیشی فراهم می‌کند» (همان). به این ترتیب کاربرد خطابه نه در مقام دعوت به دین و در عرض روش حکمت، بلکه در مرتبه فروتر از آن است.

به نظر ما- با لحاظ نمودن منطق قرآن- حتی در خطابه هم باید از برهان استفاده کرد و اگر به مقبولات و مشهورات هم استناد شود (استناد به مظنونات که اساساً ممنوع است)، آن مقبولات و مشهورات باید یقینی باشند، نه صرف مقبول و صرف مشهور. نهایت آنکه در خطابه احساسات مخاطب فرا خوانده می‌شود نه عقل او. یا شاید بهتر

باشد که بگوییم احساس و عقل او با هم فرا خوانده می‌شوند و در کلام استاد نیز قرینه‌ای دال بر اینکه مقصود او از خطابه همان خطابه ارسطویی است، دیده نمی‌شود.

۳-۶. جدل گفت‌وگو به روش منازعه و مغالبه است؛ یعنی آنچه در جدل اصل است و ماهیت آن را تعیین می‌کند؛ این است که انسان بخواهد بر طرف بحث خود غلبه نماید. این معنا در کتاب‌های لغت و فرهنگ‌های قرآن از جمله مفردات راغب آمده است. بدیهی است که از جمله مقدماتی که فرد مجادل از آنها استفاده می‌کند، مقدمات مورد قبول یا به اصطلاح مسلمات طرف مقابل است. شاید بتوان گفت استفاده از مشهورات نیز در جدل مجاز است. اما روشن است که نمی‌توان مقدمات جدل - به معنای لغوی و نه اصطلاحی آن - را منحصر به مسلمات طرف مقابل - خواه حق و خواه باطل - و مشهورات دانست؛ بلکه می‌توان از مقدمات یقینی و نیز از مسلمات صرفاً حق طرف مقابل هم استفاده کرد.

حاصل آنکه معنای لغوی جدل انطباق کامل با معنای اصطلاحی آن (آنچه در باب صناعات خمس مصطلح است) ندارد؛ مخصوصاً با نظر به منطق قرآن مبنی بر آنکه فقط سخن حق (مطابق واقع) است که ارزشمند است، کاربرد مشهورات یا مقدمات صرفاً مسلم - خواه نزد عموم و خواه نزد طرف بحث - اعم از صادق یا کاذب بودن آنها مجاز نیست؛ بلکه فقط باید از مسلمات حق استفاده کرد.

از مجموع کاربردهای جدل و مشتقات آن در آیات قرآنی نیز استفاده می‌شود که اصل در جدل غلبه بر طرف مقابل است، همراه با منازعه. بر همین اساس جدل همه جا به کافران یا حتی مؤمنانی (انفال: ۶) که در بعضی موارد مخالفت با حق می‌کنند، منسوب شده است؛ یعنی هدف آنان منکوب کردن حق بوده است به هر قیمتی. در قرآن ابداً نیامده است که شرط جدل استفاده از مسلمات طرف مقابل است؛ بلکه اصل همان منازعه و مغالبه است. بدیهی است در این کار، فرد مجادل در صورت لزوم از مسلمات طرف مقابل هم استفاده می‌کند.

در قرآن، در دو آیه به پیامبر و مؤمنان دستور مجادله هم داده شده است، منتهی آن را مقید به احسن و دن نموده است؛ یک مورد همین آیه مورد بحث؛ یعنی آیه

۱۲۵ سوره نحل است و دیگر آیه ۴۶ سوره عنکبوت که می‌فرماید: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ». از این دو آیه به نظر می‌آید که از نظر قرآن جدل یا گفت‌وگو به طریق مغالبه و منازعه مجاز است؛ اما مشروط به آنکه احسن باشد. احسن بودن مجادله هم به نظر ما روشن است و لازم نیست توضیح آن در قرآن آمده باشد و آن عبارت است از اولاً منطقی بودن گفتگو، یعنی استفاده از صرفاً مقدمات حق؛ ثانیاً رعایت اخلاق و ادب و اجتناب از تهییج طرف مقابل به اصرار بر عناد و انکار؛ به بیان دیگر قرآن جدل را فقط در این صورت جایز دانسته است نه به قصد نزاع و غلبه بر خصم به هر قیمتی.

به این ترتیب می‌توان سخن کسانی را که احسن بودن جدل را به استفاده از مقدمات مسلم حق طرف مقابل دانسته‌اند (استاد جوادی آملی و علامه طباطبایی) البته بدون ضرورت استفاده از مسلمات او و خصوصاً آنان که شرط عدم تهییج خصم به رد و عناد و مکابره و شرط اجتناب از سب و شتم او را هم بدان افزوده‌اند (علامه طباطبایی) پذیرفت و با لازم‌ندانستن شرط استفاده طرف مقابل از مشهورات، در نهایت گفت مراد قرآن از جدال احسن همین است؛ به بیان دیگر آنچه از جدل در جدال احسن قرآنی باقی می‌ماند، همان مفهوم منازعه و مغالبه است همراه با رعایت همه شرایط اخلاقی و عدم استفاده از مقدمه باطل. خلاصه آنکه جدل همان برهان است که چون در مقام منازعه و مغالبه واقع می‌شود، باید با دو شرط یادشده همراه باشد. به این ترتیب باید گفت طرق دعوت قرآنی، درواقع، دو تاست: حکمت و موعظه حسنه و جدال احسن فقط به معنای نحوه گفت‌وگو با مخالفان است که علاوه بر حکمت باید همراه با نرمی و عدم توهین و تحقیر خصم و عدم تهییج او به اصرار بر انکار و عناد باشد.

اما قول آنان (شهابی) که احسن بودن جدل را به استفاده از مقدمات مسلم نزد عموم (خواه حق و خواه باطل) دانسته‌اند، پذیرفتنی نیست. همین‌طور اینکه طرف مقابل ما لزوماً باید از مشهورات استفاده نماید- چنان‌که ظاهر سخن اوست- نیز از مفهوم جدل قرآنی بر نمی‌آید. به طریق اولی سخن ابن‌سینا نیز که صریح در استفاده از مشهورات محمود است، قابل انطباق با جدل قرآنی نیست. سخن مجمل خواجه نصیر و قطب‌الدین

شیرازی و حاجی سبزواری را نیز نمی‌توان پذیرفت. قول فخر رازی هم که احسن بودن جدل را به استفاده از مقدمات مسلم نزد جمهور مردم یا نزد قایل می‌داند، مورد قبول نیست. سخن آلوسی نیز که صریح در استفاده از مشهورات است - نهایت با التزام به مدارا و نرمی با معاندین - محکوم به همین حکم است.

از همه اینها گذشته آنچه در جدل از نظر ارسطو - با نظر به نامیدن رساله خود به طوبیقا، یعنی مواضع - اصل است آن است که انسان بتواند از قواعد کلی قضایای مشهوره را تفریع و از این طریق در هر مسئله‌ای که به او عرضه می‌شود، استدلال کند؛ به بیان دیگر در نظر ارسطو سهم اصلی از آن مجیب است نه سائل؛ اما چون در زبان عربی طوبیقا به جدل ترجمه شده، سهم اصلی نیز به سائل داده شده است. در جدل احسن قرآنی نیز جایگاه اصلی از آن سائل است؛ یعنی فرد مسلمانی که می‌خواهد غیرمسلمانی را به اسلام فرا خواند.

## نتیجه‌گیری

سه تا از صناعات یا قیاس‌های پنج‌گانه ارسطویی برهان و خطابه و جدل است. هر یک از این قیاس‌ها از لحاظ ماده و صورت و هدف و تصدیقی که افاده می‌کنند، تعریفی مشخص دارند. سه طریق دعوت قرآنی هم، چنان‌که در آیه ۲۵ سوره نحل آمده، حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن است. حکمت در قرآن دانش محکم مفید در سعادت انسان است، منتهی دانشی که به عمل منجر شود؛ یعنی دارنده آن، آن دانش را از ساحت عقل خود گذارنده، به ساحت قلب برساند و از قلب که مرکز فرماندهی وجود آدمی است، طبعاً به عمل منتهی گردد. خلاصه آنکه انسانی حکیم است که دانش محکم مفید خود را در مرحله قلب (ایمان) و جوارح محقق گرداند. موعظه نیز پنددادن و بیدارساختن دل و برحذر داشتن مخاطب از گناه و خطاست. جدال احسن هم در عرف قرآنی گفت‌وگویی است حکمت‌آمیز با مخالفان همراه با اخلاق نیکو؛ یعنی عدم تهییج مخالف به رد و انکار و عناد و عدم ایجاد هر عاملی غیر معرفتی که موجب عدم

پذیرش سخن حق از جانب او گردد و احسن بودن جدل به لحاظ نمودن همین دو شرط حکمت و اخلاق است.

برخی منطقدانان مسلمان و بعضی از مفسران سه روش دعوت یادشده را با سه فن ارسطویی منطبق دانسته‌اند؛ انطباقی کامل و بعضاً غیرکامل. آنچه از سنجش و ارزیابی این تطبیق حاصل می‌شود، این است که حکمت را- از لحاظ مبنای منطقی- می‌توان با برهان یکی دانست. جدال احسن فقط به لحاظ آنکه ماهیت آن گفت‌وگو به طریق منازعه و مغالبه است، نسبتی با جدل ارسطویی دارد؛ اما شباهت و انطباق دیگری با آن ندارد. در جدال احسن قرآنی از مسلمات باطل حریف استفاده نمی‌شود؛ بنابراین هدف از آن صرفاً اسکات حریف و الزام او به انصراف از رأی خود نیست؛ بلکه غرض هدایت او به عقیده حق است. به این ترتیب در جدال احسن از مشهورات هم استفاده نمی‌شود، هرچند مخالفان آن را به کار برند. اما موعظه قرآنی هیچ نسبتی با خطابه ارسطویی ندارد. در آن- با نظر به منطوق قرآن که پیروی از سخن حق، یعنی سخن منطبق با واقعیت است- از مقبولات، مضمون‌ات و مشهورات که مواد تشکیل‌دهنده خطابه‌اند، بهره‌ای گرفته نمی‌شود. در موعظه نیز همچون حکمت و جدال احسن، محور دعوت سخن مطابق با واقع است و آنچه موعظه را از حکمت و جدل ممتاز می‌سازد، بیدارساختن دل مخاطب است و نرم کردن آن برای پذیرش حق.

به نظر می‌رسد صرف عظمت علمی ارسطو و اهمیت و سودمندی فن منطوق او که عموم اهل علم از مسلمانان- مگر قلیلی از آنها آن‌هم نادانسته- آن را به حق پذیرفتند و مقدمه علوم اسلامی قرار دادند، سبب تطبیق یادشده بوده است، وگرنه روش‌های دعوت قرآنی در فضایی غیر از فضای صناعات ارسطویی است و اگر شباهتی هم بین آنها هست، لزومی برای اقدام به این تطبیق نبوده است.

## منابع عربی و فارسی

\* قرآن کریم.

۱. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی؛ ج ۱۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵.
۲. ابن سینا، حسین؛ الشفاء (المنطق - الجدل)؛ تحقیق و مقدمه ابراهیم مدکور؛ ج ۳، قم: مکتبه آیة الله العظمی المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۳. — الشفاء (المنطق - الخطاب)، تحقیق و مقدمه ابراهیم مدکور، ج ۴، قم، مکتبه آیة الله العظمی المرعشی.
۴. البحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، بیروت: مؤسسه الاعمی، ۱۴۱۹.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ ج ۸، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۶. — تبیین براهین اثبات خدا؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۷. حلّی، جمال الدین حسن؛ الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید؛ اشرف محسن بیدارفر؛ بی جا: بیدار، ۱۳۶۳.
۸. رازی، فخرالدین؛ التفسیر الکبیر؛ المجلد العاشر (۱۹ - ۲۰)، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵.
۹. راغب الاصفهانی، محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ قم: طلعه النور، ۱۴۲۷.
۱۰. السبزواری، هادی؛ شرح المنظومه؛ صححه و علق علیه حسن حسن زاده آملی،

- تحقیق مسعود طالبی؛ ج ۱، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.
۱۱. شهابی، محمود؛ رهبر خرد؛ تهران: کتاب‌فروشی خیام، ۱۳۶۰.
۱۲. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمه الاشراق سهروردی؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل، ۱۳۸۰.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵ و ۱۲، قم: جامعه مدرسین فی الحوزه العلمیه، [بی تا].
۱۴. طوسی، نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ تصحیح و تعلیق سید عبدالله انوار؛ ج ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۱۵. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
۱۶. مظفر، محمدرضا، المنطق؛ بیروت: دارالتعارف، ۱۹۸۰.
17. Aristoole; “Organon (On Sophistical Refutation)”, translated by W. A. Pickard; in **Great Books of the Western World**; V.8, Chicago: the university of Chicago, 1971.
18. Aristoole; “Topics” translated by W. A. Pickard, in **Great Books of the Western World**, V.8, Chicago: the university of Chicago, 1971.
19. Aristoole; “Rhetoric” translated by W. Rhys Roberts, in **Great Books of the Western World**; V.9, Chicago, the university of Chicago, 1971.

