

واکاوی فرایند تأیید و ارتقای جدل منطقی از منظر نصوص دینی

منصور مهدوی*

چکیده

استدلال‌آوری یکی از مهم‌ترین بخش‌های گفتگوی منطقی به‌شمار می‌رود. نصوص دینی بر مبنای وحی به‌صورت پرتکرار راه‌گفتگو با مخاطبان خود را گشوده و آنان را به خردورزی دعوت کرده‌است؛ اما این دعوت با روش‌های منطقی توأم بوده است. از این‌رو استخراج روش‌های استدلال در متون دینی اهمیت بالایی دارد. مخاطب اصلی وحی، عموم مردم بودند. مخاطبان جدل نیز مردم یا کسانی هستند که دسترسی به برهان ندارند. از این‌رو با توجه به گستره کاربرد جدل، کشف میزان به‌کارگیری این روش عمومی استدلال در متون دینی ضروری است. در این نوشتار نخست در پی بررسی تعریف، مبادی و فواید جدل هستیم. پس از آن جدل را با جدال احسن مقایسه کرده و نقاط اشتراک و اختلاف آن‌ها را پیش می‌نهیم. در گام سوم به سراغ محتوای نصوص دینی می‌رویم و می‌کوشیم آیات و روایاتی را بیابیم که در آن‌ها روش جدلی به‌کار رفته باشد. بررسی نشان می‌دهد روش جدل در متون دینی به‌کار رفته است.

واژگان کلیدی: جدل، جدال احسن، مشهورات، مسلمات، آیه، روایت.

*. عضو هیأت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه جهرم، ایران

مقدمه

انسان‌ها در مواجهه با هر پیام جدیدی به‌طور طبیعی استدلال و سند مطالبه می‌کنند و اگر آن پیام از سوی استدلال یا سند پشتیبانی نشود مخاطبان از پذیرش آن کناره می‌گیرند. قرآن، «نبا عظیم» (نبا: ۲) آورده است؛ خبر بزرگ، خبر از نبوت و قیامت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۵۹). پذیرش این خبر برای مردمی که با آیین پدران خود خو کرده‌اند کار آسانی نیست. مردمان عصر پیامبران از شنیدن محتوای وحی شگفت‌زده شده و می‌گفتند: «ما سخنانی که این شخص می‌گوید را از نیاکان خود نشنیده‌ایم» (مؤمنون: ۲۴). با این وصف پیامبر باید جایگاه خود و فرستنده وحی را اثبات کند. براین اساس بسیار ضروری است که بدانیم خداوند با چه روش‌هایی برای بندگان خود دلیل آورده است. جدل یکی از صنعت‌های پنج‌گانه^۱ در منطق است که در گفتگو، مناظره و... کارایی بسیاری دارد. با این همه در قرآن سخنی از جدل به میان نیامده و به‌جای آن از جدال احسن به‌عنوان روشی مناسب برای دعوت گمراهان به هدایت معرفی شده است (نحل: ۱۲۵).

در این نوشتار نخست در پی معرفی ماهیت و کارکرد جدل هستیم. پرسش‌های ما این است که جدل چیست و چه فایده‌ها و کارکردهایی دارد؟ آیا در نصوص دینی جدل منطقی به‌کار رفته است؟ آیا می‌توانیم بگوییم قرآن از روش جدلی استفاده کرده است؟ ارتقای جدل به جدال احسن در قرآن چه فرایندی داشته است؟ جدال احسن چه افزوده‌ای بر جدل در منطق دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها فضای حاکم بر نصوص دینی را برای مخاطبان روشن خواهد کرد. چراکه پرسش‌های مخاطب در عصر نزول وحی و عصر صدور روایات در بستر زمان جاری است و هنوز می‌تواند بسیاری را اقتناع کند. «جدل در قرآن» به‌طور کلی و غیردقیق، در برخی پژوهش‌ها مورد توجه قرار گرفته است، ولی بررسی مصداقی آیات و روایات با توجه به تعریف منطقی جدل کمتر توجه پژوهشگران را جلب کرده است و نوشتار حاضر از این جهت می‌تواند بخشی از کاستی موجود را جبران کند.

ماهیت جدل

صنعت‌های پنج‌گانه منطق، بستر گفتگو، الزام و اقتناع مخاطب را فراهم می‌آورد. با این تفاوت که هرکدام به‌لحاظ ماده، محتوا و کارکرد با دیگری متفاوت است. در تعریف جدل باید گفت: «صناعتی است علمی که

۱. سایر صنعت‌ها عبارتند از: برهان، خطابه، شعر و مغالطه.

انسان، به‌وسیله آن توانا باشد بر اینکه از مقدمات مسلّمه بر هر مطلوبی که بخواهد برای حفظ اعتقاد یا التزامی، اقامه حجت کند به‌طوری که حتی الامکان حجت وی نقض نگردد» (شهبازی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۴).
با آنکه جدل فواید بسیاری دارد (ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۸؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸-۱۳۱) برهان، برترین شیوه استدلال است و جدل در رتبه بعدی قرار دارد و تصدیقی شبیه به یقین ارائه می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۸). همه انواع استدلال به‌نحوی انسان را به تبعیت وامی‌دارد، ولی جنس تبعیت هر کدام فرق دارد (فارابی، ۱۴۰۴ق، ص ۹۶)؛ چرا که از مبادی و مقدمات متفاوتی استفاده می‌کنند.

در این میان تفاوت‌های مهمی بین جدل و برهان وجود دارد که حاکی از تباین مبادی، مقدمات و کارکرد است. مرور این تفاوت‌ها از آن جهت اهمیت دارد که شناخت جدل را عمیق‌تر می‌کند. برخی از این موارد عبارتند از:

۱. در جدل تمرکز بر کشف عقاید اشخاص است. در حالی که در برهان تمرکز بر روی واقعیت‌هاست.
۲. برهان بر مقدمات حقیقی متکی است؛ ولی جدل بر مقدمات مسلّم - که ممکن است این مقدمات حق باشند - اتکا دارد و در جهت اسکات و الزام خصم از آن‌ها بهره می‌گیرد؛
۳. جدل قائم به دو طرف (شخص) است: سائل و مجیب (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۰). در حالی که فرد می‌تواند برهان را برای خود تدوین کند، البته اگر به هدف آموزش دیگری باشد قائم به دو نفر است؛
۴. برهان فقط به‌صورت قیاس قابل تألیف است، ولی در جدل امکان استفاده قیاس، استقرا و تمثیل وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق، ص ۵۵). دلیل کارآمدی استقرا در جدل آن است که به حس نزدیک‌تر است و در مقام اقناع مفیدتر است (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۶۰).

مبادی و مقدمات جدل

مشهورات و مسلّمات، مبادی جدل هستند. مشهورات قضایایی هستند که بین مردم شهرت دارند و همه یا بیشتر خردمندان یا دست‌کم گروه خاصی از آن‌ها این قضایا را تصدیق می‌کنند. برای مثال همه مردم احسان را نیکو می‌دانند و گروهی خاص مانند مردم هند، کشتن حیوانات را ناپسند می‌شمارند (یزدی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۲). در واقع هر گروهی به‌حسب عادات و آداب خود، ممکن است مشهوراتی داشته باشند (قطب‌رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۳). گاه نیز ممکن است یک امر در زمانی مشهور باشد و در زمان دیگر مشهور نباشد (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۳۶)؛ یعنی ممکن است در پاره‌ای از زمان برخی امور مشهور باشند، مانند اینکه «نعمت بودن فرزند» در طول تاریخ مشهور بود ولی در دهه ۱۳۷۰ بعد از اجرای

سیاست‌های سفارشی کنترل جمعیت در ایران، این نگرش تغییر کرده و به‌جای آن «تجمل‌گرایی در زندگی» مشهور شده است.

برخی قضایا افزون‌بر مشهور بودن، اولی نیز هستند. این‌ها قضایایی هستند که ازسویی همگان بدان‌ها اعتقاد دارند و ازسوی دیگر بدیهی‌اند؛ یعنی اگر انسانی ناگهان آفریده شود بدون آنکه چیزی را ببیند و تجربه کند و این قضایا را به او عرضه کنیم بدون درنگ خواهد پذیرفت (فخر رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷-۳۴۸) مانند «کل از جزء بزرگتر است» درحالی‌که قضایای مشهور وابسته به علم ما به مشهور بودن آن است (همان). در جدل قضایایی به‌کار می‌روند که شهرت و اعتراف عموم، تنها دلیل تصدیق آن‌هاست، مانند «عدل نیکوست».

مشهوراتی که اولی هستند را نمی‌توان به‌عنوان قضیه اولی در جدل به‌کار برد. قضایای مشهور باید مطابق نظر عموم مردم باشند و در مقابل آن‌ها قضایای «شنیع» (زشت) است (مظفر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۴۱). اگر سبب شهرت قضیه آشکار باشد «واجبات قبول» اند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۳۸). مسلمات دو نوع هستند: الف) عام؛ این قضایا ممکن است نزد همه مردم مقبول باشند و نیز ممکن است نزد گروه خاصی (یک رشته خاص) مقبول باشد. که دو گروه‌اند: اصول موضوعه و مصادرات (طوسی، ۱۳۶۱، ۳۹۵-۳۹۶). ب) خاص؛ از جانب شخص خاصی پذیرفته شده که طرف بحث است (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۵۵).

جدل در نصوص دینی

اکنون سراغ نصوص دینی می‌رویم تا موارد نزدیک به بحث را پیدا کنیم. آنچه در این میان اهمیت بسیار دارد تأکید بر رویکرد استدلال‌آوری در متون دینی است. این امر بهترین گواه بر ترغیب مخاطبان وحی برای تفکر است. در این مرحله ابتدا به سراغ روایات رفته و سپس محتوای قرآن را در این باره بررسی می‌کنیم.

۱. روایات

در بین روایات مواردی وجود دارد که حاکی از وجود بنیان‌های جدل است. در صدر اسلام گفتگوهایی بین پیامبر ﷺ با پیروان افکار مختلف از جمله دهریه،^۱ ثنویه،^۱ یهود، نصارا و مشرکان صورت گرفته

۱. دهریه کسانی هستند که رب، بهشت و جهنم را انکار می‌کنند و می‌گویند فقط روزگار ما را هلاک می‌کند (احتجاج، ج ۱، ص ۲۲).

است. در این میان گفتگوی پیامبر ﷺ با دهریه و ثنویه با این نوشتار تناسب دارد. دهریه، اشیای جهان را ازلی و ابدی می‌پنداشتند و ثنویه به دو خالق برای خیر و شر باور داشتند. مبنای دهریه حس بود. آن‌ها می‌گفتند چون مبدأ عالم را ندیدیم پس عالم، آغاز ندارد. پیامبر ﷺ به آن‌ها فهماند که اگر مبنای شما حس باشد نمی‌توانید درباره حدوث یا قدم عالم نظر بدهید. وجه جدلی استدلال پیامبر ﷺ آن است که براساس یک باور مسلم نزد آن‌ها (قدیم بودن اشیا)، استدلال را سامان بخشیدند. بدین‌گونه که محال بودن این باور را بدان‌ها نشان داد و از آن‌ها تصدیق گرفت. آن‌گاه آنان را از شناخت حسی به شناخت عقلی رهنمون شدند و در نهایت باور حق را به آنان عرضه فرمود:

دهریه گفتند: ما باور داریم اشیاء آغازی نداشته و همیشه هستند لذا پایانی هم ندارند. آمده‌ایم تا ببینیم تو در این باره چه می‌گویی. ... پیامبر ﷺ به دهریه رو کرد و فرمود: آیا شما ازلی و ابدی بودن اشیاء را دیده‌اید؟ اگر بگویید آری، لازم است خودتان ازلی و ابدی باشید تا آن‌ها را دیده باشید. درحالی‌که چنین نیستید و همه عقلای جهان شاهداند که شما این‌گونه نیستید. دهریه گفتند: بله، ما ازلی و ابدی بودن اشیاء را ندیده‌ایم. پیامبر فرمود: پس چرا با اصرار به ازلی و ابدی بودن اشیاء حکم می‌کنید، چرا که شما حدوث اشیاء را ندیده‌اید و حکم به پایان داشتن اشیاء برای کسی که مثل شما بین حدوث و قدم تمایز قائل نمی‌شود بهتر است. پس به حدوث و انقضاء و انقطاع اشیاء حکم می‌شود، چرا که بقاء و ابدی بودن اشیاء را ندیده‌اید. ... پیامبر ﷺ فرمود: این اشیائی که شما می‌بینید برخی به برخی دیگر محتاج‌اند چون در صورتی استحکام دارند که به همدیگر متصل باشند. مگر نمی‌بینید اجزاء یک ساختمان [گچ، خاک، سنگ و...] به هم محتاج‌اند درغیراین صورت ساختمان پیوسته و مستحکم نخواهد بود... پس اگر اشیائی که این‌گونه برخی به برخی دیگر محتاج است تا قوت و قوام پیدا کنند، قدیم باشند، آن‌گاه حادث چگونه است و چه صفتی دارد؟

دهریه مهوت شدند و دریافتند که چیزی برای توصیف حادث نمی‌توانند بگویند... (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ص ۱۶-۲۱).

در همین مجلس پیامبر خدا ﷺ با ثنویه هم جدل فرمود. آن حضرت با تکیه بر باور ثنویه (صانع

۱. ثنویه افرادی هستند که با وجود خداوند که قدیم است، قدیم دیگری را قائل هستند؛ اینان به دو منشأ نور و ظلمت برای خیرات و شرور قائل هستند.

بودن نور و تاریکی)، محال بودن وجود صانع برای سایر رنگ‌ها را ثابت کرد، هم‌چنان‌که امتناع ترکیب نور و تاریکی برای پیدایش جهان را تبیین فرمود:

ثنویه هم گفتند: ما اعتقاد داریم نور و ظلمت، هر دو مدبر جهان هستند. آمده‌ایم در این باره با تو بحث کنیم. اگر از ما تبعیت کردی، ما در این زمینه بر تو فضل تقدم داریم. اگر مخالفت کردی با تو دشمنی خواهیم کرد.

سپس پیامبر ﷺ به ثنویه رو کرد و فرمود: شما نور و ظلمت را مدبر جهان می‌دانید؟ ... آن‌ها گفتند: [آری] چون دو صنف را در جهان یافته‌ایم: خیر و شر. خیر را ضد شر یافته‌ایم و باور داریم که یک فاعل نمی‌تواند شیء و ضدش را ایجاد کند ... پس دو صانع قدیم داریم: نور و ظلمت. پیامبر ﷺ فرمود: آیا رنگ‌های سیاه، سفید، سرخ، زرد، سبز و آبی را نمی‌بینید؟ هر کدام از این‌ها ضد دیگری است چرا که اجتماع دو گونه از این‌ها در یک‌جا محال است. همان‌طور که گرما و سرما ضد همدیگرند و اجتماعشان در محل واحد محال است. ... آیا به تعداد همه رنگ‌ها باید صانع قدیم اثبات کنید تا فاعل هر ضد از این رنگ‌ها غیر از فاعل ضد دیگری باشد؟ ... چگونه ممکن است نور و ظلمت با هم ترکیب شوند؛ [پیدایش جهان حاصل ترکیب عمل این دو باشد] در حالی که طبع نور، صعود است و طبع ظلمت، نزول است؟ ... پس واجب است که این دو با هم ترکیب نشوند چون هر کدام در جهتی خلاف دیگری می‌رود. پس این جهان چگونه از آمیختن چیزی [دو ضد] پدید آمده است که محال است؟ بلکه باید بپذیریم که این دو مدبر، خود مخلوق هستند. ثنویه گفتند: اجازه بده مقداری فکر کنیم. ... سه روز بر این جماعت... نگذشته بود که همگی نزد پیامبر ﷺ حاضر شده و مسلمان شدند... گفتند: تاکنون چنین استدلالی را نشنیده بودیم (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ص ۱۶-۲۲).

برخی ائمه علیهم‌السلام نیز در مواردی با کمک جدل برای مخاطبان خود استدلال آورده و آن‌ها را به ساحل یقین رسانده‌اند. قرآن حدّ سرقّت را قطع دست می‌داند.^۱ در مجلس معتصم عباسی درباره اینکه چه مقدار از دست باید قطع شود بین عالمان طرفدار حکومت اختلاف افتاد؛ برخی از آن‌ها با استناد به آیه تیمم،^۲

۱. وَ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (انعام، ۳۸)؛ و سزای کسانی که دزدی کنند - مرد دزد و زن دزد - این است که دستشان را قطع کنید.

۲. فَاسْحُوا بُيُوتَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ مِنْهُ (مانده، ۶)؛ دست به خاک زده به صورت و پشت دستها بکشید.

مچ دست را برای اجرای حدّ سرقت کافی می‌دانستند و برخی دیگر با استناد به آیه وضو^۱ آرنج را برای حدّ لازم می‌دانستند. در نهایت امام جواد^{علیه السلام} با استناد به آیه قرآن که مورد پذیرش همگان بود، حکم خدا را برای آن‌ها تبیین کرد:

الْعِيَاشِي، عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي [امام جواد^{علیه السلام}] أَنَّهُ سَأَلَهُ الْمُعْتَصِمُ عَنِ السَّارِقِ مِنْ أَيِّ مَوْضِعٍ يَجِبُ أَنْ يَقُطَعَ فَقَالَ إِنَّ الْقَطْعَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنْ مَفْصِلِ أَصُولِ الْأَصَابِعِ فَيَتْرُكُ الْكَفَّ قَالَ وَمَا الْحُجَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ السُّجُودُ عَلَى سَبْعَةِ أَعْضَاءِ الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ وَالرَّجْلَيْنِ فَإِذَا قُطِعَتْ يَدُهُ مِنَ الْكُرْسُوعِ وَالْمَرْفِقِ لَمْ يَبْقَ لَهُ يَدٌ يَسْجُدُ عَلَيْهَا وَقَالَ اللَّهُ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ يَعْنِي بِهِ هَذِهِ الْأَعْضَاءُ السَّبْعَةُ الَّتِي يَسْجُدُ عَلَيْهَا فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَلَا يَقُطَعُ الْخَبَرَ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۱۲۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۲۹). معتصم از امام جواد^{علیه السلام} درباره اینکه حدّ سارق از چه موضعی باید قطع شود؟ حضرت فرمود: باید از انتهای انگشتان قطع شود و کف دست باقی بماند. پرسید: دلیل این امر چیست؟ فرمود: سخن پیامبر ﷺ مبنی بر اینکه سجده بر هفت عضو است: پیشانی، دو دست، دو زانو و دو پا. پس اگر دست از مچ یا آرنج قطع شود دیگر جایی برای سجده نمی‌ماند. خداوند می‌فرماید: «مَسَاجِدُ أَنْ خَدَّاسْت» [جن، ۱۸]؛ یعنی همین اعضا هفت‌گانه که سجده بر آن‌ها صورت می‌گیرد. «پس با خدا احدی را مخوانید» [جن، ۱۸] و آنچه برای خداست قطع نمی‌شود.

در فضای استناد به قرآن، امام^{علیه السلام} با استناد به آیه‌ای از قرآن، حکم واقعی را فرمود. اما درباره دلیل حکم، هدف حضرت خاموش ساختن فقیهان وابسته به حکومت عباسی بود؛ چراکه تنزل از حکم وضو درباره دست و بسنده کردن به حکم سرقت دلیل می‌خواهد، همان‌طور که تنزل از حکم تیمم درباره دست، به حکم سرقت درباره آن نیازمند دلیل است. افزون‌براین جای این پرسش وجود دارد که آیا تعبیر «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» ناظر به مواضع هفت‌گانه است یا جایی که انسان برای خدا عبادت می‌کند؟ ازسویی می‌دانیم چنانچه کسی دو بار مرتکب سرقت شود، پای او قطع خواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۲۵) و دیگر موضع سجده نخواهد داشت. درحالی‌که یکی از جاهای هفت‌گانه سجده، انگشتان

۱. فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (مانده، ۶)؛ صورت و دستهایتان را تا آرنج‌ها بشوئید.

۲. اگر چیزی از آن خدا بود حق خدا محفوظ است و نباید حق خدا را از بین برد.

پاست؛ یعنی اگر براساس مواضع هفت‌گانه سجده، حدّ سرقت مشخص می‌شود در نوبت دوم سرقت نیز نباید پای سارق قطع شود، چراکه با قطع شدن پای او در واقع یکی از مواضع سجده از بین می‌رود. با این وصف می‌توان گفت امام جواد^{علیه السلام} با استناد به آیه قرآن قصد داشته حکم الهی را تثبیت کرده و آن‌ها را ساکت کند و با توجه به فضای خفقان دوران عباسی و تنگنای شدید امام^{علیه السلام} برای بیان احکام حقیقی، شرایط برای بیان علت اصلی حکم مهیا نبوده است.

۲. قرآن

قرآن به‌طور غالب برای رویارویی با منکران از روش جدل استفاده می‌کند. این رویه با سطح عمومی دانش بشر سازگار است؛ چراکه همه مردم با پیچیدگی‌های برهان آشنا نیستند و از طرفی بسیاری آموزه‌های حق و مشهور بین مردم وجود دارد و به‌راحتی می‌توان بر مبنای آن‌ها باب گفتگو را باز کرد. مشرکان در جاهلیت به خدا اعتقاد داشتند. خداوند را به‌عنوان خالق می‌پذیرفتند، ولی بت‌ها را نیز پذیرفته بودند و بت را ربّ می‌پنداشتند.^۱ چند شاهد بر این مدعا وجود دارد:

الف) مشرکان بت‌ها را اسباب تقرب به خدا می‌دانستند: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيَقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (زمر، ۳)؛ ما آن‌ها را بدین منظور می‌پرستیم که قدمی به‌سوی خدا نزدیکمان کنند. به‌عبارتی خداوند را خالق و بت‌ها را کارپردازان جهان آفرینش می‌دانستند.

ب) تلبیه (لیبک گفتن) مشرکان در دوران جاهلیت این‌گونه بود؛ در این لیبک مشرکان در جاهلیت به وضوح پیداست که آن‌ها به خدا اعتقاد دارند، ولی برای او شریک قائل‌اند. «لیبک اللهم لیبک، لیبک لا شریک لک لیبک الا شریک هو لک، تملکه و ما ملک (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۴۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۳۵)». لیبک خدا یا لیبک، تو شریکی نداری مگر شریکی که از آن توست. تو مالک او هستی و او مالک تو نیست.

قرآن بر اساس همین باور مشرکان به خداوند، با آن‌ها جدل می‌کند و می‌فرماید: «قُلْ أَى شَىءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ أَلَيْسَ لَكُمْ لَشَاهِدُونَ أَنْ مَعَ اللَّهِ الْآخِرَةُ أَأَخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاجِدٌ وَ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (انعام: ۱۹)»؛ (به این کفار)

۱. روشن است که صرف اثبات خدا به‌عنوان خالق یا واجب‌الوجود، اثر تربیتی ندارد؛ بلکه اگر انسان در برابر موجودی مسئول باشد، آنگاه اثر تربیتی دارد. مشرکان بت‌ها را هادی، شافی، نافع، حسابرس و... می‌پنداشتند و آن‌ها را باعث تقرب به خدا می‌دانستند.

بگو چه چیزی در شهادت بزرگتر است (تا من او را برای شما گواه بر رسالت خود بیاورم؟) بگو خدای تعالی گواه بین من و شماست، و این قرآن به من وحی شده که شما و هر که را که این قرآن به گوشش بخورد انذار کرده، هشدار دهم آیا (با چنین گواهی بزرگ) باز هم شما شهادت می‌دهید که با خدای تعالی خدایان دیگری هست؟ بگو من که چنین شهادتی نمی‌دهم، بگو حق مطلب همین است که او معبودی است یگانه و به‌درستی که من از هرچه که شما شریکِ خدایش پنداشته‌اید بیزارم.

قرآن با علم به اعتقاد حق مشرکان به خداوند متعال، همین اعتقاد آن‌ها را مبنای استدلال جدلی قرار می‌دهد و می‌فرماید: خدایی که شما هم بدان اعتقاد دارید بزرگترین گواه بین من و شماست. آن‌گاه چند مطلب را براساس این اعتقاد ثابت می‌کند:

(۱) **نبوت**؛ پیامبر ﷺ می‌فرماید: این قرآن را خدا به من وحی کرده است؛ یعنی خدایی که شما

قبول دارید گواه بین من و شماست همو این قرآن را وحی کرده است.

(۲) **رسالت**؛ رسول خدا ﷺ می‌فرماید: تا شما و هر کسی که قرآن را می‌شنود انذار کنم؛ بدین

معنا که از جانب همان خدایی که قبول دارید و شاهد است، مأموریت دارم تا انذار کنم.

(۳) **توحید**؛ پیغمبر ﷺ می‌فرماید: او معبودی یگانه است؛ یعنی خدایی که من و شما بدان اعتقاد

داریم یکتاست و شریک ندارد؛ بت‌ها ربّ نیستند و شما نباید آن‌ها را شریک خداوند قرار دهید.

اگر کسی بگوید در این آیه وحدت شاهد و مدعا رخ داده است؛ از این‌رو پذیرفتنی نیست. در پاسخ می‌توان

گفت شبهه اتحاد شاهد و مدعا در جایی مطرح است که شاهد غیر معصوم باشد و امکان جهل، خطا و ظلم

درباره او مطرح باشد، درحالی که خداوند حق محض است و چنین احتمالاتی درباره او فرض ندارد.

این مطالب حاوی گونه‌ای از تحدی نیز هست؛ بدین معنا که من از جانب خداوند که شاهد بین ماست

سخن می‌گویم، اگر جز این است، شما هم از طرف او مطلبی بیاورید. اگر برهانی بر شرک یا رد بر قرآن

دارید بیاورید: «آیا آن‌ها جز او خدایانی گرفته‌اند؟ بگو برهان خویش را بیاورید،... بلکه بیشترشان حقیقت

را نمی‌دانند و از آن رویگردان‌اند (انبیاء: ۲۴)».

جدل در گلستان

سعدی حکایتی دارد که نمونه‌ای از کاربرد جدل در برابر مخاطبان را به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد

چگونه یک مجادل زبردست تحسین همگان را برمی‌انگیزد:

فقیهی کهن جامه تنگدست در ایوان قاضی به صف برنشست

بگو مگوی شدیدی بین حاضران درگرفت و هر کدام مدعای خود را بر زبان می‌راند. در این میان همان فقیه ژنده‌پوش توانست با فصاحت، دیگران را تسلیم سخن خود سازد:

کهن جامه، در صف آخرترین به غرش درآمد چو شیر عرین
 بگفت ای صنایع شرع رسول به ابلاغ تنزیل و فقه و اصول
 به کلک فصاحت بیانی که داشت به دل‌ها چون نقش نگین برنگاشت
 بگفتندش از هر کنار آفرین که بر عقل و طبع هزار آفرین
 سمند سخن تا به جایی براند که قاضی چو خر در وحل باز ماند

(سعدی شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶-۱۲۷)

ارتقای جدل به جدال احسن در قرآن

چنان‌که دیدیم در جدل لازم است که مقدمات مشهور باشند یا از نظر مجیب، مسلم باشند. این مبنای جدلی در قرآن به رسمیت شناخته شده است و براساس آن با مدعیان گفتگو صورت گرفته است. با این افزوده که در قرآن ماهیت جدل ارتقا یافته و به‌صرف باورداشتن خصم، به مسلمات اکتفا نشده است؛ یعنی امر مسلم باید در واقع نیز حق باشد. با این وصف قرآن جدل را توانمند ساخته و نام آن را «جدال احسن» نهاده و با این روش باب گفتگو با مخاطبان مدعی را باز کرده است: «جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ صَلَّى عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (نحل: ۱۲۵)»؛ با فرزاندگی و پند دادن نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با مخالفان به طریقی که نیکوتر است مجادله کن که پروردگارت کسی را که از راه او گمراه شده بهتر شناسد و هم او به هدایت یافتگان داناتر است.

بنابراین جدال احسن یک وجه اختصاصی دارد؛ مقدمات افزون‌براینکه مشهور هستند باید حق باشند. با این وصف جدال احسن، بین برهان و جدل است. از جهتی که مقدمات آن حق است شبیه برهان است؛ البته از برهان متمایز است، چرا که در برهان مقبولیت شرط نیست، ولی در جدال احسن، مقبولیت و شهرت شرط است. نسبت جدال احسن با جدل نیز چنین است؛ از جهتی که مقدمات آن مشهور است به جدل شباهت دارد. اگر مقدمات جدال احسن، مسلمات باشند باز هم باید حق باشند. درحالی‌که در جدل، حقانیت مقدمات شرط نشده و همین مقدار که طرف مقابل به امری مشهور یا مسلم باور داشته باشد کافی است؛ اما در جدال احسن، حقانیت و معقولیت نیز شرط است. این ویژگی، جدال احسن را به‌نحو فوق‌العاده‌ای توانمند

می‌سازد، به طوری که حقانیت و مقبولیت را توأمان دارد و بستر پذیرش آن را برای عموم مخاطبان فراهم می‌کند؛ یعنی حتی کسانی که به مسلمات مورد اشاره باور ندارند نیز می‌توانند از آن استفاده کنند. براین اساس می‌توانیم بگوییم اصل جدل در قرآن پذیرفته شده است، ولی باتوجه به اینکه قرآن نور است و حق مطلق است، در مواجهه با مخالفان خود فقط از کلام حق بهره می‌برد؛ از این روش جدلی را براساس باورهای مسلم و به حق استفاده می‌کند.

آموزه‌های دینی بر هدایت پیروان به سوی حق تأکید دارد؛ از این رو جدال غیراحسن مورد نهی قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام مراد از جدال غیراحسن را مجادله‌ای معرفی فرمود که حقی انکار گردد یا به باطل اعتراف شود و برای جلوگیری از پذیرش حرف طرف مقابل، سخن حق او نیز انکار گردد. محور توصیه امام علیه السلام رعایت انصاف در جدال است:

امام صادق علیه السلام فرمود: مجادله غیراحسن مجادله‌ای است که به وسیله آن حقی را انکار کنی و به امر باطلی اعتراف کنی، آن‌گاه با حجتی که خداوند قرار داده آن را رد کنی. از ترس اینکه مبدا سخن او را نپذیری، سخن حقی را انکار کنی که او به کمک این سخن می‌خواهد باطل خویش را تثبیت کند، چرا که نمی‌دانی چگونه باید از موضع باطل او خود را رهایی بخشی. چنین جدالی بر شیعیان ما حرام است؛ برای اینکه مبدا شیعیان کم‌دانش ما را به چالش فکری می‌اندازد و منکران، ناتوانی شما در بحث را دلیلی بر درستی فکر باطل خود می‌شمارند و شیعیان از این امر غمگین می‌شوند، چرا که جبهه حق را در برابر باطل ضعیف می‌بینند (طبرسی، ۱۴۳۵ق، ج ۱، ص ۲۱).

روایات پرشماری دلیل نهی از جدال غیراحسن و مرء را تبیین کرده‌اند؛ چرا که این روایات، مرء را باعث کینه‌توزی (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۴۴۸) رفتن آبرو (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۸) و از بین رفتن عمل (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۹) دانسته و ترک مرء باعث کمال ایمان (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۱) ضمانت بهشت (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۷۶) و پارسایی (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۲۱) به شمار آمده است.

نتیجه‌گیری

جدل، صنعتی کارآمد و عمومی است که در آن شخص مجادل توان بالایی برای اثبات مطلوب دارد. مهم‌ترین ابزار دست مجادل، تکیه بر مشهورات و مسلمات است. دوطرف در جدل به دنبال کشف،

تقویت یا تخریب عقاید طرف مقابل هستند و از تلاش برای فهم واقعیت رویگردان‌اند. به لحاظ نظری بین جدل و مناظره تمایزی بسیار ظریف وجود دارد که در مقام عمل پایبندی بدان بعید است.

مشهوراتی که در جدل به کار می‌آیند بنابر سبب‌های مختلفی ممکن است شهرت پیدا کنند و اصنافی از مقدمات جدل را فراهم می‌سازند و مجادل مجال گسترده‌ای در رویارویی با رقیب فکری خویش داشته باشد. فواید و کارکردهای جدل بسیار است، به طوری که می‌توان ادعا کرد جدل اگرچه به لحاظ رتبه بعد از برهان است، در مقام کارآمدی برتر از برهان است.

پیامبر ﷺ پیشگام کاربرد روش جدلی در اسلام است. آن حضرت در برابر دهریه و ثنویه با تکیه بر مسلمّات آن‌ها بطلان باورهایشان را به اثبات رساند. ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز از این روش برای مقابله با مخالفان خود بهره جسته‌اند. روایاتی که در این باره مطرح گشت به روشنی نشان می‌داد که غلبه بر خصم و خاموش ساختن او محور گفتگوها بوده است و از این طریق موضع حق تقویت شده است.

رویکرد قرآن با جدل، تأیید و ارتقای آن بوده است؛ یعنی اصل جدل را به رسمیت شناخته است، باین حال بر حقانیت مسلمات مورد استفاده تأکید شده است؛ ازسویی با استفاده از مسلمات، باورهای مخاطب را وارد گفتگو کرده است و ازسویی دیگر حق بودن آن‌ها را نیز لحاظ کرده است. این رویه جدال (جدل) احسن نام گرفته است.

جدل با جدال احسن تفاوت دارد؛ جدال احسن از جهتی شبیه برهان و از جهتی دیگر شبیه جدل است. شباهت جدال احسن به جدل، حاکی از تأیید ساختار جدل است و شباهتش به برهان، کارآمدی آن را افزایش داده و گستره مخاطبان را توسعه داده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امام عسکری علیه السلام، حسن بن علی بن محمد، ۴۰۹ق، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری* علیه السلام، مصحح مدرسه الإمام المهدی علیه السلام، قم، مدرسه الإمام المهدی علیه السلام.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الأمالی (للسدوق)*، چاپ پنجم، بیروت، اعلمی.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۴۰۴ق، *تحف العقول*، مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۵ق، *الشفاء المنطق*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره، نشر وزارت تربیت و تعلیم.
۶. _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. _____، ۱۳۸۳، *دانشنامه علانی؛ منطق*، با مقدمه و حواشی و تصحیح از دکتر محمد معین و سیدمحمد مشکوة، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
۸. بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، تحقیق از شیخ فارسی حسون، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۰. ساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۸۳، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، مقدمه و تحقیق از حسن مراغی، تهران، شمس تبریزی.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
۱۲. سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین، بی‌تا، *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ هشتم، تهران، محمد.
۱۳. شریف الرضی، محمد بن حسین، ۴۱۴ق، *نهج البلاغة (للمصباحی صالح)*، مصحح: فیض الاسلام، قم، هجرت.
۱۴. شهابی خراسانی، محمود، ۱۳۸۷، *رهبر خرد*، قم، عصمت.
۱۵. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، ۴۰۹ق، *منیة المرید*، مصحح: رضا مختاری، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی‌طالب، ۱۳۸۶ق، *الاحتجاج*، تعلیقه سیدمحمد باقر خراسان، قم، کتابفروشی قدس.

۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
۱۹. طوسی، محمدین حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصبیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. ———، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبیها مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
۲۱. ———، ۱۳۹۱، *الجواهر النضید*، به تصحیح محسن بیدارفر، چاپ پنجم، قم، انتشارات بیدار.
۲۲. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۲۳. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۴ق، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تحقیق و مقدمه و تعلیق از محسن مهدی، چاپ دوم، تهران، الزهراء علیها السلام.
۲۴. ———، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۵. فخر رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر، ۱۳۸۱، *منطق المخلص*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از دکتر قراملکی و اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۶. قطب رازی، ابوعبدالله محمدبن محمد، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، مقدمه و تصحیح از محسن بیدارفر، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، مصحح: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۴ق، *المنطق*، تصحیح غلامرضا فیاضی، چاپ سوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۰. نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تصحیح مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۱. یزدی، ملاعبدالله، ۱۴۱۲ق، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.