



A Novel Approach to the Correlation Between Hikmah, Maw'izah Hasanah, and Jidāl Aḥsan in Surah An-Naḥl, Verse 125 and the Logical Disciplines

Mohammad Aḥmadi¹ | Mohammad Javād Najafi² | Masoud

Mohammadi³

1. Corresponding Author, PhD Student in Comparative Exegesis, University of Qom, Qom, Iran. Email: mohammad.ahmadi@stu.qom.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Qur'ānic and Ḥadīth Sciences, University of Qom, Qom, Iran. Email: mj.najafi@qom.ac.ir
3. PhD Student in Qur'ānic and Ḥadīth Sciences, University of Meybod, Meybod, Iran. Email: mohamadi@stu.meybod.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 8 November 2024

Accepted 25 February 2025

Available online 6 March 2025

Keywords:

Da'wah (Arabic: دعوة), Hikmah

(Arabic: حكمة), Burhān,

Maw'izah Hasanah (Arabic:

موعظة حسنة), Khiṭābah (Arabic:

خطابة), Jidāl Aḥsan (Arabic: جدال

أحسن).



ABSTRACT

According to Qur'ān 16:125, the modes of da'wah (Arabic: دعوة, lit: religious invitation) in the Qur'ānic paradigm are Hikmah (Arabic: حكمة, lit: wisdom), Maw'izah Hasanah (Arabic: موعظة حسنة, lit: good exhortation), and Jidāl Aḥsan (Arabic: جدال أحسن, lit: the most refined disputation). Some exegetes and logicians have drawn parallels between these methods and the demonstrative (Arabic: برهان, Romanized: burhān), rhetorical (Arabic: خطابة, Romanized: khiṭābah), and dialectical (Arabic: جدال, Romanized: jadal) disciplines of classical logic. Consequently, it is imperative to scrutinize the correlation between Qur'ānic methodologies of invitation and the Aristotelian and Islamic logical arts. A close examination of the lexical semantics and Qur'ānic applications of these three modes in Qur'ān 16:125 reveals that they do not necessarily correspond to the logical disciplines in a strict sense. Several fundamental distinctions exist between Qur'ānic Hikmah (Arabic: حكمة) and logical burhān (Arabic: برهان) in terms of origination, epistemic access, scope of applicability, range of conclusions, and human influence. Similarly, Maw'izah Hasanah (Arabic: موعظة حسنة) differs from rhetorical khiṭābah (Arabic: خطابة), particularly regarding its premises, foundational principles, intended objectives, and mechanisms of psychological effectiveness. Furthermore, Jidāl Aḥsan (Arabic: جدال أحسن), within the Qur'ānic epistemic framework, diverges from logical jadal, not only in the nature of its premises (truth-oriented vs. disputational) but also in its underlying intent and pragmatic function.

Cite this article: Aḥmadi, M.; Najafi, M., J.; Mohammadi, M. (2024). A Novel Approach to the Correlation Between Hikmah, Maw'izah Hasanah, and Jidāl Aḥsan in Surah An-Naḥl, Verse 125 and the Logical Disciplines. *Quranic Doctrines*, 21(40), 5-28.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6499.2450>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



رهیافتی نو بر تطبیق «حکمت»، «موعظه حسنه» و «جدال احسن» در آیه ۱۲۵ نحل، بر صناعات منطقی

محمد احمدی^۱ | محمد جواد نجفی^۲ | مسعود محمدی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: Mohammad.ahmadi@stu.qom.ac.ir

۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: mj.najafi@qom.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران. رایانامه: mohamadi@stu.meybod.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

بر اساس آیه ۱۲۵ سوره نحل شیوه‌های دعوت قرآنی به دین، «حکمت»، «موعظه حسنه» و «جدال احسن» است. برخی مفسران و منطق‌دانان، شیوه‌های مذکور را بر برهان، خطابه و جدل منطقی تطبیق نموده‌اند، لذا شایسته است نسبت شیوه‌های دعوت در قرآن و صناعات‌های منطقی بررسی گردد. تأمل در معنای لغوی و استعمالات قرآنی طرق سه‌گانه دعوت به دین در آیه ۱۲۵ سوره نحل، بیانگر آن است که این شیوه‌ها الزاماً منطبق بر صناعات منطقی نیستند. میان حکمت قرآنی و برهان منطقی از جهات مختلفی تفاوت وجود دارد. حکمت در لسان قرآن از نظر منشأ، طریق وصول به آن، گستره کاربرد، دامنه نتیجه و تأثیر در انسان، با برهان مصطلح منطقی متفاوت است. موعظه حسنه نیز به جهت مقدمات و مبادی تشکیل‌دهنده، هدف و کیفیت اثربخشی آن با خطابه منطقی اختلاف دارد. همچنین جدال احسن در فرهنگ قرآن علاوه بر اختلاف در مقدمات از جهت حق بودن یا نبودن، در انگیزه و غرض به کارگیری نیز با جدل منطقی متفاوت است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۳/۱۲/۱۵

کلیدواژه‌ها:

دعوت، حکمت، برهان، موعظه حسنه، خطابه، جدال احسن.



استناد: احمدی، محمد؛ نجفی، محمد جواد؛ محمدی مسعود. (۱۴۰۳). رهیافتی نو بر تطبیق «حکمت»، «موعظه حسنه» و «جدال احسن» در آیه ۱۲۵ نحل، بر صناعات منطقی. آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۴۰)، ۲۸-۵.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6499.2450>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

قرآن به عنوان معجزه جاوید نبی اکرم (ص) و راهنمای بشریت، همچون چراغی است که نور هدایتش انسان را به طریق حق رهنمون می گرداند. از این رو بررسی شیوه های تعامل این کتاب آسمانی با مخاطبان خویش برای القای معارف دینی و اقناع آنان دارای اهمیتی فراوان است. بر اساس آیه ۱۲۵ سوره نحل، رسول خدا (ص) موظف است تا برای انتقال و ابلاغ تعالیم الهی به مخاطبان، از سه شیوه حکمت، موعظه حسن و جدال احسن بهره ببرد.

﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (نحل/۱۲۵)

طبیعتاً خود قرآن نیز این سه رویکرد را در مسیر هدایت و دعوت به سوی حق به کار گرفته است. مقصود از راه پروردگار که در آیه بدان اشاره شده همان دین الهی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۰۵). بنابراین سه شیوه مذکور طریقی برای دعوت به همه معارف دینی اعم از عقاید، اخلاق و احکام است و اختصاص به بخشی از معارف ندارد.

در این میان برخی از منطقدانان و مفسران روش های سه گانه مورد اشاره در آیه را بر شیوه های مطرح شده در باب صناعات خمس علم منطقی تطبیق داده اند و بر این عقیده اند که منظور از حکمت همان برهان منطقی و مقصود از موعظه حسن همان خطابه و مراد از جدال احسن، صنعت جدل منطقی است.

پژوهش های متعددی حول آیه ۱۲۵ سوره نحل صورت گرفته است، اما بررسی آیه مذکور از جهت نسبت آن با صناعات های منطقی، کمتر مورد توجه بوده است. برای نمونه مقاله «مفهوم حکمت در قرآن و حدیث» (برنجکار، ۱۳۷۹) ضمن بحث از مفهوم حکمت، تنها به نسبت این شیوه با برهان منطقی اشاره نموده است. مقاله «دستگاه منطقی قرآن کریم در افق منطق صوری» (دادجو، ۱۳۹۲) نیز با رویکردی فلسفی کلامی، شیوه های منطقی استدلال را در کل قرآن کریم مورد بررسی قرار داده است و اختصاصی به تحلیل آیه ۱۲۵ سوره نحل ندارد. تنها پژوهشی که آیه مذکور را به لحاظ نسبت شیوه های دعوت قرآنی و صناعات های منطقی مورد بحث قرار داده است، مقاله «صناعات خمس ارسطویی

و روش‌های دعوت قرآنی» (حکاک، ۱۳۹۷) است که از نظر رویکرد تحلیلی و نتیجه حاصل‌شده در بخش حکمت، کاملاً با پژوهش حاضر اختلاف دارد. در قسمت‌های موعظه و جدال احسن نیز مقاله مذکور به جهت صبغه کلامی آن با تحقیق پیش‌رو متفاوت است. لذا شایسته است شیوه‌های سه‌گانه دعوت در آیه به لحاظ تطبیق با صناعت‌های منطقی مورد تأملی نو قرار گیرند.

هدف از این پژوهش بررسی معناشناسانه و مقایسه استعمالات قرآنی شیوه‌های سه‌گانه دعوت در آیه ۱۲۵ سوره نحل، با کاربرد مصطلحات موجود در علم منطق است. به عبارت دیگر نسبت بین شیوه‌های دعوت قرآنی و صناعت‌های منطقی مورد اشاره چیست؟ و آیا تطابق آن‌ها با یکدیگر، چنان‌که برخی ادعا نموده‌اند، صحیح است؟ بدین منظور ابتدا دیدگاه این دسته از منطق‌دانان و مفسران در این زمینه مطرح می‌شود و سپس با روشی توصیفی، تعریف صناعت‌های منطقی برهان، خطابه و جدل مورد بررسی قرار می‌گیرد و در ادامه، پس از تبیین معناشناسانه لغوی و تأمل در استعمالات قرآنی روش‌های دعوت، با رویکردی انتقادی به تحلیل و بررسی نسبت هر یک از این سه روش با صناعت‌های مطرح‌شده در علم منطق پرداخته می‌شود.

۱. تطبیق صناعت‌های منطقی بر روش‌های سه‌گانه دعوت قرآنی

همان‌طور که پیش از این بیان شد، برخی از منطق‌دانان و مفسران، مضمون آیه ۱۲۵ سوره نحل را ناظر به شیوه‌های قیاسی مطرح‌شده در علم منطق دانسته‌اند و صناعت‌های منطقی برهان، خطابه و جدل را بر روش‌های سه‌گانه‌ای که در آیه بدان‌ها اشاره شده است، تطبیق نموده‌اند.

پیشینه این تطبیق را می‌توان در آثار فیلسوفان و منطق‌دانانی همچون ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۶)، ابن‌رشد اندلسی (ابن‌رشد، بی‌تا، ص ۳۱)، ملاهادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۴۴) و محمدرضا مظفر (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۷) مشاهده نمود. برای نمونه ابن‌سینا در کتاب شفا در انتهای بحث از منفعت خطابه می‌نویسد:

و کتابی که نازل شده از طرف خداوند عزیز و حکیم، و باطل از پیش و پس بدان راه نمی‌یابد، به مانند این سه صناعت (برهان، خطابه، جدل) را بیان می‌کند و می‌فرماید:

«دعوت نما به سوی طریق پروردگارت»؛ یعنی: دیانت حق «توسط حکمت»؛ یعنی: برهان، و آن برای کسی است که توانایی ادراک آن را داشته باشد، «و اندرز نیکو»؛ یعنی: خطابه و آن برای برای کسی است که از ادراک برهان عاجز است، «و با روش احسن با آنان مجادله نما»؛ یعنی: توسط مشهورات محموده (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۶).

مظفر نیز در المنطق معتقد است که اسلوب‌های سه گانه دعوت قرآنی همان صناعات منطقی‌اند که خداوند متعال در قرآن، بر به کارگیری آن‌ها ترغیب نموده است (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۷).

در میان مفسرین نیز، برخی این آیه را بر شیوه‌های منطقی منطبق دانسته‌اند. فخر رازی در ذیل آیه مذکور می‌نویسد: دعوت نمودن به یک مذهب و آیین باید بر اساس یک حجت و دلیل باشد، حجتی که یا باعث استقرار آن مذهب و اعتقاد در قلوب شنوندگان می‌شود یا باعث متلزم شدن خصم و ساکت شدنش می‌گردد. قسم اول از حجت، خود بر دو بخش است: اول این که حجت یا قطعی و یقینی است، به گونه‌ای که احتمال خلاف و نقض در آن راه ندارد و دوم این که چنین نیست و مفید ظن و اقناع است. قسم اول که عقیده یقینی را به دنبال دارد حکمت نامیده می‌شود و قسم دوم را که شامل امارت ظنی و اقناعی است موعظه حسن می‌نامند. قسم سوم که برای اسکات و الزام خصم به کار برده می‌شود جدل نام دارد که خود بر دو نوع است. نوع اول جدلی است که از مقدمات مسلم و مشهور در نزد همگان یا در نزد گوینده تشکیل شده است، که آن را جدل احسن می‌نامند، اما نوع دوم بر اساس مقدمات باطل و فاسد شکل گرفته است، که این نوع از جدل شایسته اهل فضل نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۸۶).

آلوسی نیز ذیل آیه مورد بحث پس از بیان وجوهی در معنای حکمت، موعظه حسن و جدال احسن، می‌نویسد: ارباب معقول با استدلال به این آیه، از بین صناعات خمس فقط برهان، خطابه و جدل را در دعوت معتبر می‌دانند، زیرا در آیه به همین سه شیوه اشاره شده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۸۷).

علامه طباطبائی ذیل این آیه، مقصود از حکمت را حجتی می‌داند که حق را نتیجه می‌دهد، به گونه‌ای که هیچ شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد و موعظه نیز به معنای بیانی است که به کمک مطالب عبرت‌آموز و آنچه صلاح انسان در آن است، موجب آرامش

انسان و رقت قلب می‌گردد و جدال عبارت است از حجتی که در آن با استفاده از آنچه در نزد گوینده یا عموم مردم مسلم است، می‌توان خصم را از رأیی که در آن به نزاع برخاسته منصرف کرد، بدون این که روشن نمودن حق مد نظر باشد. وی در ادامه شیوه‌های مذکور را منطبق بر روش‌های منطقی برمی‌شمرد:

فينطبق ما ذكره تعالى من الحكمة و الموعظة و الجدل بالترتيب على ما اصطالحوا عليه في فن الميزان بالبرهان و الخطابة و الجدل.

از نظر وی تقیید موعظه به حسن و جدال به احسن، بیانگر این نکته است که همه موعظه‌ها حسن و نیکو نیستند و برخی جدال‌ها نیکو و برخی جدال‌ها نیکوتر و بعضی دیگر فاقد حُسن هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۱-۳۷۲).

از نظر صاحب تفسیر مخزن العرفان نیز آیه مورد اشاره ناظر به صناعات منطقی است. وی طریق حکمت را ارشاد خلق به سوی حق به وسیله برهان و دلیل عقلی معرفی می‌کند. بیان وی در توضیح موعظه حسن و جدال احسن نیز با خطابه و جدل منطقی هماهنگ است (بانو امین، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۶۰-۲۶۱).

آنچه تاکنون بیان شد، اجمالی بود از دیدگاه برخی از اهل معقول و مفسران، درباره مطابقت داشتن روش‌هایی که آیه برای دعوت به سوی دین بیان می‌کند با صناعات‌های مطرح‌شده در علم منطقی. در ادامه به تحلیل ادعای مذکور پرداخته خواهد شد.

۲. صناعات‌های قیاسی منطق

قبل از ورود به محتوای آیه و بحث از شیوه‌های دعوت قرآنی، لازم است ابتدا روش‌های قیاسی که در منطق مورد استفاده قرار می‌گیرند به صورت اجمالی بررسی شوند. قیاس در کنار استقرا و تمثیل به عنوان سه شیوه علمی برای بیان استدلال محسوب می‌شوند. مقصود از قیاس، گفتاری است که از مجموع چند قضیه تشکیل شده است، به طوری که اگر این قضایا مورد پذیرش قرار گیرند، به صورت ذاتی مستلزم قضیه‌ای دیگر خواهد بود (قطب‌الدین رازی، بی‌تا، ص ۲۴۲). قیاس، با توجه به اختلاف در مقدمات و نتیجه‌ای که ارائه می‌دهد و با توجه به هدفی که از تألیف قیاس مورد نظر است، به پنج قسم تقسیم می‌شود: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه. بحث از این اقسام پنج‌گانه یا کاربرد آن‌ها را

«صناعات خمس» می نامند. مثلاً گفته می شود: صناعت برهان، صناعت جدل و به همین ترتیب (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۲). در این پژوهش از میان قیاس های منطقی، صناعت های برهان، خطابه و جدل از جهت نسبتی که با روش های سه گانه دعوت، یعنی حکمت، موعظه حسن و جدال احسن دارند مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۲-۱. برهان

در تعریف برهان گفته اند: «و البرهان قیاس مؤلف من یقینیات ینتج یقینیا بالذات اضطراراً، و القیاس صورته، و الیقینیات مادته، و الیقین المستفاد غایته (نصرالدین طوسی، ۱۴۰۸، ص ۵۲). بر اساس این تعریف مقدمات برهان الزاماً باید از جنس قضایای یقینی باشند تا هدف از برهان که رسیدن به یقین است حاصل شود. مبادی برهان را قضایای شش گانه یقینیات که عبارت اند از: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات، تشکیل می دهند. منظور از یقین در تعریف برهان، یقین (به معنای اخص) به معنای اعتقاد جازم مطابق با واقع است که احتمال صدق نقیض آن وجود ندارد و از روی تقلید نیز به دست نیامده باشد (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۴). با این بیان چهل مرکب، ظن و یقین تقلیدی از تعریف خارج می شوند. به عقیده منطق دانان، برهان یگانه راه رسیدن به حقیقت و مستلزم یقین به واقع است، لذا بر طالب حقیقت واجب است که جز از برهان پیروی نکند (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۵۱).

۲-۲. خطابه

در منطق خطابه را این گونه تعریف کرده اند: خطابه صنعتی عملی است که به کمک آن می توان توده مردم را، در آنچه اراده می شود که آن را تصدیق کنند، در حد امکان قانع ساخت (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۸، ص ۶۹). مراد از اقناع در تعریف خطابه تصدیق غالب یا همان ظن غالب است، به طوری که امکان احتمال خلاف نیز وجود دارد، اما انسان به تصدیق قضیه تمایل بیشتری دارد تا خلاف آن (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۶). مبادی یا همان مقدمات خطابه را سه قسم از قضایا تشکیل می دهند: مشهورات ظاهری، مقبولات و مظلونات (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۸، ص ۷۰). ویژگی مشترک این قضایا آن است که در آنها یقین و مطابقت با واقع لحاظ نشده است و امکان مخالفت با واقع در آنها وجود دارد،

ج ۳، ص ۳۲۶، ۳۴۰، ص ۳۸۰-۳۸۱، ص ۴۱۸).

۳-۲. جدول

واقع صادق باشند یا نباشند (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳۹).

۳. نسبت روش‌های سه‌گانه دعوت قرآنی با صناعت‌های قیاسی منطق

حسن و جدال احسن، ابتدا به لحاظ لغوی و سپس استعمالات قرآنی بررسی خواهند شد.

۳-۱. حکمت

برای حکمت معانی متعددی در کتب لغت ذکر شده است. خلیل در ذیل ریشه «حُکْم»، مرجع حکمت را عدل، علم و حلم برمی‌شمارد و در ادامه معنای «منع» را نیز برای این ریشه بیان می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۶۶). ارتباط بین این دو معنا آن است که هر یک از این موارد سه‌گانه (عدل، علم، حلم) انسان را از اموری که برخلاف آن‌هاست منع می‌کنند. مقایس‌اللغه نیز معنای اصلی «حُکْم» را «منع» دانسته و معتقد است جلوگیری از ظلم از همین باب است. همچنین آنچه که مانع از جهل می‌شود را حکمت می‌نامند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۱). مصباح‌المنیر ضمن اشاره به آنچه در مقایس‌اللغه آمده است، قضاوت کردن را به دلیل این که شخص را از آنچه بدان حکم شده است منع می‌کند، از همین باب می‌داند و معتقد است حکمت را به این خاطر که مانع از اخلاق ناپسند می‌شود به این نام می‌نامند (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۴۵). حکیم را نیز شخصی گویند که عالم است یا کار محکم و متقن انجام می‌دهد (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۰۱).

وجه جامع تمام معانی گفته‌شده «منع» است، خواه منع از جهل که منتهی به علم و باور به حق می‌شود و خواه منع از ظلم که منجر به رفتار کردن بر اساس عدل می‌گردد و خواه منع از اخلاق نکوهیده که ثمره‌اش حلم و بردباری در امور است. نتیجه امور سه‌گانه یادشده (علم، عدل، حلم) عقیده، سخن و فعل متقن و محکم خواهد بود. بنابراین در معنای حکمت دو جنبه نظری و عملی لحاظ شده است و گستره معنایی حکمت هر دو جنبه را در بر می‌گیرد. از مجموع معانی ذکرشده، می‌توان این گونه استفاده نمود که حکمت هر عقیده، سخن یا فعل متقن و غیر قابل خدشه‌ای است که موجب وصول به حقیقت و مانع از فساد و عمل ناشایست باشد. انجام فعل نیز محدود به افعال جوارحی نیست، بلکه امور جوانحی و قلبی را نیز شامل می‌شود.

استعمالات قرآنی واژه حکمت نیز با آنچه در بحث لغوی این واژه گذشت هماهنگ است؛ یعنی هم معنای اصلی ریشه که «منع» است در آن‌ها لحاظ شده است و هم ناظر به دو جنبه نظری و عملی حکمت هستند.

در سورة اسراء پس از بیان مجموعه‌ای از احکام اعتقادی، اخلاقی و عملی (اسراء/۲۲-

(۳۸)، این احکام به عنوان بخشی از حکمت معرفی شده‌اند: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ (اسراء/۳۹)

در سوره لقمان نیز پس از آن که خداوند می‌فرماید ما به لقمان حکمت عطا نمودیم: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ﴾، ابتدا لقمان را به شکرگزاری از این موهبت امر می‌نماید و در ادامه نصایح لقمان به فرزندش که مجموعه‌ای از دستورات اعتقادی و اخلاقی و احکام عملی است را بیان می‌فرماید (لقمان/۱۳-۱۹). در واقع این نصایح بخشی از حکمت اعطایی خداوند به لقمان هستند.

احکام و دستوراتی که در سوره‌های لقمان و اسراء به عنوان حکمت ذکر شده‌اند عبارت‌اند از: شریک قرار ندادن برای خداوند، پرستش خدای یگانه، مسئله معاد و رسیدگی به اعمال، نیکی به والدین و تواضع در برابر آن‌ها، اقامه نماز، امر به معروف و نهی از منکر، صبر در برابر مصیبت‌ها، رعایت حقوق خویشاوندان و نیازمندان، اسراف نکردن، به نرمی سخن گفتن، بخل نورزیدن و سنجیده اتفاق کردن، نکشتن فرزند از ترس فقر، دوری کردن از زنا، پرهیز از ارتکاب قتل، حفظ حقوق یتیم، وفای به عهد، رعایت انصاف هنگام پیمانه کردن، بدون علم از چیزی پیروی نکردن، اعتدال در سخن گفتن، فروتنی در برخورد با مردم و با غرور روی زمین راه نرفتن.

از آیات قرآن می‌توان استفاده نمود که منصب‌های الهی مانند نبوت، رسالت و امامت فقط به برگزیده گان اعطا می‌شود (الانعام/۴۲)، در حالی که حکمت موهبتی است که اختصاص به انبیا ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۴۳۰):

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (بقره/۲۶۹)

بر این اساس در روایات آمده است که اگر کسی چهل روز عمل خود را برای خداوند خالص گرداند، چشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش جاری می‌گردد (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۹). این آیه علاوه بر این که مبدأ حکمت را خداوند معرفی می‌نماید، بیانگر آن است که حکمت منشأ خیر فراوان است و تنها صاحبان خرد و کسانی که اندیشه خود را به کار می‌گیرند، متذکر حکمت خواهند شد. بنابراین، شرط فهم و درک حکمت عقل است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۹۵-۳۹۶)، لذا میزان بهره‌مندی افراد از حکمت به میزان

عقل آنان وابسته است. امیرالمؤمنین (ع) در حدیثی رابطه عقل و حکمت را این گونه بیان می‌فرماید: عمق حکمت به وسیله عقل استخراج می‌شود و عمق عقل به وسیله حکمت خارج می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸).

برخی از آیات قرآن نیز از پیامبران به عنوان آموزگاران حکمت یاد می‌کنند:

﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۱۵۱)

برخی مفسران تفاوت میان کتاب و حکمت را چنین بیان کرده‌اند که مقصود از کتاب همان قرآن است، ولی حکمت سخنان و تعلیمات پیامبر اکرم (ص) است که از آن به عنوان سنت یاد می‌شود یا این که کتاب به اصل دستورات دینی اشاره دارد و حکمت اشاره به علل، اسرار، فلسفه و نتایج آن باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱۲). آیات دیگری از قرآن را نیز می‌توان برشمرد که در همین سیاق می‌گنجند (بقره/ ۱۲۹؛ آل عمران/۶۴؛ جمعه/۲).

در روایات نیز موارد متعددی به عنوان حکمت معرفی شده‌اند، اموری مانند فهم و عقل، قضاوت، تفقه در دین، اطاعت از خداوند و معرفت امام، دوری از گناهان کبیره، قرآن و فقه، ترس از خداوند و مواردی از این قبیل که به حوزه‌های اعتقادی و اخلاقی و احکام مربوط می‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶، ص ۲۰۶، ج ۲، ص ۲۸۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۵۹؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۸۷).

از مجموع آیات و روایاتی که تاکنون ذکر شد، می‌توان نکاتی را استفاده نمود: اول آن که اصالتاً خداوند سرچشمه و مبدأ حکمت است، چرا که او حکمت را از طریق وحی به انبیا و به واسطه سایر اسباب به دیگران اعطا می‌نماید. نکته دوم این است که تعالیم انبیای الهی و امامان معصوم، قرآن و عقل در مرتبه بعد از خدای حکیم، معلم و منبع حکمت به شمار می‌روند. سومین نکته به این مسئله اشاره دارد که حکمت مسائل نظری و عملی را در بر می‌گیرد، زیرا معارف عقیدتی و اخلاقی، و احکام عملی را شامل می‌شود، اما نکته چهارمی که از آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) به دست می‌آید، آن است که حکمت امری است متقن که اگر عقیده و عمل بر طبق آن استوار گردد، موجب سعادت انسان خواهد شد.

قبل از بررسی تطبیق برهان منطقی بر حکمت قرآنی لازم است مقصود کسانی که این تفسیر را از آیه مورد بحث ارائه داده‌اند روشن گردد. همان‌طور که پیش از این بیان شد، منظور از سبیل الهی همان عقاید، اخلاق، و اعمال دینی اعم از عبادات و معاملات (جوادی، ۱۳۹۷، ج ۴۷، ص ۵۷۹) و در یک کلمه معارف دینی است. بنابراین اگر مراد این گروه از تطبیق صورت گرفته این است که گزاره‌های دینی که ثبوتشان در دین قطعی است همگی متقن و یقینی‌اند و احتمال نقض و خلاف در آن‌ها وجود ندارد، سخنی غیر قابل تردید و کاملاً صحیح است، چرا که دستورات و معارف دینی از علم و حکمت الهی سرچشمه می‌گیرند. به عبارت دیگر بین برهان منطقی و حکمت قرآنی به لحاظ اعتبار تطابق با واقع در آن‌ها، هماهنگی وجود دارد، اما اگر مقصود این است که شیوه حکیمانه دعوت به سوی این معارف الزاماً طریق برهان منطقی است، با توجه مباحثی که تاکنون مطرح شده است، باید گفت که این دو از جهاتی با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند:

۱- همان‌طور که پیش از این بیان شد، مبدأ حکمت در مرتبه نخست خداوند متعال است و در رتبه بعد معصومان (ع) هستند. اطاعت از اوامر الهی و دستورات قرآنی و تبعیت از احکام عقل فطری نیز موجب وصول به حکمت می‌گردد. در حقیقت حکمت یا ریشه در وحی دارد یا از عقل فطری ناشی می‌شود، اما در برهان مصطلح تنها عقل فلسفی و مقدمات شش‌گانه آن معتبر است (برنجکار، ۱۳۷۹) و صرفاً با برخورداری از توانایی عقلی می‌توان این مقدمات را کسب نمود و با قید تطابق با واقع در برهان به کار بست. به عبارت دیگر این قید سبب می‌شود تا بتوان یک گزاره را به عنوان مقدمات برهان لحاظ نمود، در حالی که هر گزاره مطابق با واقعی الزاماً حکمت محسوب نمی‌شود.

۲- برهان‌های منطقی از طریق علم حصولی منتج به یقین می‌شوند، در حالی که حکمت راه کشف و شهود را نیز بر انسان می‌گشاید و معرفت حقیقی به امور تنها از این طریق حاصل می‌شود. اثبات حقانیت برخی از امور غیبی با ادله عقلی امکان‌پذیر است، اما مشاهده قلبی آن‌ها از این طریق ممکن نیست و نیاز به علم شهودی دارد. به بیان دیگر حکمتی که قرآن کریم انسان را بدان فرامی‌خواند، یقین حصولی و شهودی را در بر می‌گیرد، اما در شأن منطق و فلسفه نیست که انسان را به این مقام برساند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۴۷، ص ۵۹۶).

۳- برای وصول به یقین برهانی تنها مقدماتی از اعتبار برخوردارند که از مبادی یقینی برآمده باشند، در غیر این صورت ساختمان برهان فرو خواهد ریخت. به عبارت دیگر قوام برهان به آن است که بر اساس قضایایی که نقیض آن‌ها سلب کلی شده باشد یا احتمال خلاف در آن‌ها نرود شکل گرفته باشد، تا نتیجه برهان که یقین به معنی‌الخاص است حاصل شود، در حالی که باور به طیف وسیعی از حکمت‌های عملی، مانند مسائل ناظر به فروع از طریق ظن معتبر میسر می‌شود. از این رو ظنون معتبر، مانند اخبار ثقات و ظهورات الفاظ، دارای ارزش معرفت شناختی‌اند و عقلاً با نادیده گرفتن احتمال خلاف، ظن اطمینانی را در عرض علم یا قسمی از علم محسوب می‌کنند، نه در طول آن، زیرا نفی اعتبار از چنین ظنونی منجر به اختلال در نظام معاش می‌گردد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۵، ۲۱۰؛ مکارم، ۱۳۷۹، ج ۱۷، ص ۲۴۶). بر این اساس حتی اعتماد بر ظنون معتبر در مسائل مربوط به اصول اعتقادی که به حوزه حکمت نظری مربوط می‌شوند نیز امری جایز تلقی می‌شود و از این جهت تفاوتی در سیره عقلاً بین مسائل اعتقادی و اموری که در مقام عمل دارای اثر شرعی هستند، وجود ندارد، زیرا ملاک در هر دو صورت واحد است (لنکرانی، ۱۴۲۸، ص ۱۸۶-۱۸۸).^۱ به عبارت دیگر مقصود از یقین داشتن در اصول عقاید، یقین عرفی است که بالاترین درجه‌اش اطمینانی است که احتمال خلاف نیز در آن راه دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹)، اما سیره عقلاً مبتنی بر نادیده گرفتن این احتمال خلاف است. البته باید توجه داشت که حکمت‌های نظری و عملی قرآن پیوسته مطابق با واقع هستند و هیچ گونه خطا و احتمال خلافی در آن‌ها راه ندارد، اما سخن در آن است که ظنون معتبر عقلایی می‌توانند طریق وصول به این معارف قرار گیرند. بر این اساس دعوت آحاد مردم به سوی معارف دینی هرچند در قالب براهین منطقی نباشد و یقین به معنی‌الخاص را نتیجه ندهد، اما چنانچه موجب حصول اطمینان قلبی و ظن عقلایی به مفاد این معارف شود، دعوتی حکیمانه خواهد بود و مخاطب نیز می‌تواند ظن برآمده از چنین دعوتی را

۱. با توجه به این که آنچه که در مسائل اعتقادی مقصود نهایی و واجب است، تدبُّن، انقیاد قلبی و تسلیم باطنی با همان عقد القلب نسبت به امور اعتقادی است و شناخت اصول عقاید به جهت مقدمه بودن برای تدبُّن و اعتقاد لازم است نه به عنوان واجب مستقل و نفسی (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۷۳؛ کاشف الغطاء، ۱۳۸۱، ص ۸۴-۹۰) و از طرفی معرفت اعم از معرفت یقینی و ظنی است، لذا امکان پیروی از ظنون معتبر در اعتقادات نیز به دلیل موجه بودن آن در نزد عقلاً وجود دارد (برنجکار؛ نصرتیان، ۱۳۹۳).

مبنای عقیده و عمل خویش قرار دهد.

۴- قوام یقین برهانی به آن است که نه تنها نقیض ماده برهان ممکن نباشد، بلکه مضمون قضایا نیز باید مسبب از علتی خاص و مستند به آن باشند تا منجر به زوال یقین نشود، و آن علت خاص نباید از روی تقلید و در اثر تبعیت از دیگری و اطمینان به گفته او پدید آمده باشد (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۴؛ رازی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۸). به عبارت دیگر راه رسیدن به یقین در برهان، منوط به تحصیل علم از طریق استدلال و کشف دلیل است، حال آن که غالب افراد در بسیاری از حکمت‌های عملی که به دایره احکام شرعی مربوط‌اند، راهی جز تقلید برای وصول به این احکام ندارند. در مسائل اعتقادی نیز که در حیطه حکمت‌های نظری جای دارند، با توجه به این که باور به مسائل عقیدتی از افعال قلبی محسوب می‌شوند و مقصود اصلی در اعتقادات دل سپردن و تدیّن به آن‌ها است، بنابراین کیفیت تثبیت عقیده در قلب، دارای طریقت است، نه موضوعیت، لذا در صورت دارا بودن تقلید از شرایط معتبر، مانند معصوم یا مجتهد بودن مقلّد، می‌توان گفت که در این گونه مسائل فی الجمله تقلید جایز است.^۱ بر این اساس، دعوت به تدیّن به برخی از اصول اعتقادی مانند معاد و امامت یا تفصیلات آن‌ها و همچنین دعوت به رفتار نمودن بر طبق فروع شرعی، بر اساس تقلید از کلام معصومان (ع) و مجتهدین جامع‌الشرایط امری حکیمانه قلمداد می‌شود.

۱. در زمینه جواز تقلید در مسائل اعتقادی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. از ظاهر کلام برخی استفاده می‌شود که آنچه در مسائل اعتقادی لازم است، جزم است هرچند از راه تقلید حاصل شده باشد (صدر، ۱۴۲۰، ص ۲۰۸؛ لنگرانی، ص ۵؛ خرازی، ۱۴۳۴، ص ۱۷). برخی نیز قائل به جواز تقلید در اعتقادات بر اساس انسداد باب علم شده‌اند (قمی، ۱۴۳۰، ص ۳۵۱). برخی دیگر چنان که از کلامشان ظاهر می‌شود؛ بین شخص متمکن از استدلال، نظر و تحصیل علم و شخصی که بر استدلال و بحث توانایی ندارد، تفصیل قائل شده‌اند و تقلید در عقاید را برای شخصی که عاجز از استدلال است را جایز شمرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۷۲۹-۷۳۱). برخی دیگر بین اصل توحید و نبوت و سایر مسائل اعتقادی قائل به تفصیل شده‌اند و تقلید در غیر از این دو اصل را مشروط به حصول جزم در آن‌ها روا دانسته‌اند (جوادی، ج ۸، ص ۵۶۶-۵۶۸). برخی نیز تقلید را در صورتی که مستلزم دور نباشد - یعنی تقلید در غیر از اثبات توحید و نبوت - از باب رجوع به قول متخصص جایز شمرده‌اند (برنجکار؛ نصریان، ۱۳۹۲). قدر متیقن اقوال ذکر شده، جواز تقلید در غیر از اصل توحید و نبوت است، لذا تقلید در سایر اصول مانند معاد و امامت یا در تفصیلات و جزئیات مسائل اعتقادی جایز است. بنابراین تقلید در صورتی که منجر به حصول جزم در امور اعتقادی مذکور شود، بلاشکال است. برای آشنایی تفصیلی با ادله جواز تقلید در اعتقادات به کتب قوانین الاصول (میرزای قمی، ۱۳۳۰، ص ۳۵۱-۴۴۷)، والاجتهاد و التقلید (صدر، ۱۴۲۰، ص ۲۰۸-۲۱۲) مراجعه شود.

۵- از نظر گستره کارکرد، برهان و فهم آن شامل همه انسان‌ها نمی‌شود، چراکه رسیدن به یقین منطقی علاوه بر به کارگیری مقدمات یقینی، نیاز به آگاهی از اشکال قیاس‌های منطقی و شرایط انتاج آن‌ها نیز دارد، که این مسئله سبب می‌شود تا استفاده و فهم برهان به افراد خاصی اختصاص یابد، زیرا توانایی اقامه برهان مقصور همگان نیست. این در حالی است که حکمت در برخی از مراتب آن یا برخاسته از عقل فطری بشر است، مانند رعایت حقوق دیگران و تکریم والدین یا این که از تعالیم وحیانی به شمار می‌روند، مانند دستورات عبادی، لذا برای عموم افراد قابل فهم است، از این رو در قرآن و احادیث همه انسان‌ها به این مصادیق از حکمت فراخوانده شده‌اند.

۶- چنان که از معنای لغوی نیز استفاده می‌شود، حکمت، هم در حوزه بینش و اعتقادات و هم در حوزه کنش و رفتارها، انسان را از آنچه شایسته و بایسته نیست باز می‌دارد؛ به این معنا که شخص دارای حکمت از اعتقاد به این امور و انجام آن‌ها اجتناب می‌ورزد، لذا قرآن صاحب حکمت را دارنده خیر کثیر معرفی می‌کند: ﴿مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (بقره/۲۶۹)، اما برهان منطقی چنین خاصیتی را دارا نیست و حتی اگر فرد شرایط برهان را به لحاظ ماده و صورت نیز رعایت کرده باشد، می‌تواند برخلاف آن معتقد شود، چراکه در منطق نهایتاً به کمک برهان به اثبات مسائل نظری و لوازم آن‌ها پرداخته می‌شود و متعرض ارزش‌گذاری اخلاقی نتایج برهان نمی‌شوند. به بیان دیگر، قرآن کریم مانند کتاب‌های عقلی متداول نیست که انسان را تنها با جهان‌بینی آشنا می‌کنند، بلکه هدف آن تربیت انسان عاقل و مؤمن است، از این رو تنها قضیه «خدا شریک ندارد» را که نظری محض است، مطرح نمی‌کند، بلکه می‌گوید: «برای خداوند شریک قرار ندهید»، آن‌گاه ظلم بودن شرک را دلیل نهی از اشراک می‌داند (جواد، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۴۳۹). لقمان حکیم نیز بر اساس همین معیار به بیان حکمت نظری اکتفا نکرده و فرزندش را مورد نصیحت قرار می‌دهد تا در عقیده و عمل نیز بدان پایبند باشد: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بَاٍ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان/۱۳).

۲-۳. موعظه حسن

وعظ در لغت به معنای تذکر دادن به خیر و نیکی است، به نحوی که موجب رقت قلب

گردد (خلیل، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۲۸). بیم دادن و نصیحت نسبت به عاقبت امر نیز از معانی «وعظ» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۲۶؛ جوهری، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۱۸۱). اصل این ماده برای ارشاد و راهنمایی به حق به وسیله تذکرها مفید است و سایر معانی مانند ترساندن، رقت قلب، نصیحت، توصیه و دستور دادن به اطاعت کردن چنان که در مصباح المنیر آمده است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۶۵) از آثار وعظ محسوب می‌شوند که به حسب موارد مختلف است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۶۴)، بنابراین موعظه حسن هر سخن و تذکر سودمند است که با هدف اصلاح دیگران و با بیانی که ایجادکننده زمینه پذیرش باشد، آن‌ها را به سوی حق ترغیب نماید و از مخالفت با دستورات الهی بازدارد، لذا کارکرد موعظه ناظر به جنبه‌های تربیتی و اصلاحی است. به عبارت دیگر، موعظه بیان خیرخواهانه معارفی است که یا ثبوتشان نزد مخاطب مسلم است و از باب ترغیب به آن مواعظ، بیان می‌شوند یا مخاطب نسبت به آن‌ها دچار غفلت شده است و از باب یادآوری مورد تذکر قرار می‌گیرند، زیرا هدف در موعظه تحریض مخاطب نسبت به حق و اصلاح اوست.

از نظر علامه طباطبایی حسن موعظه از جهت حُسن اثر آن در احیای حق مورد نظر است و حُسن اثر وقتی است که واعظ خودش به آنچه وعظ می‌کند متعظ باشد و از آن گذشته، در وعظ خود آنقدر حسن خلق نشان دهد که کلامش در قلب شنونده مورد قبول بیفتد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۲).

دامنه مواعظ قرآنی، مسائل توحیدی، حقایق مربوط به سرای آخرت و حسابرسی اعمال، تأکید نسبت به واجبات شرعی و پرهیز از محرمات، توصیه به رعایت دستورات اخلاقی، سرگذشت انبیای الهی و عبرت گرفتن از سرنوشت پیشینیان را در بر می‌گیرد (لقمان/۱۳-۱۹؛ بقره/۶۶، ۲۷۵؛ نساء/۵۸؛ نور/۱۷، ۳۴؛ هود/۱۲۰؛ نحل/۹۰؛ سباء/۴۶). در برخی از آیات نیز قرآن موعظه‌ای از جانب پروردگار معرفی شده است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (یونس/۵۷)

﴿هَذَا نَبَأٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۸)

از این آیات استفاده می‌شود که قرآن برای هدایت عموم مردم جامعه نازل شده است، اما تنها افراد پرهیزگار از آن منفعت خواهند برد و این اختصاص به لحاظ تأثیر است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۲). موعظه نامیدن قرآن به اعتبار وجود

نصایح و پندهای خیرخواهانه در آن است. به عبارت دیگر، قرآن موعظه نامیده می‌شود، چون مشتمل بر موعظه است. امیرالمؤمنین علی(ع) نیز در بیانی به ناصح و موعظه‌گر بودن قرآن اشاره می‌فرماید:

بدانید که قرآن خیرخواهی است که فریب نمی‌دهد و راهنمایی است که گمراه نمی‌کند و سخنگویی است که دروغ نمی‌گوید... و خداوند سبحان هیچ کس را به مانند این قرآن موعظه نکرده است (شریف رضی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۲-۲۵۴).

با توجه به آنچه در این بخش بیان شد، باید گفت که موعظه قرآنی نمی‌تواند با خطابه منطقی نسبت تساوی داشته باشد، زیرا:

۱- مواعظ قرآنی به لحاظ حق بودن و عدم نقض، یقینی هستند، زیرا همان‌طور که پیش از این بیان شد، منشأ گزاره‌های دینی و قرآنی علم و حکمت الهی است، لذا پیوسته مطابق با حق و واقع‌اند، در حالی که مقدمات خطابه، یعنی مشهورات، مقبولات و مضمون‌ات الزاماً مطابق با واقع نیستند. به بیان دیگر، تفاوت موعظه حسن و خطابه در مواد این دو است، از آنجا که مواد مواعظ قرآنی همواره واقع‌نما هستند و امکان راه‌یابی بیان خلاف واقع حتی به صورت مصلحتی نیز در آن‌ها وجود ندارد (کریمی؛ مقیمی اردکانی، ۱۳۹۹)، راه احتمال نقض در آن‌ها مسدود است، اما امکان نقض مواد خطابه منتفی نیست. این بیان منافاتی با آن ندارد که صورت دعوت و موعظه منجر به حصول ظن به مفاد آن گردد، زیرا دعوت از طرق معتبر عقلایی دعوتی پسندیده و معقول خواهد بود.

در واقع، موعظه روشی است برای بیان معارف حکمت‌آمیز و خلل‌ناپذیر. پیش‌تر بیان شد که در موعظه جنبه‌های تربیتی و اصلاحی نمود بیشتری دارند، چنان که لقمان حکمت‌های اعطایی از جانب خداوند را در قالب موعظه به فرزند خویش بیان می‌کند:

﴿إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِي ۖ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان/۱۳)

تصغیر کلمه «ابن» به صورت «بُنَی»، برای تفقد و دلجویی و اظهار محبت است. بدین جهت وصایای سودمندی که چهره رحمت و عطف را ارائه می‌دهد در کلمات لقمان مشهود است (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۲۳۴)، و این همان جلوه‌ای از صبغه تربیتی است که در موعظه پررنگ‌تر است. در آیه ۲۳۱ سوره بقره نیز خداوند مردم را به یادآوری نعمت‌های الهی که همان کتاب و حکمت است فرا می‌خواند. مراد از کتاب و حکمت،

ظاهر و باطن شریعت است که خداوند به لسان موعظه برای مردم تبیین می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ۲۳۷):

﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ (بقره/۲۳۱)

۲- به لحاظ غرض و نحوه تأثیرگذاری نیز خطابه منطقی با موعظه قرآنی متفاوت است. هدف خطابه صرفاً اقناع توده مردم است، زیرا این صناعت نهایتاً منتج به تصدیق غیر جازم به مفاد خطابه می‌شود (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۳)، اما مواظظ قرآن علاوه بر قانع ساختن، در پی نشان دادن حقیقت و آگاهی بخشیدن به مخاطبان خویش نسبت به واقع امور در جهت سعادت آنان نیز هست.

۳-۳. جدال احسن

«جدال» از ریشه «جَدَلَ» به معنای شدید شدن خصومت گرفته شده است (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۶۵۳). اصل این ریشه به معنای محکم تاباندن طناب و ریسمان است که در گفت‌وگو از طریق نزاع و غلبه استعمال شده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۸۹). برخی اصل آن را به معنای مخاصمه‌ای که موجب غفلت از حق و مانع از آشکار شدن صواب می‌شود دانسته‌اند، سپس در لسان شرع در مقابل دلیل قرار گرفته است که اگر برای رسیدن به حق باشد شایسته است و در غیر این صورت مذموم خواهد بود (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۹۳). در قرآن کریم نیز ماده جدل هم به معنای مذموم آن (حج/۶۸؛ غافر/۵، ۳۵) و هم با در نظر گرفتن حق و صواب به کار رفته است (عنکبوت/۴۶؛ نحل/۱۲۵). بنابراین جدل به معنای مخاصمه است که در گفت‌وگوی همراه با نزاع و برتری جویی به کار می‌رود و چنان‌که در المیزان آمده است، جدل به معنای حجتی است که برای منصرف کردن خصم از آنچه در آن نزاع و اصرار می‌کند، به وسیله آنچه نزد او و مردم، یا در نزد خودش مسلم است، بدون این‌که از آن اراده روشن شدن حق مد نظر باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۱).

در آیه ۱۲۵ سوره نحل جدال مقید به «احسن» شده است. در حقیقت، قرآن با آوردن این قید از جدال غیر احسن نهی فرموده است. از ویژگی‌های جدال غیر احسن آن است که شخص بدون پشتوانه علمی و دلیل معتبر به مجادله پردازد، زیرا در این صورت برای اثبات سخن خود به مقدماتی باطل متوسل می‌شود تا مطلب حقی را نفی کند و این‌گونه خود و

دیگران را به گمراهی خواهد کشاند. قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجَادِلُ فِي بَغْيٍ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ (لقمان/۲۰)

﴿الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ بَغْيٍ سُلْطَانٍ﴾ (غافر/۳۵)

به فرموده امام صادق(ع) مجادله غیر احسن آن است که انسان از روی باطل به مجادله بپردازد یا این که در مقابله با خصم بدون استناد به حق، او را انکار نماید یا از خوف آن که مطلوب او ثابت شود، حرف حق و صحیحش را رد کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۲۵).

بنابر آنچه بیان شد، شیوه جدال احسن قرآن در دعوت به سوی دین، نسبت به جدل منطقی دارای تفاوت‌هایی است:

۱- صرف توافق طرفین مجادله روی گزاره‌ای، هر چند در واقع صادق باشد یا نباشد، سبب مجاز شدن استفاده از آن در مقدمات جدل می‌گردد، لذا امکان حاصل شدن نتیجه‌ای مخالف با حق در جدل منطقی وجود دارد، اما جدال احسن قرآنی این گونه نیست. در حقیقت، جدال زمانی احسن خواهد شد که از مقدمات کاذب حتی برای اثبات و پذیرش حق نیز استفاده نشود، زیرا در این صورت در کنار اثبات حق، احیای باطل یا امانه حقی دیگر نیز رخ خواهد داد، مگر این که هدف، استفاده از مسلمات کاذب برای رد و نقض ادعای خصم باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۲)، نه این که جنبه اثباتی مقدمات جدل مد نظر باشد تا نتیجه‌ای کاذب و خلاف حق نیز اثبات شود، بنابراین نتیجه حاصل از جدال احسن قرآنی پیوسته مطابق با حق خواهد بود، مانند جدال حضرت ابراهیم(ع) با مشرکانی که اجرام آسمانی را می‌پرستیدند (انعام/۷۶-۷۹). در این ماجرا حضرت ابراهیم(ع) به نوعی به جدال عملی با مشرکان پرداخته است. آن حضرت در ابتدا با قبول مسلمات مشرکان، یعنی ربوبیت ستارگان، ماه و خورشید، با آن‌ها همراه می‌شود و این پدیده‌ها را معبود خود می‌شمارد، اما پس از غروب و افول هر یک از آن‌ها با منطقی روشن بر آن‌ها استدلال می‌کند. آن حضرت این نکته را متذکر می‌شود که معبودی که در معرض افول قرار دارد و نمی‌تواند پیوسته با عبادت کنندگان خود ارتباط داشته باشد و آن‌ها را هدایت کند، چگونه می‌تواند پروردگارشان باشد، زیرا مربوط دائماً به رب خویش نیازمند است، در غیر این صورت در معرض گمراهی قرار خواهد گرفت. در واقع حضرت ابراهیم(ع) ضمن تذکر نسبت به عقیده باطل مشرکان آنان را به توحید دعوت می‌نماید و

این همان نتیجه جدال آن حضرت با مشرکان است.

۲- آنچه در جدل منطقی معتبر است آن است که مورد اعتراف و تسلیم واقع شود، لذا غرض از آن، صرفاً اسکات و الزام خصم است (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۴۳)، به همین دلیل این صناعت برای کسی که خواهان غلبه بر خصم است سودمند خواهد بود، زیرا او را در مباحثه، مجادله و دوپهلویی قوی و ماهر می‌کند، اگرچه حق با خصم باشد و بدین نحو بر خصم خود که در مقام جدال و مناظره با او ضعیف است، چیره می‌شود (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۷۶)، حال آن که در جدال احسن علاوه بر ابطال ادعای خصم، جنبه‌های هدایتی نیز مد نظر قرار دارد. در حقیقت، هدف از جدال احسن این است که ضمن آگاه نمودن طرف مقابل به باطل بودن مدعایش، زمینه پذیرش حق نیز در او ایجاد شود، لذا نباید در جدل به فریکاری و استفاده از مقدمات کاذب روی آورد، مگر به جهت مناقضه. به بیان دیگر در جدل باید که از هر سخنی که خصم را بر رد دعوت به سوی حق تهییج می‌کند و او را به عناد و لجبازی واداشته، بر غضبش می‌افزاید پرهیز شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۲). بنابراین هرچند در جدل نوعی از غلبه بر خصم وجود دارد، اما التزام به حسن خلق و رعایت آداب اسلامی از ضروریات مجادله با دیگران است، تا غرض هدایتی از جدال نیز محقق شود.

نتیجه‌گیری

خداوند در آیه ۱۲۵ سوره نحل به پیامبر اکرم (ص) امر نموده است تا مردم را با شیوه‌های حکمت، موعظه حسن و جدال احسن به سوی راه پروردگار دعوت نماید. مقصود از سبیل الهی، معارف اعتقادی، اخلاقی و احکام عملی و در یک کلمه همان دین است. برخی از مفسران و منطق‌دانان بر این باوراند که مراد از شیوه‌های ذکرشده در آیه مذکور همان صناعت‌های مصطلح منطقی است و بر این اساس، شیوه حکمت را بر برهان، شیوه موعظه حسن را بر خطابه و شیوه جدال احسن را بر جدل منطقی تطبیق کرده‌اند.

معناشناسی لغوی و بررسی استعمالات قرآنی شیوه‌های دعوت مطرح‌شده در آیه ۱۲۵ سوره نحل بیانگر آن است که دیدگاه عالمانی که این شیوه‌ها را بر اصطلاحات منطقی منطبق دانسته‌اند صحیح نیست.

حکمت در کاربرد قرآنی آن به جهت منشأ الهی و فطری‌اش از برهان منطقی متفاوت است و صرف تطابق با واقع، موجب نمی‌شود تا گزاره‌ای حکمت محسوب شود. مقدمات یقینی تنها راه رسیدن به برهان و یقین بمعنی‌الأخص است، در حالی که ظنون معتبر عقلایی طریق رسیدن به بسیاری از حکمت‌های قرآنی محسوب می‌شوند، لذا شیوه دعوت حکیمانه الزماً به صورت برهان منطقی نیست. شرایط فهم و کاربرد برهان منطقی مقدور همگان نیست، حال آن‌که مخاطبین حکمت‌های قرآنی عموم مردم‌اند. حکمت موجب سعادت حاملش یعنی فرد حکیم می‌شود، اما شناخت برهانی گزاره‌ها لزوماً به معنا اعتقاد به آن‌ها و سعادتمند شدن نیست.

موعظه حسن در لسان قرآن شیوه‌ای برای بیان معارف متقن و حکمت آمیز است، اما احتمال نقض گزاره‌هایی که به‌عنوان مقدمه در خطابه منطقی به کار می‌روند وجود دارد. در موعظه قرآنی به دلیل صبغه تربیتی آن، هدف نهایی دعوت، سعادت حقیقی مخاطب است، در حالی که خطابه منطقی نهایتاً موجب اقناع مخاطبین به صورت تصدیق غیرجاذم خواهد شد.

همچنین در جدال احسن قرآنی استفاده از مقدمات کاذب به دلیل اثبات گزاره‌های غیرحق، هرچند از مسلمات باشد جایز نیست، مگر این‌که هدف از کاربرد چنین مقدماتی ابطال و رد آن باشد، لذا در جدال احسن جنبه‌های هدایتی نیز مد نظر قرار دارد، اما در جدل منطقی به دلیل این‌که هدف صرفاً اسکات و الزام خصم است استفاده از مقدمات کاذب، به جدل خدشه‌ای وارد نمی‌کند هرچند نتیجه‌ای باطل نیز حاصل شود.

فهرست منابع

۲. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ش). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن بابویه القمی (صدوق)، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین. (۱۳۷۸ش). عیون اخبار الرضا علیه السلام. تهران: نشر جهان.
۴. ابن رشد (اندلسی)، محمد بن احمد. (بی تا). فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال. بی جا: دار المعارف.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ش). شفاء: المنطق. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ش). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. امین (بانو مجتهد)، نصرت بیگم. (۱۳۶۲ش). مخزن العرفان. بی جا: بی نا.
۸. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ش). فرائد الاصول. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم.
۹. برنجکار، رضا. (۱۳۷۹ش). مفهوم حکمت در قرآن و حدیث. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث (مجموعه مقالات صحیفه مبین)، (۴)، ۸۵-۱۰۰.
۱۰. برنجکار، رضا؛ نصرتیان اهور، مهدی. (۱۳۹۲ش). تقلید در اعتقادات: از انکار تا پذیرش. معرفت کلامی، ۴ (۲)، ۷۷-۹۴.
۱۱. برنجکار، رضا؛ نصرتیان اهور، مهدی. (۱۳۹۳ش). اعتبار ظن در اعتقادات. اندیشه نوین دینی، ۱۰ (۳۹)، ۶۷-۸۲.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تسنیم (ج ۱۲). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تسنیم (ج ۷). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تسنیم (ج ۸). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷ش). تسنیم (ج ۴۷). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ش). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۷. حکاک، سید محمد. (۱۳۹۸ش). صناعات خمس ارسطویی و روش های دعوت قرآنی. قیسات، ۲۴ (۹۲)، ۳۵-۵۷.
۱۸. حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳ش). جوهر النضید و رساله التصور و التصدیق. قم: بیدار.
۱۹. حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۲۵ش). نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
۲۰. خرازی، سید محسن. (۱۴۳۴ش). بداية المعارف فی شرح عقاید الامامیه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. دادجو، ابراهیم. (۱۳۹۲ش). دستگاه منطقی قرآن کریم در افق دستگاه منطق صوری. آینه معرفت، ۱۳ (۳)، ۱-۲۴.
۲۲. رازی (فخر)، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ش). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۳. رازی (قطب‌الدین)، محمد بن محمد. (۱۳۸۶ش). تحریر القواعد المنطقیه. قم: بیدار.
۲۴. رازی (قطب‌الدین)، محمد بن محمد. (بی‌تا). شرح المطالع فی المنطق. قم: کُتبی نجفی.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ش). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیه.
۲۶. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹ش). شرح منظومه. تهران: نشر ناب.
۲۷. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۴ش). نهج البلاغه. قم: مرکز البحوث الاسلامیه.
۲۸. صدر، رضا. (۱۴۲۰ش). الاجتهاد و التقليد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲۹. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. طباطبائی، سید محمدحسین. (بی‌تا). حاشیه الکفایه. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۳۲. طوسی (نصیر الدین)، محمد بن محمد. (۱۴۰۸ش). تجرید المنطق. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ش). العده فی اصول الفقه. قم: بی‌نا.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). تفسیر العیاشی. تهران: دار العلمیه الاسلامیه.
۳۶. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۲ش). رساله توضیح المسائل. قم: بی‌نا.
۳۷. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۸ش). مدخل التفسیر. قم: مرکز فقه ائمه الاطهار(ع).
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۳۶۷ش). کتاب العین. قم: اسماعیلیان.
۳۹. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ش). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: مؤسسه دار الهجرة.
۴۰. قمی (میرزا)، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۴۳۰ش). القوانين المحکمه فی الاصول. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
۴۱. کاشف الغطا، علی بن محمدرضا. (۱۳۸۱ش). النور الساطع فی الفقه النافع. نجف: مطبعة الآداب.
۴۲. کریمی، مصطفی؛ مقیمی اردکانی، حمیدرضا. (۱۳۹۹ش). نقد و بررسی انگاره مصلحت‌اندیشی قرآن در بیان خلاف واقع. آموزه‌های قرآنی، ۱۷(۳۱)، ۱۰۱-۱۲۸.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ش). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ش). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹ش). حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن. معرفت، ۱۹(۱۵۲)، ۵-۱۴.
۴۶. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیه.

۴۷. مظفر، محمدرضا. (۱۳۶۶ش). المنطق. قم: اسماعیلیان.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹ش). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).

