

فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س)

سال دوازدهم، شماره ۴۱، بهار ۱۳۸۱

جدل و نمونه‌های آن در قرآن کریم

دکتر هاله حمیدی*

چکیده

واژه، «جَدَل»، «جَدال» و «مجادله»، از کلمه «جَدَل» گرفته شده که از «قَتَلَ» به معنای تابیدن و پیچیدن می‌باشد، گویی دو نفر که با یکدیگر بحث می‌کنند، هر یک از آنها دیگری را با رأی و نظرش می‌پیچاند. پس معنای لغوی جَدَل، شدت دشمنی، گفتگو و مناظره و دلیل آوردن بر ردّ یکدیگر است و معنای اصطلاحی واژه مذکور عبارت است از طریقه مناظره، فنّ احتجاج از طریق سؤال و جواب و روش محاوره سقراط که از طریق طرح سؤالات پیاپی و اادار ساختن طرف به تناقض‌گویی و مغلوب کردن وی بوده است.

کلمه «جَدَل» و مشتقات آن، بیست و نه بار در قرآن کریم به کار رفته است و در مجادله حقّ و مجادله باطل و در مجادله به معنای دفاع، استعمال شده است.

در این مقاله، مفهوم جَدَل در منطق و قرآن مقایسه شده و ضمن بررسی «انواع جَدَل در قرآن کریم»، نمونه‌هایی از آیات الهی بیان شده است که پیشینیان آن را در مبحث فوق ذکر نکرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: جدل، مجادله، مناظره، صناعت جدل، قیاس جدلی، جدل
در قرآن، جدال آحسن، انواع جدل، استدلال.

مقدمه

انسان از طریق مباحثه، مناظره و گفتگو می‌تواند به حل مشکلات بپردازد، البته این در صورتی است که دو طرف بحث، طالب حق باشند و یا حداقل اگر یک طرف از طریق عناد و لجاج وارد می‌شود، غرض اصلی طرف مقابل، کشف حقیقت می‌باشد. اما هرگاه بحث و گفتگو در میان کسانی روی دهد که هر کدام تنها برای برتری‌جویی بر دیگری، و به کرسی نشاندن حرف خویش به ستیزه و جدال برخیزد، نتیجه‌ای جز دور شدن از حقیقت و ایجاد کینه و خصومت نخواهد داشت.

وقتی با واژه جدل و مشتقات آن در قرآن کریم مواجه می‌شویم، ابتدا امری مذموم و ناپسند به ذهن متبادر می‌گردد و این سوالات برای انسان مطرح می‌شود که آیا جدال در تمام موارد نکوهیده است؟ و با توجه به این که صناعت جدل، یکی از صناعات خمس در منطق می‌باشد، آیا جدل در قرآن کریم به همان مفهومی است که در منطق به کار رفته است؟ و نیز علاوه بر آیاتی که سیوطی در الاتقان، مبحث «انواع اصطلاحات متداول در علم جدل» به عنوان نمونه آورده، کدام آیات در قرآن کریم با اصطلاحاتی که در مبحث مذکور مطرح شده، قابل تطبیق است؟ یافتن پاسخی مناسب برای این پرسش‌ها، و پراکنده بودن موضوع جدل در کتب مختلف، نگارنده را بر آن داشت که درباره موضوع مذکور به تحقیق بپردازد و مقاله‌ای را در این زمینه فراهم آورد.

واژه جدل و مشتقات آن در قرآن کریم، در مجادله به باطل و مجادله به حق به کار رفته است؛ ولی بیشتر موارد، این واژه در مجادله به باطل استعمال شده است.

قرآن کریم گاهی بدون آنکه با مخالفان مجادله‌ای صورت پذیرد به اثبات و توضیح حقایق مربوط به عقاید و احکام می‌پردازد. مانند: آیات (۹۵-۱۰۰) سوره انعام که از راه بیان صفات و آثار خدا، اثبات می‌شود که تنها او سزاوار پرستش است و گاهی به هنگام جدال و گفتگو با مشرکان و اهل کتاب، واقعیات را اثبات می‌کند. مانند: آیات (۲۳-۳۴) سوره شعرا که مربوط به مجادله

فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س) / ۱۳۵

حضرت موسی (ع) و فرعون است و در آن، ناتوانی فرعون در پوشاندن چهره زیبای حق، آشکار می‌گردد.

روش قرآن در محکوم کردن خصم مختلف است، گاهی خصم از طریق کلام خودش مغلوب می‌شود، مانند: آیه (۸) سوره منافقون و گاهی از طریق پذیرفتن مقدمه سخنش، بطلان نتیجه مورد نظر او (خصم) اثبات می‌گردد. مانند: آیات (۷۶-۷۹) سوره انعام.

با مطالعه و بررسی آیات می‌توان گفت: جدالی مورد تأیید قرآن است که هدف از آن اثبات حق باشد و موجب هدایت خصم گردد، یعنی به جدال احسن امر می‌کند و از مجادله باطل که توأم با عناد و لجاج و خصومت و مغالطه است و غرض از آن، اثبات امری باطل و دور از واقعیت است، نهی می‌کند.

معنای لغوی جدل

واژه‌های «جدل»، «جدال» و «مجادله» که باب مفاعله همان جدل است، از «جدل» گرفته شده و جمع آن، «جُدُول» می‌باشد. «جَدُل» یعنی سخت و سفت، و به هر یک از اعضای بدن و استخوان میان کاواک^۱ دست و پا و قلم، و استخوان مغزدار دست‌ها و پاها، و استخوان درشت محکم، «جَدُل» گفته می‌شود؛^۲ و «جدال» یعنی بحث و گفتگو کردن به طریقی که با خصومت و ستیزه همراه باشد و اصلش از «جَدَلْتُ الْحَبْلَ»، به معنای طناب را بافتم و تاب دادم، است؛ یعنی طنابش را محکم بافتم و تاب دادم؛ و گفته‌اند: «جدال» بر وزن «فعال» از کلمه «مجادله» گرفته شده و اصلش از لفظ «جَدُل» است که از «قَتَلَ» به معنای تاییدن و پیچیدن می‌باشد؛ پس گویی دو نفر که با یکدیگر بحث می‌کنند، هر یک از آنها دیگری را با رأی و نظرش می‌پیچاند. و گفته‌اند اصل در جدال به زمین زدن است و این که انسان هم صحبت خود را به زمین سخن که همان جداله^۳ است،

۱. کاواک: کاوک: میان تهی، بی‌مغز، مجوف

۲. دهخدا، حرف ج / ۲۵۴-۲۷۴.

۳. جداله: زمین‌داری شن و ماسه

معتقد است که جدل را نباید با مناظره اشتباه کرد. زیرا که در مناظره دو تن که به عقیده متقابل معتقدند با یکدیگر به بحث می‌پردازند، بدون این که قصد الزام یکدیگر را داشته باشند. بلکه غرض اصلی آنها کشف حقیقت است و همین که حق بودن یکی از دو طرف نقیض معلوم شد، طرف مخالف به آن اذعان می‌کند.^۱

خدای تعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل / ۱۲۵): [ای رسول ما] خلق را با حکمت و برهان و موعظه نیکو به راه خدا دعوت کن و با بهترین طریق مناظره کن. چنان که گفته‌اند – در آیه فوق – مراد از «حکمت» برهان است، و مراد از «موعظه حسنه» خطابه، مراد از «جادلهم» جدل می‌باشد.

لفظ جدل را برخورد استعمال آن فن نیز اطلاق می‌کنند، همان‌طور که بر ملکه استعمال آن (صناعت) اطلاق کرده‌اند، آن‌گاه با استعمال فن مذکور، قولی را قصد می‌کنند که از مشهورات یا مسلمات مورد قبول فرد دیگر (خصم) تشکیل شده و بر قواعد آن فن جریان دارد، و به آن (فن جدل)، «قیاس جدلی» یا «حجت جدلی» یا «قول جدلی» نیز می‌گویند. اما به کسی که آن صنعت را بکار ببرد، «مجادل» یا «جدلی Dialecticien» می‌گویند.^۲

از دیدگاه علامه حلّی، جدل، صنعتی علمی است که می‌توان با آن (صناعت)، – به اندازه ممکن – با استفاده از مقدمات مسلمه، بر هر مطلوبی که بخواهد و حفظ هر وضعی که پیش آید، استدلال کرد، به صورتی که هیچ نقضی به آن رو نکند.^۳

واژه جدل در قرآن کریم

کلمه «جدل» و مشتقات آن بیست و نه بار در قرآن کریم به کار رفته است.

۱. خوانساری ۲/ ۲۲۵؛ و هم چنین بنگرید به: ابن سینا / ۳۵.

۲. پیشین / ۲۳۴؛ و نیز بنگرید به: طوسی / ۵۳۱.

۳. مظفر / ۳۱۱؛ و هم چنین بنگرید به: مشکوة الدینی / ۶۷۵.

۴. حلّی / ۲۳۲؛ و نیز بنگرید به: مظفر / ۳۱۴؛ طوسی / ۴۴۴؛ ابن سینا / ۲۴.

اصطلاح «جَدَل» علاوه بر آن که در منطق، عبارت از قیاسی است که از مشهورات و مسلمات فراهم می‌آید، در اصطلاح دانشمندان علوم قرآنی و تفسیر به معنی استدلال و قیاس برهانی نیز استعمال شده است.

در «معجم الفاظ قرآن کریم» آیاتی که در آن، ماده «جَدَل» به کار رفته، به دو دسته تقسیم گردیده و معنای کلمه مذکور متناسب با آن (تقسیم)، بیان شده است:

(۱) جَدَلَ الرَّجُلُ جَدَلًا فَهُوَ جَدِلٌ: خاصم

دشمنی آن مرد شدید شد، پس او سخت مجادله کننده است: دشمنی کننده.

و «جَدَل» به معنای خصومت کردن در اندیشه و عقیده است و بر شدت دشمنی و منازعه سخت اطلاق می‌شود.

به طور مثال «جَدَلًا» در آیه «وَ كَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا» (کهف / ۵۴) یعنی منازعه و خصومت در اعتقاد و دشمنی ورزیدن به باطل؛ و در آیه «وَ قَالُوا أَلَيْسَ الْهُتَنَّا خَيْرًا مِّمَّا هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ الْأَجْدَلُ» (زخرف / ۵۸) به معنای افراط و زیاده‌روی در خصومت، می‌باشد.

(۲) جَادَلَ مُجَادِلَةً وَ جِدَالًا (ه): خاصم

با او مخاصمه کرد: با او ستیز و کشمکش کرد.

ممکن است جدال، بنا حق و با گفتار باطل باشد تا - با آن باطل - حق را برگرداند و ممکن است جدال، بحق باشد تا باطل را رد کند.^۱

مثلاً: «جَادَلُوا» در آیه «وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ» (غافر / ۵) و هر امتی همت می‌گماشت که پیغمبر خود را دستگیر (و هلاک) گرداند و با جدال و گفتار باطل، برهان حق را پایمال سازد.، و «تُجَادَلُوا» در آیه «وَ لَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت / ۴۶): و شما مسلمانان با (یهود و نصاری و مجوس) اهل کتاب جز به نیکوترین طریق بحث و مجادله نکنید.، به دو مورد مذکور (جدال باطل و حق) اشاره می‌کند.

واژه «جَدَل» دوبار، و کلمه «جدال» نیز دوبار، و مشتقاتی از باب «مجادله» بیست و پنج بار در قرآن کریم به کار رفته است.

قرشی در «قاموس قرآن» بیان می‌دارد که کلمه «جَدَل» و مشتقات آن، در مجادله حَقّ و مجادله باطل و در مجادله به معنای دفاع، در قرآن کریم به کار رفته است و همه در معنا یکی است و فرق در مصادیق است؛ مانند: «وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ (نساء / ۱۰۷): از کسانی که به خود خیانت می‌کنند دفاع مکن»؛ «تُجَادِلُ» در آیه فوق، مربوط به مورد سوم (مجادله به معنای دفاع) است. - با رجوع به آیاتی که در آن ماده جدل به کار رفته، می‌توان گفت - اکثر استعمال این صیغه در قرآن در منازعه و مخاصمه ناحق است.^۱

در کتاب «وجوه قرآن» در مورد کلمه «جدال» آمده است:

بدان که جدال در قرآن بر دو وجه باشد:

وجه نخستین جدال به معنای خصومت کردن بود چنان که خدای در سوره هود / ۷۴، گفت: فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ یعنی یخاصمنا؛ و در سوره رعد / ۱۳، گفت: «وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ» یعنی وَهُمْ يُخَاصِمُونَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَقِّ اللَّهِ؛ و در سوره مؤمن / ۵، گفت: «وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ» یعنی خاصموا بِالْبَاطِلِ. و از این معنا در قرآن بسیار است.

و وجه دوم جدال به معنی با کسی کاویدن و ستیهیدن بود. چنان که در سوره بقره / ۱۹۷، گفت: «فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ» یعنی وَلَا مِرَاءَ فِي الْحَجِّ یعنی وَلَا مِرَاءَ فِي الْحَجِّ؛ و در سوره هود / ۳۲، گفت: «قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا» یعنی فَأَكْثَرْتَ مِرَاءَنَا؛ و در سوره مؤمن / ۴، گفت: «مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا» یعنی مَا مِئْمَارِي^۲

نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم در ارتباط با انواع جدل و استدلال

ابو زهره در کتاب «معجزه بزرگ» یکی از انواع اعجاز قرآن را اعجاز از رهگذر جدل و استدلال می‌داند و برای آن، انواعی برمی‌شمارد و سیوطی نیز در «الاتقان» اصطلاحاتی را در ارتباط با علم جدل و استدلال، بیان می‌دارد.

در این جا پاره‌ای از روش‌ها و اصول استدلال^۱، انواع اصطلاحات متداول در علم جدل^۲ و نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم در ارتباط با آن، ذکر می‌گردد:

۱- استدلال از راه تعریف

استدلال از راه تعریف به این کیفیت است که دلیل مدعا از خود «موضوع» مورد بحث گرفته شود، مثل این که از حقیقت خود بت‌ها دلیل بیاوریم که آنها شایستگی پرستش را ندارند و یا از راه بیان صفات خدا، اثبات شود که تنها او سزاوار پرستش است. بنابراین وقتی موضوع سخن، ذات باری است، از راه بیان صفات و آفرینش هستی، برای اثبات الوهیت او، استدلال می‌شود و ذات باری جز به صفات او شناخته نمی‌شود. نمونه این نوع استدلال آیات زیر است:

انَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَاتَى تُوَفِّكُون... سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (انعام / ۹۵-۱۰۰)

خداوند (در زیر زمین) دانه و هسته خرما را می‌شکافد و زنده را از مرده و مرده را از زنده پدید آرد، آن که چنین تواند کرد، خداست، پس چگونه نسبت خدایی را به دیگران می‌دهید؟... خداوند از همه این نسبت‌ها برتر و منزّه است.^۳

۱. استدلالی که از منابع ذاتی، یعنی ذات موضوع برگرفته شده و شبیه برهان منطقی است - هرچند از آن بالاتر است - شش مورد یا منبع می‌باشد: ۱- تعریف، یعنی شناخت ماهیت ۲- تجزیه، یعنی ذکر اجزاء موضوع ۳- تعمیم و سپس تخصیص ۴- علت و معلوم ۵- مقابله ۶- تشبیه آوردن امثال. «ابوزهره / ۴۱۸»

۲. در «الاتقان ۱۰۵۷/۲» آمده است: «در ارتباط با علم جدل انواعی را اصطلاح کرده‌اند. بنابراین «انواع جدل» از جانب خدای متعال مطرح نشده، و اهل ادب آن را - پس از نزول قرآن - وضع کرده‌اند.

در این آیات، از راه تعریف خدا، خدایی او به اثبات می‌رسد.^۱

۲- استدلال از راه تجزیه

استدلال از راه تجزیه به این کیفیت است که با ذکر اجزاء موضوع و کاوش در آنها، مدعا اثبات می‌شود. مثل حکم قطعی و بدیهی بر این که اثر، دلیل بر مؤثر و هستی، نشانه آفریدگار است و نیروهای بشری و عقل‌های سالم، دلیل آن است که آفریدگار تمام هستی از اتم تا کهکشان، یک نیرو، یعنی نیروی خداوند سبحان است.

این موضوع را قرآن کریم گاهی از راه تجزیه بیان می‌کند، استدلال تجزیه‌ای مانند:

قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ مَّا يُشْرِكُونَ... قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ. (نمل / ۵۹-۶۴).

ای رسول ما بگو ستایش مخصوص خداست و سلام بر بندگان برگزیده خدا، آیا خدای (قادر و آفریننده جهان) بهتر و پرستش را سزاوارتر است یا آنان که شریک خدا می‌شمارید؟... بگو اگر راست می‌گویید (و مدعایی غیر از این دارید) بر آن دلیل بیاورید.^۲

در این آیات از راه تجزیه و ذکر اجزاء موضوع به استدلال می‌پردازد، گرچه همه اجزاء را به طور کامل بیان نمی‌کند، البته سبک استدلال این است که هر جزئی به تنهایی دلیل بر یکتایی و خالقیّت و مدیریت خدا بر جهان آفرینش باشد.^۳

۳- استدلال از راه ذکر خاص بعد از عام

این استدلال به این صورت است که قضیه به صورت عام و کلی بیان می‌شود و مدعا توسط آن اجمالاً به اثبات می‌رسد سپس جزئیات قضیه ذکر می‌گردد و ثابت می‌شود که هر جزء یا مجموع اجزاء می‌توانند مدعا را اثبات کنند. و از این جا راستی و درستی ادعاهای کلی و عمومی، یعنی

۱. پیشین

۲. ابوزهره / ۴۲۲، ۴۲۱

۳. پیشین

یکتاپرستی و خضوع برای خداوند و اطاعت از رسول او که متن و اساس دین است، معلوم می‌شود مانند گفتگوی موسی و فرعون:

قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى. قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى... إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى. (طه / ۴۹-۵۴)

فرعون گفت: ای موسی خدای شما کیست؟ پاسخ داد که خدای ما کسی است که همه چیز را آفرید و سپس به راه کمالش هدایت کرد... که در این، نشانه‌های حق برای خردمندان پدیدار است.^۱

مشاهده می‌کنیم که در این جریان به طور کلی و کامل درباره‌ی خدا سخن می‌گویند و در پرتو آن، خدایی که همه چیز را آفریده و نیکو آفریده و همه را رهنمون ساخته است، شناخته می‌شود و با کلامی جامع، معنای ربوبیت و عبادت و کمال خدایی را روشن می‌سازد و از زبان موسی می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» و پس از این تعمیم و کلی‌گویی به بیان افراد و جزئیات آن می‌پردازد و با ذکر آن به فرعون و اهل مصر - که دامدار و کشاورز بودند - هشدار می‌دهد و سخن را با چیزی که مناسب آنان می‌باشد و نعمت برای همه محسوب می‌شود، به پایان می‌برد و می‌فرماید: «كُلُّوْا وَاذْعُوْا أَنْعَمَكُمْ...»^۲

۴- استدلال از راه علت و معلول

اساس این نوع استدلال، ارتباط بین قضایایی است که تصور می‌رود اجزای حقایق در جهان هستی باشند، یعنی برخی از چیزها علت وجودی پاره‌ای از چیزهای دیگر باشد، و هر اندازه چنین رابطه‌ای قوی و نیرومند باشد، استدلال نیز به همان اندازه قوی و محکم است، زیرا وقتی علت و سبب تحقق پیدا کرد، معلول و مسبب نیز که نتیجه وجود آن است، پدید خواهد آمد و بین این دو ملازمه عقلی یا عادی وجود دارد و هرگاه معلول ذکر شود، کشف کننده علت خواهد بود، زیرا ذکر نتیجه با یکی از دو مقدمه دیگر است و نیز نتیجه دربردارنده مقدمه است، مثلاً هرگاه از

حرمت شراب سخن به میان آید و عقل بخواید فلسفه و علت تحریم را بشناس، می‌تواند از راه اوصاف شراب به آن (سبب تحریم)، دست یابد. این نوع استدلال که علت جزء دلیل است، در قرآن فراوان به چشم می‌خورد، مانند آیات قتال:^۱

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ... فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ. (بقره / ۱۹۰-۱۹۳)

در راه خدا با آنان که به جنگ و دشمنی شما برخیزند جهاد کنید، ولی ستمکار نباشید که خدا ستمکاران را دوست ندارد... که ستم جز بر ستمکاران روا نیست.^۲

در این آیات علت و فلسفه تشریح جهاد دو امر ذکر شده است، یکی تجاوز و ستم و دیگری آسیب رسیدن به دین مؤمنان و اگر این دو امر از بین رفت، دیگر جنگ و جهاد معنا ندارد.^۳

۵- استدلال از راه مقابله (مقایسه)

مقابله در مقایسه بین دو چیز یا دو مطلب و یا دو شخص، برای این است که معلوم شود که کدام‌یک در کاری معین، مؤثرتر و مفیدتر است و وقتی مشخص شد که یکی از آن دو چنین است، طبعاً بر دیگری برتری و فضیلت دارد، این روش یکی از اصول استدلال است که در قرآن فراوان دیده می‌شود، زیرا مشرکان به پرستش سنگ‌هایی که خود ساخته بودند یا موجوداتی را که خدا آفریده بود، می‌پرداختند و معتقد بودند که این‌ها در هستی تأثیر دارند یا می‌توانند شر و بدی را دفع کنند یا خیر و خوبی بیاورند، پس مقایسه بین خداوند متعال با معبودهای باطل آنان، اصلی بود که عقیده آنان را ابطال می‌کرد، نظیر:^۴

أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَدَّكَّرُونَ. وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ أَنْ تَحْصُوهَا لَاتُحْصَوْهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ. (نحل / ۱۷، ۱۸).

۱. ابوزهره / ۴۲۴، ۴۲۵

۲. الهی قمشه‌ای / ۲۴

۳. ابوزهره / ۴۲۵

۴. پیشین / ۴۲۷

آیا خدایی که خلق کرده مانند آن کس است که خلق نکرده، آیا متذکر و هوشیار نمی‌شوید؟ اگر بخواهید که نعمت‌های بی‌حد و حصر خدا را شماره کنید هرگز نتوانید که خدا بسیار غفور و مهربان است.^۱

۶- استدلال از راه تشبیه و مثل

یکی از روش‌های استدلال در قرآن که به واسطه آن قدرت خداوند متعال و راستی و درستی دین حق و قرآن ثابت می‌شود، استدلال در قالب تشبیه و مثال است و خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ما از طریق آوردن مثال، حقایق را بیان می‌کنیم. مثال آوردن از انواع تشبیه است و هدف از آن، توضیح حقایق والا و تشریح امر غایب و غیر محسوس و معانی کلی از راه تشبیه به امر حسّی و مشاهده جزئیات می‌باشد. نمونه این نوع استدلال در سوره بقره آمده که هدف از تشبیه - چه تشبیه به امر ناچیز باشد و چه امر بزرگ - بیان حقیقت است، می‌فرماید:^۲

انَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ...
وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ. (بقره / ۲۶)

خداوند باک از آن ندارد که به پشه و چیزی بزرگ‌تر از آن مثل زند، پس آنها که ایمان آورده‌اند می‌دانند که مثل از جانب پروردگار آنهاست و اما کافران می‌گویند: خدا از مثل چه مقصودی دارد؟ (پاسخ آن است که) به واسطه آن بسیاری را گمراه و بسیاری را هدایت می‌کند و بدان گمراه نمی‌کند مگر فاسقان را.^۳

۷- قیاس خلف

قیاس خلف عبارت است از اثبات چیزی از راه بطلان و نفی نقیض آن. زیرا دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند همان‌طور که هیچ‌جا از یکی از آن دو خالی نیست. مثل مقابله بین وجود و عدم و

۱. الهی قمشای / ۲۰۴

۲. ابو زهره / ۴۳۰

۳. پیشین / ۴۳۱

مثل مقاله بین نفی امر معین در زمان و مکان معین با اثبات آن امر در همان زمان و مکان. پس اگر یک طرف با دلیل نفی شد، طرف دیگر اثبات می‌گردد. بنابراین دلیل خلف آن است که با ردّ نقیض، حقّ ثابت شود و قرآن کریم در استدلالات خود با ابطال پرستش بت‌ها، توحید و خداپرستی را اثبات می‌کند. از مواردی که در قرآن کریم از روش قیاس خلف برای اثبات توحید، استفاده شده، این آیه است:^۱

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ. (انبیاء / ۲۲)

اگر در آسمان و زمین بجز خدای یکتا خدایانی وجود داشت؛ همانا خلل و فساد در آسمان راه می‌یافت. پس بدانید که پادشاه ملک وجود، خدای یکتاست و از اوصاف و اوهام مشرکان جاهل پاک و منزّه است.^۲

متکلمان اظهار می‌دارند که اگر برای آسمان‌ها و زمین غیر از خدا، خدای دیگری باشد، به علت اراده‌ها و خواست‌های مختلف آنان، آسمان‌ها و زمین، دچار فساد و تباهی می‌شود و چون در این دو، نظم و شایستگی حکم فرماست، پس تعدّد خدایان که عامل فساد است، باطل می‌گردد و در نتیجه توحید و یکتایی خدا به اثبات می‌رسد و خداوند از آنچه که مشرکان او را توصیف می‌کنند، پاک و منزّه می‌شود، متکلمان این دلیل را دلیل تمانع می‌نامند، یعنی بت‌پرستی و شرک به علت امتناع فساد، ممتنع و محال است، پس وحدانیت خدا ثابت می‌شود.^۳

۸- تمثیل

تمثیل آن است که استدلال کننده، مدّعی خود را به امری که نزد مخاطب، معلوم و قطعی است، یا به امری واضح و غیرقابل انکار، قیاس کند و جهت جامع و امر مشترک بین آن دو را بیان دارد، قرآن کریم از این روش به دقیق‌ترین و محکم‌ترین شکل آن استفاده کرده و حقایق قرآن را در مقایسه با امور عقلی روشن، تشریح و ثابت کرده است، مثلاً بسیاری از دلیل‌های قیامت و

۱. ابوزهره / ۴۴۸، ۴۴۹

۲. الهی قمشای / ۲۴۸

۳. ابوزهره / ۴۴۹؛ و نیز بنگرید به: سیوطی / ۱۰۵۷/۲

توانایی خدا بر آن را بر پایه مقایسه و تشبیه آن به آفرینش ابتدایی جهان و خلقت انسان - که اموری بدیهی و غیرقابل انکار است - استوار می‌باشد؛ مانند:^۱

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (اعراف / ۲۹).

بگو ای رسول ما، پروردگار من شما را به عدل و درستی امر کرده و نیز فرموده که در هر عبادت روی به حضرت او آرید و خدا را از سر اخلاص بخوانید که چنانچه شما را در اول بیافرید، بار دیگر به سویش باز آید.^۲

خداوند در این آیه، بعث و دوباره زنده شدن مردگان را تشبیه و قیاس به آفرینش ابتدایی فرموده است. این نوع سخن، حقایق مشکل و دور از ذهن را نزدیک و فهم آن را آسان می‌سازد که خدا بر همه چیز تواناست.^۳

۹- سببر و تقسیم

یکی از انواع متداول در علم جدل و استدلال عبارت از اصطلاح «سببر و تقسیم»^۴ است. در این نوع استدلال مجادله کننده تمام اقسام موضوع مورد بحث را می‌شمارد و روشن می‌کند که ادعای طرف مقابل بر هیچ کدام از اقسام مذکور منطبق نیست و از این رو نمی‌تواند مورد قبول واقع شود و با این بیان، ادعای طرف مقابل را باطل می‌کند.^۵

۱. پیشین / ۴۵۳

۲. الهی قمشهای / ۱۱۸.

۳. ابوزهره / ۴۵۴؛ و نیز بنگرید به: سیوطی ۱۰۵۶/۲

۴. در منطق نوین آمده است: «سببر و تقسیم» قیاس مقسم استثنائی می‌باشد که جزء اولش قضیه منفصله‌ای است که اجزاء متعدّد داشته و همه اجزاء غیر از یکی رفع می‌شوند تا همان یکی ثابت گردد. دلیل تقسیم و سببر چنین تشکیل می‌شود که اولاً کلیّه عناوینی که بر موضوع اول صادق هستند به طور تردید که کدام یک علت حکم هستند نام برده می‌شوند. پس از آن عمل سببر را جاری می‌سازند یعنی علت بودن یکایک آنها را باطل می‌کنند تا عنوان مشترک باقی بماند و علت بودن آن یکی ثابت گردد. سببر در لغت به معنای اندازه گیری گودی زخم است و چون اندازه گیری زخم با دقت عمل می‌شود و باطل کردن شقوق محتمله نیز با دقت انجام می‌شود، سببر نامیده شده است. (مشکوٰۃ الدینی / ۵۷۷).

۵. ابوزهره / ۴۵۰، ۴۵۱.

آیه‌های زیر را می‌توان یکی از مثال‌های سیر و تقسیم برشمرده که می‌فرماید:

ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ أَلَذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نُبَوِّئُ بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ أَلَذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُظِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (انعام / ۱۴۳، ۱۴۴).

این چهارپایانی که در حمل و باربری و سواری و افتراش مورد استفاده قرار می‌گیرند عبارت از هشت جفت و هشت فرد چهار پا است: از جنس گوسفند، دو عدد نر و ماده، و از جنس بز دو عدد نر و ماده. ای پیامبر به این مشرکین - که حلال خدا را حرام برشمرده - بگو آیا خداوند متعال گوسفند و بز نر را حرام کرده یا گوسفند و بز ماده را و یا آن بره‌ای را که رحم گوسفند و بز ماده با خود حمل می‌کند، تحریم کرده است؟ (اعم از آن که این بره، نر و یا ماده باشد). اگر شما در تحریم و تحلیل این گونه اقسام به راستی سخن می‌گویید مرا به دلیلی که علم ایجاد می‌کند و صحت انتساب چنین تحریم و تحلیلی را به خدا تأیید می‌نماید آگاه سازید. سپس خداوند بقیه ازواج هشت‌گانه را بر می‌شمارد: و از جنس شتر دو عدد نر و ماده (که با رقم فوق مجموعاً به هشت فرد می‌رسند) ای پیامبر به مشرکین بگو آیا خدا شتر و گاو نر، و یا شتر و گاو ماده را تحریم کرده و یا آنچه شتر و گاو ماده در رحم خود دارند، حرام نموده است؟ و یا این که آن‌گاه که خداوند متعال شما را بدان توصیه کرد، حضور داشتید؟! پس بنابراین چه کسی ظالم‌تر از کسی است که به دروغ بر خدا افتراء می‌بندد و تحریم و یا تحلیل چیزی را به او نسبت می‌دهد تا مردم را - ندانسته - گمراه سازد؛ چه محققاً خداوند متعال مردمی را که به خویشتن و دیگران ظلم می‌کنند به پاداش رهنمون نخواهد ساخت.^۱

سبر و تقسیم در این دو آیه بدین صورت می‌باشد که چون کفار یک‌بار خوردن گوشت چهارپایان نر را تحریم نمودند و باری دیگر گوشت چهارپایان ماده را حرام قلمداد کردند، خداوند متعال از طریق سبر و تقسیم نظریه آنها را مردود اعلام کرد؛ لذا فرمود: خلق و آفرینش و

آفریده‌ها از آن خداوند تعالی است که از هر صنفی از چهارپایانی که در دو آیه مذکور یاد شده است، نرینه و مادینه را آفرید. بنابراین تحریم آن حیواناتی که شما یاد کردید، از کجا نشأت گرفته است؟ یعنی علت تحریم آن حیواناتی که شما مشخص کرده‌اید، چیست؟ یا این تحریم به خاطر نر بودن و یا به علت ماده بودن آنهاست و یا بدان جهت که رحم حیوانات آن را در بر گرفته، اعم از آن که نر و یا ماده باشد و یا برای تحریم آنها علتی را نمی‌توان کشف کرد، بلکه تحریم آنها تبعدی است و نیازی به ذکر علت ندارد، به این معنا که این تحریم از جانب خدا به دست آمده است. تحریمی که از جانب خدا به دست آمده، یا از طریق وحی و ارسال رسول بوده است و یا از راه شنیدن کلام رسول و مشاهده تلقی و دریافت این تحریم از رسول. و معنای «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْكُمْ اللَّهُ بِهَذَا (انعام / ۱۴۴)» در ضمن دو آیه مورد بحث عبارت از همین امر است (که آیا آن‌گاه که خداوند متعال شما را توصیه می‌کرد و آنها را تحریم نمود، حاضر و ناظر بوده‌اید که این تحریم را به او نسبت می‌دهید)!

و نیز خدای تعالی می‌فرماید:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ أِنِّي بُرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ. إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّى فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ. (انعام / ۷۶-۷۹).

پس چون شب تاریک نمودار شد ستاره رخشانی دید. گفت: این پروردگار من است. پس چون آن ستاره غروب کرد و نابود شد، گفت: من چیزی که نابود گردد به خدائی نخواهم گرفت. پس چون ماه تابان را دید باز برای هدایت قوم گفت: این خدای من است. وقتی که آن هم نابود شد، ماه پرستان را متذکر ساخت که آن نیز خدا نباشد. و گفت: اگر خدای من مرا هدایت نکند همانا که من از گروه گمراهان عالم خواهم بود. پس چون خورشید درخشان را دید باز برای ارشاد قوم گفت: این است خدای من، این از آن ستاره و ماه باعظمت تر است. چون آن نیز نابود گردید،

گفت: ای گروه مشرکان از آنچه شما شریک خدا قرار می‌دهید، از همه بیزارم. من با ایمان خالص روی به سوی خدائی آوردم که آفریننده آسمان‌ها و زمین است و من هرگز با مشرکان موافق نخواهم بود.^۱

سبر و تقسیم در آیه مذکور بدین صورت است که ستاره، ماه و خورشید به ترتیب به عنوان خدا فرض می‌شوند و حضرت ابراهیم (ص) برای ردّ هر یک از آنها دلیل می‌آورد تا این که خدای حقیقی اثبات گردد.

در تفسیر نمونه آمده است: «هذا ربّی» به عنوان یک خبر قطعی نیست، بلکه به عنوان یک فرض و احتمال، برای تفکر و اندیشیدن است، درست مثل این که ما می‌خواهیم در علت حادثه‌ای پی‌جویی کنیم، تمام احتمال‌ها و فرض‌ها را یک یک مورد مطالعه قرار می‌دهیم و لوازم هر یک را بررسی می‌کنیم تا علت حقیقی را بیابیم و چنین چیزی نه کفر است و نه حتّی دلالت بر نفی ایمان می‌کند، بلکه راهی است برای تحقیق بیشتر و شناسایی بهتر و رسیدن به مراحل بالاتر ایمان.^۲

۱۰- قول به موجب

از دیدگاه ابن ابی‌الاصبع، تعریف «قول به موجب» آن است که سخن خصم و کسی که با او مجادله می‌شود، از طریق مضمون کلام خود او مردود واقع شود^۳؛ مانند این آیه:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرِيهِ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ... (هود / ۱۳، ۱۴).

آیا کافران می‌گویند این قرآن وحی الهی نیست خود او بهم بسته و به خدا نسبت می‌دهد بگو اگر راست می‌گویید شما هم با کمک همه فصحای عرب بدون وحی خدا، ده سوره مانند این

۱. الهی قمشه‌ای / ۱۰۶

۲. مکارم شیرازی ۳۱۲/۵

۳. سیوطی ۱۰۵۸/۲

قرآن بیاورید. پس هرگاه کافران جواب ندادند در این صورت شما مؤمنان یقین بدانید که این کتاب به علم ازلی خدا نازل شده است.^۱

در آیه مذکور خدای متعال از طریق فحوای سخن کافران (که می گفتند پیامبر آیات قرآن را به خدا افترا بسته)، کلامشان را رد کرده و می فرماید: اگر راست می گوید که این ها ساخته و پرداخته مغز بشر است، شما هم ده سوره مانند آن بر بافته شده ها (سوره های دروغین)، بیاورید و از هر کس می توانید جز خدا برای این کار دعوت کنید؛ اما اگر آنها دعوت شما مسلمانان را اجابت نکردند و حاضر نشدند لااقل ده سوره همانند این سوره ها بیاورند، بدانید که این ضعف و ناتوانی نشانه آن است که این آیات از علم الهی سرچشمه گرفته و الا اگر ساخته فکر بشر بود، آنها هم بشرند.^۲

دانشمند دیگری معتقد است که قول به موجب بر دو قسم است:

الف - قسم اول بدین صورت است که صفتی به عنوان کنایه از چیزی در کلام خصم مطرح

گردد. نمونه و مثال برای این مورد عبارت از آیه زیر است که خداوند متعال می فرماید:

يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ. (منافقون / ۸)

منافقین، یعنی عبدالله بن ابی و دارو دسته او می گویند: اگر ما از غزوه «بنی المصطلق» به مدینه باز گردیم باید عزیزتران (کنایه از خودشان)، ذلیل تران (کنایه از نبی اکرم (ص) و یاران او) را از مدینه بیرون رانند. [اما خداوند متعال این دید تحقیر آمیز منافقین را نسبت به مؤمنین، مردود اعلام کرده و می فرماید:] عزت و عظمت از آن خدا و رسول او و مؤمنان است. [و به اسلام و مسلمین والائی می دهد و این دین را بر همه ادیان دیگر برتری می بخشد]؛ لکن منافقین نمی دانند و نسبت به صفات الهی و عزتی که سزای اولیای اوست، در جهل و بی خبری بسر می برند.^۳

۱. الهی قمشهای / ۱۶۹

۲. مکارم شیرازی ۳۸/۹، ۳۹

۳. طبرسی ۴۴۴/۵، ۴۴۵

پس صفت و واژه «الْأَعَزَّ» در سخن منافقین به عنوان کنایه از خودشان مطرح شده است؛ و نیز صفت و واژه «الْأَذَلُّ» را منافقین به عنوان کنایه از مؤمنین مورد استفاده قرار دادند. آنگاه همین منافقین حکم اخراج مؤمنین را از مدینه برای گروه خودشان اثبات کردند؛ اما خداوند متعال در ردّ منطوق و دید و داوری آنان، صفت عزّت را برای غیر آنها مقرر کرده است که عبارت از خدا و رسول او مؤمنین هستند؛^۱

و نیز خدای تعالی می‌فرماید:

قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَ لَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ. قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِن ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ (یس / ۱۸، ۱۹)

باز منکران گفتند که ای داعیان رسالت، اما وجود شما را به فال بد می‌دانیم، اگر از این دعوی دست بر ندارید البته سنگسارتان خواهیم کرد و از ما به شما رنج و شکنجه سخت خواهد رسید. رسولان گفتند: ای مردم نادان آن فال بد که می‌گوئید اگر بفهمید و متذکر شوید (آن جهلی است که) با خود شماست، بلکه شما مردمی مسرف هستید.^۲

منکران به خاطر مشکلاتی که در زندگی برایشان پیش آمد، وجود رسولان را به فال بد گرفتند و به خیال باطل خود شوم بودن را برای آنان اثبات کردند، در حالی که همان صفت برای خودشان اثبات شد.

و هم‌چنین پروردگار متعال می‌فرماید:

وَ قَالَتْ الْيَهُودُ يَا لِلَّهِ مَغْلُوبَةٌ عَلَتْ أَيْدِيهِمْ وَ لَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ... (مائده / ۶۴).

یهود گفتند دست خدا بسته است (و دیگر تغییری در خلقت نمی‌دهد و چیزی از عدم به وجود نخواهد آمد) به واسطه این گفتار دروغ دست آنها بسته شده به لعن خدا گرفتار گردیدند بلکه دو دست خدا (دست قدرت و رحمت او) گشاده است و هرگونه بخواهد انفاق می‌کند...^۳

۱. سیوطی ۱۰۵۸/۲.

۲. الهی قمش‌ای / ۳۴۱.

۳. پیشین / ۹۱.

یهود در مورد سرنوشت و قضا و قدر و تفویض معتقد بودند که در آغاز خلقت خداوند همه چیز را معین کرد و آنچه باید انجام گرفته است و حتی خود او هم عملاً نمی‌تواند تغییری در آن ایجاد کند.^۱ آنها در رابطه با آیاتی نظیر «وَ اقْرِضُوا اللهَ قَرْضًا حَسَنًا» (مزمّل / ۲۰) و به خدا قرض نیکو دهید» مسلمین را مسخره کرده و می‌خواستند بگویند این چه خدایی است که برای ترویج و احیای دین خود، آنقدر قدرت مالی ندارد که حاجت خود را برطرف کند و ناچار دست نیاز به سوی بندگانش دراز می‌کند؟!^۲

ابوالفتح متذکر می‌گردد که سبب نزول آیه آن بود که خدای تعالی از فضل و رحمت خود نعمت بر جهودان فراخ کرده بود پیش از آمدن رسول تا ایشان توانگرترین مردمان بودند، چون بر رسول خدا (ص) کفر آوردند و با او لجاج کردند خدای تعالی آن نعمت را از ایشان باز گرفت و به بدل توانگری، ایشان را درویشی داد و به بدل عزت، مذلت. چون چنین بود جماعتی از ایشان گفتند: «يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ».

طبری اظهار می‌دارد که ابن عباس گفت: مقصود یهود نه آن بود که دست‌های خدا بسته است، بلکه شکایت داشتند که بخیل است و آنچه دارد نگاه می‌دارد.^۳

بنابراین یهودیان قصد داشتند با سخنان باطل، عجز خدا را اثبات کنند، اما به سبب بطلان گفتارشان، مورد نفرین خداوند قرار گرفتند و عجز خودشان اثبات شد.

ب - قسم دوم قول به موجب این است: واژه و تعبیری که در سخن طرف مقابل آمده است برخلاف مواد و منظور وی حمل و توجیه گردد و البته لازم است این نکته در نظر گرفته شود که باید لفظ و تعبیر - با افزودن متعلق آن - قابل چنین حمل و توجیهی باشد؛ و من تاکنون ندیده‌ام کسی راجع به این قسم، مثالی را از قرآن کریم ایراد کرده باشد؛ در حالی که من در این باره به

۱. مکارم شیرازی ۴/۴۵۰

۲. طباطبائی ۶/۳۲

۳. عاملی ۳/۳۱۷

آیه‌ای از قرآن دست یافتم که در ارتباط با قسم دوم «قول به موجب» می‌باشد و آن آیه، این است:^۱

وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ
آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤَدُّونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. (توبه / ۶۱)

گروهی از منافقین، نبی اکرم (ص) را می‌آزارند و می‌گویند: او سرتاپا گوش شنوا است که به هر سخنی گوش فرا می‌دهد و آن را قبول می‌کند. ای پیامبر به آنها بگو که او گوش شنوایی برای خیر است و آنچه خیر شما است به آن گوش فرا می‌دهد؛ و همواره دارای آمادگی برای شنیدن و دریافت وحی است و فقط خبری که از جانب خدا می‌رسد و نیز گزارش‌های مؤمنین را باور کرده و بدان گوش فرا می‌دهد، نه اخبار و گزارش‌های منافقین را. او رحمت برای گروه مؤمنان است. و کسانی که رسول خدا (ص) را می‌آزارند، برای آنها در آخرت عذابی دردناک در انتظار است.^۲

جماعتی از منافقین - از جمله: جلاس بن سوید، شاس بن قیس، مخشی بن حمیر و رفاعه بن عبدالمنذر و... در خلوت، ناشایسته‌هایی به پیغمبر نسبت می‌دادند، یکی از آنها گفت: خاموش باشید که اگر به سمع او رسد جمیع شما رسوا شوید. گفتند: او گوش شنوا دارد، ما هر چه خواهیم می‌گوئیم. چون خدمتش رویم، قسم می‌خوریم که نگفته‌ایم باور می‌کند؛ آنگاه این آیه نازل شد؛ و گفته‌اند: این آیه دربارهٔ مردی به نام نبتل بن حارث نازل شد. او مردی سیاه چهره، سرخ چشم، سوخته‌گونه و زشت‌رو بود که سخنان پیامبر (ص) را به گوش منافقان می‌رسانید، به او گفتند: این کار را نکن، او در پاسخ گفت: محمد کسی است که هر کس چیزی به او بگوید باور می‌کند، ما هرچه بخواهیم می‌گوئیم آنگاه به نزد او می‌رویم و برایش قسم می‌خوریم و او هم قسم ما را باور می‌کند. محمد بن اسحاق و دیگران گفته‌اند: نبتل کسی است که پیامبر (ص) دربارهٔ او فرمود: هر که می‌خواهد شیطان را ببیند به نبتل بن حارث بنگرد.

خدای متعال در این آیه می‌فرماید: بعضی از منافقین آنانند که پیامبر (ص) را اذیت می‌کنند و می‌گویند: او مردی خوش باور است که هرچه ما می‌گوییم می‌شنود و باور می‌کند. تسمیه

۱. سیوطی ۱۰۵۹/۲

۲. طبرسی ۶۸۳

حضرت به جارحۀ مخصوصه به جهت مبالغه است، یعنی گوئیا از فرط استماع همه حواس او سماع شده و گوش گشته، چنان که جاسوس را عین گویند برای مبالغه.^۱

بنابراین منظور منافقین از کلمه «أذن» این بوده است که پیامبر اکرم (ص) به سخن آنها گوش فرا می‌داد و گزارش آنها را باور می‌کرد؛ ولی خداوند این کلمه را برخلاف مراد و منظور آنها حمل نموده و به آنها اعلام کرده است که به هیچ وجه آن حضرت گوشش را در اختیار گزارش‌های دروغین منافقین قرار نمی‌دهد و سخن آنها را باور نمی‌کند. بلکه گوش او شنوای خیر و گزارش‌های راستین خدا و مؤمنان می‌باشد.

۱۱- تسلیم

یکی از انواع جدل و استدلال، عبارت از «تسلیم» و قبول فرضی امری محال می‌باشد. به این معنا که یک امر محال، یا منفی فرض شود و یا با حرف امتناع، (یعنی «لَوْ») مشروط فرض گردد تا موضوع مورد نظر - به خاطر امتناع وقوع شرط آن - به عنوان یک امر ممتنع الوقوع تلقی شود. آن گاه همین امر ممتنع الوقوع در جهت جدول و احتجاج و مماشات با خصم، مسلم فرض گردد تا در صورت فرض وقوع آن امر محال، بی فائده بودن چنین فرضی ثابت و روشن شود.^۲ مانند این آیه:

وَ لَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَغرُجُونَ. لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ. (حجر / ۱۴، ۱۵)

و اگر ما برای این کافران امتت دری از آسمان بگشائیم تا دائم بر آسمان‌ها عروج کنند. باز هم بر انکار تو خواهند گفت: چشمان ما را (محمد) فرو بسته و در ما سحر و جادویی به کار برده است.^۳

۱. حسینی شاه عبدالعظیمی ۱۳۰/۵

۲. سیوطی ۱۰۵۹/۲

۳. الهی قمشای / ۱۹۹

بنابراین حتی اگر وقوع این امر محال (عروج کافران به آسمان‌ها) مسلم فرض شود، باز هم کافران به نبوت تو ایمان نیاورده و بدیهیات را نیز انکار خواهند کرد.

۱۲- اسجال

یکی از انواع جلد و احتجاج قرآن کریم عبارت از «اسجال» و روا ساختن است به این معنا که الفاظ و تعبیری در سخن بکار برده شود که وقوع درخواست را بر مخاطب، ثابت و روا و حتمی می‌سازد، مانند^۱:

رَبَّنَا وَاتْنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ (آل عمران / ۱۹۴)
پروردگارا! آنچه به وسیله پیامبرانت وعده کرده‌ای به ما مرحمت فرما؛ و ما را در روز قیامت رسوا مگردان؛ مسلماً تو خُلف وعده نخواهی کرد.^۲

در آیه مذکور درخواست کننده، مخاطب خود یعنی خداوند متعال را به اعطا و پاداش و می‌گذارد و روا بودن چنین معنائی را بر او ثابت و مقرر می‌سازد.^۳

و نیز خدای تعالی فرمود:

فَاتِنَا بِمَا وَعَدْنَا إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ (احقاف / ۲۲).

– قوم هود گفتند – پس تو زود وعده‌ غذایی که به ما بر بت پرستی می‌دهی، بیاور اگر راست می‌گویی.^۴

در این آیه، تقاضا کنندگان (قوم هود)، درخواست خود را به صورتی بیان می‌کنند که وقوع درخواست (عذاب) را بر مخاطب خود (هود و درواقع خدای هود) مسلّم و حتمی سازند.

۱. سیوطی ۱۰۵۹/۲

۲. بی‌آزار شیرازی و حجّتی ۱۸۸/۲

۳. سیوطی ۱۰۵۹/۲

۴. الهی قمشه‌ای / ۳۹۲

۱۳- انتقال

یکی از انواع جدل و احتجاج قرآن کریم عبارت از «انتقال» است، یعنی استدلال کننده به استدلالی - غیر از استدلالی که نخست بدان آغاز کرده بود - منتقل شود و دست از استدلال قبلی بردارد و وارد مرحله دیگری از استدلال شود. این انتقال و جابه‌جایی در استدلال بدان جهت است که خصم و طرف بحث و مناظره نمی‌تواند رمز استدلال نخست را درک کند؛ چنان‌که در مناظره ابراهیم خلیل (ع) با جبار زمان یعنی نمرود، چنین انتقالی در استدلال و احتجاج جلب نظر می‌کند، آنجا که می‌فرماید:^۱

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا لَهُ الْغَالِمِينَ. (بقره / ۲۵۸)

آیا ندیدی که پادشاه زمان ابراهیم درباره یکتائی خدا با ابراهیم به جدل و احتجاج برخاست چون ابراهیم گفت خداست آن که زنده گرداند و بمیراند او گفت من نیز چنین توانم کرد (که دو زنده را یکی را آزاد کرد) ابراهیم باز گفت که خداوند خورشید را از طرف مشرق برآورد تو اگر توانی از مغرب بیرون آر؛ آن نادان کافر در جواب عاجز ماند که خدا راهنمای ستمکاران نخواهد بود.^۲

آیه (۲۵۸) سوره بقره گفتگوی بین حضرت ابراهیم و پادشاه زمانش را حکایت می‌کند که درباره ی خدا با ابراهیم مجادله می‌کرد. اسلوب عبارت به صورتی است که نام آن ملک بیان نشده است، زیرا ذکر نام او، به عبرتی که از آیه گرفته می‌شود، نمی‌افزاید. این گفتگو بر پیامبر (ص) و گروهی از مسلمین عرضه می‌گردد و روش به تحیر آوردن این فرد ستیزه‌جو و مجادل را که ابراهیم درباره ی پروردگارش برای او استدلال کرد، بیان می‌شود؛ گویی از لابه‌لای آن تعبیر قرآنی عجیب، آن محضّر بار دیگر تکرار می‌گردد و صحنه گفتگوی ابراهیم و ملک، برای پیامبر (ص) و مسلمین مشاهد و محسوس می‌شود. در آیه مذکور، «أَلَمْ تَرَ...» شاعت و فضاحت مجادله نمرود

را آشکار می‌سازد، و این که از ساختار لفظی و معنوی عبارت، به طور یک‌سان انکار و استنکار برداشت می‌شود. پس کار نمرود یقیناً زشت است که به سبب عطای نعمت از سوی پروردگار - جای شکرگزاری - به جدال با ابراهیم (ع) پرداخت و ادعای خدایی نمود و در احکامی که برای مردم صادر کرد، بدون این که از قانون خدا استمداد جوید، مستقلاً عمل کرد و بر اساس هوی و هوس خودش حکم نمود.^۱

در این آیه: «الْمُتَرَدِّ» همزه برای تعجب است از محاجه نمرود و حماقت او. یعنی آیا ندیدی بی‌صبر بصیرت و نظر‌نکردی به سوی آن کسی که از روی عناد حجت جست و مخاصمه کرد با ابراهیم، درباره پروردگار ابراهیم که او را به یگانه دانستن خدا و عبادت او دعوت می‌کرد. از مجاهد و دیگران نقل شده است که «نمرود بن کنعان» همان کسی است که سرکشی کرد و با ابراهیم سرستیز و جدل داشت و او اولین کسی بود که ادعای خدایی کرد. در این جا با آن که مجادله نمرود با حضرت ابراهیم (ع) بر باطل بود، ولی کلمه «محاجه» به کار رفته است چون نمرود تصور می‌کرد که - برای اثبات ادعایش - دلیل و حجت می‌آورد. در مورد زمانی که این احتجاج یا جدل به وقوع پیوسته است، اختلاف وجود دارد. بعضی می‌گویند هنگام شکستن بت‌ها و قبل از انداختن ابراهیم در آتش صورت گرفته است و از امام صادق (ع) نقل شده است که مجادله مذکور پس از به آتش انداختن حضرت ابراهیم (ع) و سرد و سالم شدن آن، بر ابراهیم بوده است.^۲ حسن و جبائی می‌گویند: ضمیر «اتاه» به کسی بر می‌گردد که با ابراهیم محاجه می‌کرد و چون خدا به او سلطنت و نعمت دنیا و وسعت مال داده بود، مغرور شده و این امر او را به احتجاج با ابراهیم واداشت.^۳

در استدلال حضرت ابراهیم (ع) انتقالی صورت گرفته است که در این جا ذکر می‌شود: ابراهیم به نمرود گفت: خدائی که من از او فرمان می‌برم، زنده می‌کند و می‌میراند. نمرود گفت: من هم می‌توانم زنده کنم و بمیرانم. سپس شخصی را که محکوم به اعدام بود احضار کرد و او را آزاد

۱. سید قطب ۱/ ۲۹۷

۲. کاشانی ۲/ ۱۰۲

۳. طبرسی ۱/ ۶۳۵

نمود و شخصی دیگر را که قتلش واجب نبود، اعدام کرد. ابراهیم خلیل (ع) دریافت که نمرود به جهت و هدف استدلال او پی نبرده و معنای امامت و احیاء را درک نکرده است و یا آن که معنای آن را درک نموده؛ لکن خواست با چنین کاری مغالطه و سفسطه کند. لذا از این نحوه احتجاج و استدلال به استدلالی دیگر منتقل شد که نمرود را راهی برای گریز از آن نباشد و نتواند به مغالطه و سفسطه دست یازد؛ لذا گفت: خداوند متعال آفتاب را از مشرق بر می آورد، تو آن را از مغرب بر آور. نمرود از پاسخ به چنین استدلالی متوقف شد و مبهوت گشت و نتوانست بگوید: این منم که آفتاب را از مشرق بر می آورم؛ زیرا کسانی که مسن تر از او بودند و قبل از نمرود می دیدند که آفتاب از مشرق طلوع می کند وی را در این ادعا تکذیب می کردند که این عمل، کار تو نیست و قبل از تو آفتاب از مشرق سر بر می آورد.^۱ در منهج الصادقین آمده است: ملخص کلام آن است که ابراهیم با این کلام اعراض فرمود از اعتراض نمرود بر معارضه فاسده که آن «أنا أحيى وأميت» است در حینی که او را گفته بود «رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ» و نقل کلام فرمود از آن باحتجاج به آنچه نمرود قدرت نداشت بر تمویه و تلبیس آن، تا دفع مشاغبه فرماید و این فی الحقیقت عدول است از مثال خفی به مثل جلی از مقدورات حضرت عزت، که غیر او از اتیان به آن عاجز است نه آن که ابراهیم اعراض کرده باشد از حجّتی به حجّتی دیگر به جهت ضعفی که در حجّت اول بوده باشد، چه مراد باحیاء ادخال روح است در جسد و امامت اخراج آن از آن، بدون نقصی که بنیه را راه یابد و این در تحت قدرت بشر نبود، ولیکن چون نمرود تلبیس آن نمود بر قوم خود، ابراهیم حجّتی اوضح از آن ایراد نمود که تلبیس در آن ممکن نبود.^۲

آیت الله طالقانی معتقد است که آن طاعی نتوانست یا نخواست تا معنای حقیقی حیات و افاضه مستمر آن را دریابد و آن را به معنای مجازی، و در همان قالب استدلال ابراهیمی در آورد و بی فاصله و تفریع، به خود نسبت داد: «قالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ» او - با فرمانی که صادر کرد - می خواست هم استدلال ابراهیم را دگرگون نماید و هم اندیشه هائی را که بت شکنی و منطق ابراهیم تکان داده بود، مرعوب و محکوم کند. ابراهیم چون آن سرکش بی فروغ را، قابل هدایت

۱. سیوطی ۱۰۵۹/۲، ۱۰۶۰.

۲. کاشانی ۱۰۳/۲؛ و هم چنین بنگرید به: قمی مشهدی ۴۱۴/۲؛ رازی (ابوالفتح) ۴۴۹/۱.

و دریافت صفت الحی، نیافت، با نمایاندن صفت القیوم و استدلال جدلی، مغالطه‌اش را بلافاصله محو و او را مبهوت نمود.^۱

و نیز خدای متعال می‌فرماید:

قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ. قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ. قَالَ لَمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ. قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ. قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ. قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ. قَالَ لئنِ اتَّخَذَتِ الْهَاءُ غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمُسْجُونِينَ. قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ. قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ. فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بِيضَاءٌ لِلنَّاطِرِينَ. قَالَ لِلْمَلَأَاءِ مِنْ حَوْلِهِ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ. (شعراء / ۲۳-۲۴)

فرعون به موسی گفت ربّ العالمین چیست. موسی جواب داد ربّ العالمین خدای آسمان‌ها و زمین است و آنچه ما بین آنهاست اگر یقین دارید. فرعون عاجز از جواب به مغلظه پرداخت و روی به درباریانش کرد و گفت آیا نمی‌شنوید. موسی گفت ربّ العالمین همانند خدائی است که شما و پدران پیشین شما را از عدم بیافریده. (با فرعون) گفت ای مردم این رسولی که به سوی شما به رسالت آمده، سخت دیوانه است. باز موسی گفت ربّ العالمین همان آفریننده مشرق و مغرب و روز و شب است و هرچه بین آنهاست اگر شما در قدرت حقّ تعقل کنید. باز فرعون گفت اگر غیر از من خدائی را پرستی البتّه تو را به زندان خواهم کشید. موسی باز به ملایمت پاسخ داد اگر هم حجّت و معجزی بر صدق دعوی خود بر تو آورم. فرعون گفت آن معجز چیست بیاور اگر راست می‌گویی. در آن موقع موسی عصای خود بیفکند که ناگاه ازدهایی عظیم پدیدار گشت و نیز دست از گریبان بیرون آورد که ناگاه خورشیدی تابان به چشم بینندگان آشکار گردید. فرعون رو به درباریانش کرد و گفت این مرد ساحری بسیار ماهر و داناست.^۲

آیات فوق مربوط به مجادله حضرت موسی (ع) و فرعون می‌باشد. علّامه طباطبائی در ذیل این آیه می‌نویسد: این که در تفسیر شگفت‌زده شدن فرعون توسط حضرت موسی (ع) گفته‌اند که

۱. طالقانی ۲۱۳/۲، ۲۱۴

۲. الهی قمشه‌ای / ۲۸۳

مراد فرعون این بوده که از ذات ربّ العالمین می‌پرسم و او در پاسخ صفاتش را بیان می‌کند، صحیح نیست، چون سؤال فرعون از ذات، ذات از حیث صفت بود و موسی (ع) در پاسخ، ذات را به وصف تفسیر نکرد، بلکه این سخن «ربّ العالمین» را تغییر داد و به جای آن عبارت «ربّ السموات و الارض» را آورد، یعنی در جمله دوم «السموات و الارض» را به جای «العالمین» در جمله اول آورد، گویا اشاره کرد به این که فرعون معنای کلمه «عالمین» را نمی‌فهمد.

وقتی موسی (ع) دید فرعون - با گفتن «أَلَا تَسْتَمِعُونَ» به درباریانش - قصد دارد با مغالطه و تزویر روی حق را بپوشاند و حاضران مجلس را فریب دهد، با این که کلمه عالمین بزرگ که شامل آسمان‌ها و زمین و آنچه مابین آنهاست، تفسیر کرده بود، اما صریح‌تر پاسخ داد و گفت: ربّ العالمین همان ربّ عالم انسانیت عصر حاضر و عالم انسانیت اعصار گذشته است؛^۱ و با این بیان، حيله و نقشه فرعون خنثی شد، چون فرعون می‌خواست بگوید که موسی جوابی به من نداده و تنها عبارت ربّ العالمین را عوض کرده است، پس پاسخ‌گویی صریح موسی برای بار دوم، شبهه را زائل کرد. - در تفسیر نمونه آمده است: در حقیقت موسی که در مرحله نخست از «آیات آفاقی» شروع کرده بود، در مرحله دوم به «آیات انفسی» اشاره کرد و به اسرار آفرینش در وجود خود انسان‌ها و آثار پرورش الهی و ربوبیت پروردگار در روح و جسم بشر پرداخت، تا این مغروران بی‌خبر لاقط درباره خود بیندیشند و کمی خود را بشناسند و به دنبال آن، خدای خود را. ولی فرعون به خیره‌سری هم‌چنان ادامه داد و از مرحله استهزاء و سخریه پا را فراتر نهاده نسبت جنون و دیوانگی به موسی داد و هدفش از نسبت دادن جنون به موسی (ع) این بود که اثر منطق نیرومند او را در افکار حاضران خنثی کند. اما این نسبت ناروا در روح بلند موسی (ع) اثری نگذاشت و هم‌چنان خط اصلی توحید را از طریق آثار خدا در پهنه آفرینش، در آفاق و انفس، ادامه داد و گفت: «او پروردگار مشرق و مغرب و آنچه در میان این دو است، می‌باشد اگر شما عقل و اندیشه خود را به کار می‌گرفتید.»^۲

بنابراین در این جا فرعون معنای کلمه «عالمین» را نفهمید و یا خود را به نادانی زد تا با مغالطه و تزویر حاضران مجلس را فریب دهد، پس موسی (ع) که در مرحله نخست از طریق «آیات آفاقی» استدلال کرده بود، به استدلالی دیگر منتقل شد و در مرحله دوم به «آیات انفسی» استدلال نمود و چون فرعون از پاسخگویی عاجز ماند و نسبت جنون به موسی داد، به استدلال دیگری منتقل شد و از طریق آیات آفاقی و انفسی، از او خواست فکر خود را به کار اندازد تا به حقیقت پی ببرد و وقتی فرعون به جای ارائه دلیل، موسی (ع) را تهدید به زندان نمود، باز هم استدلالی دیگر منتقل شد، این بار حجّت خود را ظاهر کرد و از طریق معجزه حسّی او را دعوت نمود، فرعون مبهوت ماند و چون پاسخی نداشت موسی را ساحر خواند.

۱۴- مناقصه

و آن عبارت از معلق و مشروط و وابسته ساختن امری بر کاری محال می‌باشد تا بدین وسیله به محال بودن وقوع آن امر اشاره شود، چنانچه خداوند متعال در آیه زیر از این رهگذر راجع به کفار استکبار پیشه سخن گفته و فرموده است:^۱

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ. (اعراف / ۴۰).

همانا آنان که آیات خدا را تکذیب کنند و از کبر و نخوت سر بر آن فرود نیاورند هرگز درهای آسمان به روی آنان باز نشود و به بهشت در نیابند تا آن که شتر (یا رسن سببر کشتی) در چشمه سوزن درآید و این گونه گنهکاران (متکبر) را مجازات سخت خواهیم کرد.^۲

در آیه مذکور، ورود کافران متکبر به بهشت، تعلیق بر محال شده و این - تعلیق محال - کنایه از آن است که چنین چیزی تحقق نخواهد یافت و باید همواره از آن مأیوس باشند، هم چنان که گفته می‌شود: من این کار را نمی‌کنم تا آن که کلاغ سفید شود و موش تخم‌گذاری کند.^۳

۱. سیوطی ۱۰۶۰/۲

۲. الهی قمشه‌ای / ۱۱۹، ۱۲۰؛ و طیبیان / ۷۶۷/۱

۳. طباطبایی ۱۱۵/۸

در تفسیر نمونه آمده است: این تعبیر کنایه لطیفی از محال بودن این امر است، در واقع برای این که عدم امکان دخول این افراد در بهشت به صورت یک مسأله حسی درآید، این مثال انتخاب شده است، تا همان طور که هیچ کس تردید ندارد که ممکن نیست شتر با آن جنه بزرگش از سوراخ باریک سوزن عبور کند، همین طور مسلم بدانند راهی برای ورود افراد بی ایمان متکبر در بهشت، مطلقاً موجود نیست.^۱

و نیز خدای تعالی فرمود:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَانِي وَلَٰكِن نُّنظِرُ آلِيَ الْجِبْتِ فَإِنَّ اسْتَفْرَجَ مَكَانَهُ فَسَوَّفَ تَرِينِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ. (اعراف / ۱۴۳)

و چون موسی با هفتاد نفر از بزرگان قومش که انتخاب شده بودند وقت معین به وعده گاه ما آمد و خدا با وی سخن گفت موسی (به تقاضاهای قوم خود) عرض کرد که خدایا خود را به من آشکار بنما که تو را مشاهده کنم. خدا در پاسخ او فرمود که مرا تا ابد نخواهی دید ولیکن در کوه بنگر اگر کوه به جای خود برقرار تواند ماند تو نیز مرا خواهی دید پس آنگاه که نور تجلی خدا بر کوه تابش کرد کوه را متلاشی ساخت و موسی بیهوش افتاد سپس که به هوش آمد عرض کرد خدایا تو منزّه و برتری به درگاه تو توبه کردم و من (از قوم خود) اول کسی هستم که ایمان دارم.^۲ موسی (ع) این تقاضا را از زبان قوم کرد، زیرا جمعی از جاهلان بنی اسرائیل اصرار داشتند که باید خدا را ببینند تا ایمان آورند؛ آیا براستی خداوند قابل مشاهده است؟ پاسخ این است که این تعبیر در حقیقت کنایه از محال بودن چنین موضوعی است، همانند جمله «حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» (اعراف / ۴۰): کافران در بهشت نمی روند مگر آنکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد» و از آنجا معلوم بوده کوه در برابر جلوه خدا محال است پایدار بماند، چنین تعبیری ذکر شده است.^۳

۱. مکارم شیرازی ۱۷۰/۶

۲. الهی قمشهای ۱۲۸/، ۱۲۹

۳. مکارم شیرازی ۳۵۶/۶، ۳۵۷

۱۵- مجازات و همراهی با خصم

یکی از انواع احتجاج قرآن کریم، همراهی و همگامی با خصم است تا دریابد که پاره‌ای از مقدمات استدلال او - چون هدف این است که در برابر حق و اداریه سکوت و قبول آن (حق) گردد - به عنوان امور مسلم و قابل قبول فرض شده است^۱ چنان که می‌فرماید:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَاكِبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ أِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ. إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّى فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ خَافِيًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ. (انعام / ۷۶-۷۹)

حضرت ابراهیم (ع) این سخن: «هذا ربِّي» را به هنگام گفتگو با ستاره‌پرستان و خورشید پرستان بیان کرد، و احتمالاً بعد از مبارزات سرسختانه او در بابل با بُت پرستان و خروج او از آن سرزمین به سوی شام بود که با این اقوام برخورد کرد، ابراهیم (ع) که لجاجت اقوام نادان را در راه و رسم غلط خود در بابل آزموده بود، برای این که نظر عبادت کنندگان خورشید و ماه و ستارگان را به سوی خود جلب کند، نخست با آنها هم صدا شد و مطابق عقیده آنان ستاره، ماه و خورشید را به عنوان پروردگار معرفی کرد و یا این که به عنوان استفهام گفت: آیا این خدای من است؟^۲ و بدین طریق زمینه تفکر و تأمل را برای‌شان فراهم ساخت تا بتوانند به حقیقت دست یابند و پس از ارائه دلائلی مبنی بر این که پدیده‌ها سزاوار خدایی نیستند، کسی را خدای خود دانست که فناپذیر بوده و آفریننده آسمان‌ها و زمین می‌باشد.

۱. سیوطی ۱۰۶۰/۲

۲. مکارم شیرازی ۳۱۲/۵، ۳۱۳؛ و هم چنین در ترجمه تفسیر طبری آمده است: - حضرت ابراهیم (ع) - ستاره‌ای روشن‌تر بدید و گفت که: هذا ربِّي؟ و این معنای استفهام است چنان که کسی گوید: این است او؟ ابراهیم خدای خویش را طلب می‌کرد...

«یعنای ۴۶۹/۲»

نتیجه

اصطلاح جدل در منطق عبارت است از قیاسی که از مشهورات و مسلمات فراهم می‌آید و بدین صورت است که هر یک از طرفین می‌خواهد نظر خود را اثبات کند و طرف مقابلش را به سکوت وادارد، چه آن نظر حق باشد یا نباشد و هر یک از طرفین ممکن است برای اثبات نظر خویش، به مقدمات باطل متوسل شود.

جدل در قرآن کریم عبارت از مفهومی است وسیع که شامل قیاس جدلی و نیز قیاس برهانی در اصطلاح منطقیین می‌گردد. اصولاً جدل و مجادله در قرآن به مفهوم استدلال به کار رفته که در پاره‌ای از موارد به معنای استدلال غلط و بی‌اساس و در پاره‌ای از موارد دیگر به معنای استدلال صحیح و منطقی استعمال شده است. قرآن کریم جدالی را که توأم با خصومت، لجاجت، استهزاء و مغالطه است و در جهت اثبات امری باطل و دور از واقعیت می‌باشد، نکوهش می‌نماید و اگر پیامبران با مشرکان به جدال می‌پرداختند، هدف‌شان اثبات حق و انکار باطل بود. پیامبران برای اثبات حقایق خود و شریعتی که از سوی خدا آورده بودند در برخورد با مشرکان و معاندان، از جدل استفاده می‌کردند، اما نتیجه‌ای که می‌خواستند به آن دست یابند، روشن شدن حقیقت و ارشاد آنان بود، نه فقط عاجز کردن و اسکات ایشان.

منابع

فارسی

آریانپور کاشانی، عباس و منوچهر. فرهنگ دانشگاهی انگلیسی - فارسی، تهران: چاپخانه سپهر، چاپ نهم، ۱۳۶۹.

ابوزهره، محمد. معجزه بزرگ (پژوهشی در علوم قرآنی): ذیحی، محمود. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول ۱۳۷۰.

الهی قمشه‌ای، مهدی. قرآن مجید، موسسه چاپ و انتشارات محمد حسن علمی. انزلی نژاد، رضا. الرائد، فرهنگ الفبایی عربی - فارسی: (جبران مسعود). مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۲.

بی آزار شیرازی، عبدالکریم و حجّتی، سید محمّد باقر. تفسیر کاشف، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲.

حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. تفسیر اثنی عشری، تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۳.

خوانساری، محمّد. منطق سوری، مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ هفتم ۱۳۶۳.
دهخدا، علی اکبر. لغت نامه دهخدا، [زیر نظر دکتر محمّد معین] تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا، چاپ سیروس، ۱۳۳۸.

رازی، ابوالفتح. تفسیر رُوح الجنان و روح الجنان، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق.

شعرانی، میرزا ابوالحسن. نثر طوبی (دائرةالمعارف لغات قرآن مجید)، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۹۸ هـ.ق.

طالقانی، سید محمود. پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۰.

طیبیان، سید حمید. فرهنگ لاروس، عربی - فارسی، ترجمه المعجم العربی الحدیث، خلیل جرّ، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دهم، ۱۳۷۹.

طوسی، محمّد بن محمّد بن حسن (خواجه نصیرالدین). اساس الاقتباس، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.

عاملی، ابراهیم. تفسیر عاملی، تهران: کتابفروشی صدوق.

عمید، حسن. فرهنگ فارسی عمید، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم، ۱۳۶۹.

قرشی، سید علی اکبر. قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۴.

کاشانی، ملافتح الله. تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۴۶.

محقق، مهدی. وجوه قرآن: تفلیسی (ابوالفضل حبیب بن ابراهیم)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۱.

مشکوة الدینی، عبدالمحسن. منطق نوین، مشتمل بر اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة: قوامی

شیرازی (صدر الدین محمّد ابراهیم)، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲.

معین، محمد. فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ یازدهم، ۱۳۷۶.
مکارم شیرازی، ناصر. با همکاری جمعی از نویسندگان. تفسیر نمونه، تهران: انتشارات دارالکتب
الاسلامیة، ۱۳۵۴

یغمائی، حبیب. ترجمه تفسیر طبری، انتشارات توس، چاپ سوم، ۱۳۶۷.

عربی

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی. الشفاء (منطق، مبحث جدل)، محقق: ابراهیم
مدکور، قاهره: دارالمصریه، ۱۳۸۵هـ - ۱۹۶۵م.

ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم. لسان العرب، قم: نشر أدب الحوزة، ۱۴۰۵ -
۱۳۶۳.

حقی بروسوی. اسماعیل. روح البیان، بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۵هـ -
۱۹۸۵م.

حلی، علامه جمال الدین حسن بن یوسف. الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید: طوسی (خواجه
نصیرالدین)، انتشارات بیدار، چاپ سوم، رمضان ۱۴۱۰.

خازن، بغدادی. علاءالدین علی بن محمد بن ابراهیم. تفسیر الخازن (لباب التأویل فی معانی
التنزیل)، دارالفکر.

رازی، امام فخر. التفسیر الکبیر.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل. المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر
کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴هـ.

سید قطب. فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق، چاپ دهم، ۱۴۰۲هـ - ۱۹۸۲م.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن. الاتقان فی علوم القرآن، دمشق، بیروت: داربن کثیر، چاپ اول،
۱۴۰۷هـ - ۱۹۸۷م.

طباطبائی، سید محمد حسین. المیزان غی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین وزه علمیة قم.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۵.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، موسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۷.

مجمع اللغة العربية، معجم الفاظ قرآن کریم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۳.

مظفر، شیخ محمد رضا. منطق، تهران: انتشارات الهام، چاپ اول، ۱۳۷۷.

معلوف، لويس. المنجد، تهران: انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۶۵.