

خطابه به مثابه راهبرد فرهنگی در اندیشه فارابی^۱

نادیا مافتونی^۲

قاسم مقدم^۳

چکیده

از نگاه فارابی سعادت انسان در بستر زندگی اجتماعی رقم می‌خورد و ارتباط و مفاهمه بین فرهنگی، متضمن سعادت و پیشرفت زندگی مدنی است. او در میان صناعات متفاوت منطقی، خطابه را دارای ویژگی‌های مهمی مانند عامه فهم بودن و شمول موضوعی می‌داند و آن را جهت مفاهمه همگانی و تربیت افراد جامعه مناسب می‌شمارد. او که دارای دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی است، خطابه را برخوردار از دو حیثیت راهبردی فرهنگی می‌انگارد: یکی آن که معارف حقه برهانی را که فراتر از سطح فهم عامه است، با شیوه‌های اقناعی، تسهیل و به آذهنان مردم نزدیک می‌سازد. به دیگر سخن، خطیب به ترویج حکمت و حقایق یقینی می‌پردازد. حتی در علوم چون پزشکی، برای فرهنگ‌سازی و رواج رفتارهای صحیح بهداشتی و طبی در میان عامه که از دانش طب بی‌بهره‌اند، روش‌های خطابی مورد نیاز است؛ دوم آن که در معارف اعتباری که برهان راه ندارد و تنها شیوه‌های جدلی و خطابی قابل اجراست، شیوه‌های خطابی بر جدلی ارجحیت دارد و ادراک جمهور نسبت به گفت‌وگوی خطابی از پذیرش بیش‌تری برخوردار است.

واژگان کلیدی

راهبرد فرهنگی، خطابه، صناعات خمس، اقناع، فارابی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۴/۱۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۱۰/۷

nadia.maftouni@ut.ac.ir

۲- استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

۳- کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

طرح مسئله

فارابی فیلسوفی است که مباحث فرهنگی - اجتماعی بر نظام فکری وی سیطره افکنده و بزرگ‌ترین آرمان فلسفی او، سامان‌دهی معموره فاضله است؛ جامعه‌ای جهانی که در آن امت‌ها و کشورها در مسیر سعادت حقیقی تعامل و تعاون می‌ورزند (فارابی، ۲۰۰۳، ص ۱۱۲-۱۱۳). در سه اثر مهم فارابی، یعنی *آراء اهل مدینه فاضله*، *سیاست مدینه* و *فصول منتزعه*، مباحث جهان‌شناختی و نفس‌شناختی به مثابه مقدمه‌ای برای بیان سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی لحاظ شده است (همان، ص ۱۶۶-۲۵، همو، ۱۳۷۶، ص ۲۰-۳۱۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۵-۱۱). و در برخی از آثار وی ارتباط میان مراتب هستی و نیز چگونگی رابطه بین قوای نفس و بدن، به عنوان تمثیلی برای ساختار جامعه فاضله و نسبت میان اجزاء و بخش‌های آن مورد استفاده قرار گرفته است (همو، ص ۱۱۲-۱۱۳؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۸۷-۸۸؛ همو، ۱۴۰۱ هـ ج ۱، ص ۲۵۹).

می‌توان گفت فارابی حکمت نظری و هستی‌شناسی را در حکمت عملی مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد و در حکمت عملی نیز بر راهبردها و برنامه‌ریزی‌های اجتماعی تمرکز دارد؛ چرا که وی سعادت افراد را تنها در ضمن سعادت اجتماع ممکن می‌داند (همو، ۱۳۸۲، ص ۹۹). او بر آن است که آدمی در جامعه کوچک‌تر و ناقص‌تر از مدینه به سعادت نمی‌رسد و اجتماعات کوچک‌تر از مدینه را اجتماعات غیر کامل می‌نامد (همو، ۲۰۰۳، ص ۱۱۲-۱۱۳). به دیگر سخن دست‌یابی به خوشبختی تنها از طریق به دست آوردن خوبی‌ها و زدودن بدی‌های امت صورت می‌پذیرد و مدبر جامعه باید ارتباط مدنی و تعاون اقشار مردم را در این جهت تدبیر کند^۱ (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۲۵).

روی‌آورد فرهنگی - اجتماعی این فیلسوف منطق‌دان، در نظام منطقی وی نیز جریان دارد؛ به این ترتیب که وی در صناعات پنجگانه منطقی (برهان، سفسطه، جدل، خطابه، شعر) به راهبردهای فرهنگ‌سازی و ترویج حقایق گوناگون علمی، دینی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی در میان اقشار جوامع بشری عطف توجه کرده است.^۲ وی با وجود آن که هنگام روش‌شناسی استدلال، برهان را به عنوان صنعتی که انسان را به دانش یقینی و معارف خطاناپذیر می‌رساند (همو، ۱۹۹۶، ص ۶۳)، در شریف‌ترین جایگاه صناعات پنجگانه جای می‌دهد؛ ولی در راستای فرهنگ‌سازی و ترویج این علوم و

۱- برخی از معاصران به این مسئله توجه کرده‌اند که فارابی سعادت فردی را مستقل از زندگی اجتماعی مورد بحث قرار نمی‌دهد (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵).

۲- برخی از معاصران به کارکرد فرا منطقی صناعات خمس نزد فارابی توجه نشان داده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۰-۲۸۶؛ فلاطوری، ۱۳۹۰، ص ۷۱-۷۲).

معارف یقینی، به ابزارهای تخصصی همچون برهان، حد تام و استدلال جدلی خرسند نیست و بر این باور است که باید به روش‌هایی فراگیر و نفوذپذیر مانند خطابه و شعر توسل جست که وسعت و عمق آن، همه طبقات و اقشارمردم را پوشش دهد.^۱

البته باید توجه داشت که فارابی حقیقت را نسبی نمی‌داند و اموری را به مثابه حقایق برهانی و معارف ثابت و تردیدناپذیر می‌نگرد و استدلال برهانی را نیز عالی‌ترین نوع حجت و قیاس و تنها طریقه نیل به معارف و دانش‌های یقینی و عاری از خطا به شمار می‌آورد (فارابی، ۱۴۰۸ هـ ج ۱، ص ۲۶۷)؛ چرا که بنا بر تعریف، مقدمات برهان تنها و تنها از گزاره‌های یقینی تشکیل می‌شود و نتیجه برهان نیز گزاره‌ای یقینی است^۲ (همان، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۲).

مسئله مهم این است که فارابی اگر چه اصل حقیقت را امری ثابت و مطلق می‌داند و امتناع جمع و رفع طرفین نقیض نزد وی و سایر حکما از باورهای پایه، بلکه اساسی‌ترین باور و اول الاوائل به شمار می‌آید^۳ (رازی، ۱۳۳۳، ص ۱۳)؛ ولی به این مطلب نیز توجه داشته است که دستیابی به حقایق و معارف برهانی و یقینی، امری سهل الوصول و در استعداد همگان نیست. بلکه همان‌طور که توضیح آن خواهد آمد، اقشار گوناگون مردم با روش‌هایی متنوع غیر از برهان مأنوس هستند و آنان را با چنان روش‌هایی می‌توان به وجوه، ابعاد و مراتب مختلف حقایق و علوم رساند.

دو راهبرد عمده که روش‌ها و ابزارهای فرهنگ‌سازی و تبلیغ و ترویج معارف در جامعه جهانی فاصله را پوشش می‌دهد، عبارت است از: خطابه و شعر؛ و به همین سبب فارابی، خطیبان، سخنوران، نویسندگان، شاعران، آوازخوانان و امثال ایشان را در دومین مرتبت مدینه فاضله، بلافاصله پس از حاکمان الهی و نبوی جای داده است^۴ (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۵۵).

در این‌جا کارکردهای فرهنگی صنعت خطابه، به مثابه اجتماعی‌ترین شیوه ترویج حقایق و معارف در منظومه فکری فارابی مورد بررسی قرار می‌گیرد. از آن‌جا که خطابه در صناعات پنجگانه منطقی

۱- فیلسوفان منطق‌دانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی نیز تصریح کرده‌اند که عقل جمهور از ادراک برهان و جدل قاصر است (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۳۰).

۲- من هذه الخمس الصناعات بدا بعض یقینیا و بعض إغتدا غیر یقینی فأصل الأول هو البديهی و ذاك الأولى

فما من القیاس قد تألفا من الیقینیات برهاناً صفا (أعرج، ۱۳۷۰، ص ۳۵۲).

۳- چنین اصلی، استوارترین اصول است. اینک می‌گوییم که این اصل چیست، بودن و نبودن یک چیز هر دو در یک زمان و در همان چیز و از همان جهت ممکن نیست. این استوارترین همه اصل‌هاست (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۹۷).

۴ برخی از معاصران نیز بر ارتباط خطابه و زندگی اجتماعی تأکید و تصریح کرده‌اند که: «هر چه زندگی اجتماعی قوت گرفته و طول و تفصیل یافته، پایه سخنوری بالا رفته و ضرورت و اهمیت گرفته است» (فروغی، ۱۳۸۹، ص ۱۷-۱۸).

در کنار برهان، جدل، سفسطه و شعر مورد بررسی می‌گیرد^۱، اولویت و ارجحیت آن نسبت به دو صنعت برهان و جدل نیز از نظر خواهد گذشت^۲. صنعت سفسطه نیز بیش تر فایده ثانوی و عرضی دارد.

تکثرگروی فرهنگی

فارابی اصل حقیقت مطلق و ثابت را باور دارد و اعتقاد به نسبی بودن حقیقت را مایه بطلان حکمت می‌داند (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۲؛ همو، ۲۰۰۳، ص ۱۶۴-۱۶۶)؛ اما در عین حال بهره مردم را از چنین حقیقتی یکسان نمی‌داند. وی دو کتاب *آراء اهل مدینه فاضله* و *سیاست مدینه* را با مسئله نسبی نبودن صدق و حق به پایان می‌رساند. او در *آراء اهل مدینه فاضله*، از مردم مدینه‌های غیرفاضله سخن می‌گوید که قائل به نسبییت حقیقت هستند و در *سیاست مدینه*، نیز اعتقاد به نسبی بودن حقیقت را از سوی انگل‌های مدینه فاضله گزارش می‌دهد.

وی در بیان افکار گوناگونی که در جوامع جاهلی رواج دارند، اظهار می‌دارد که گروهی معتقدند هر یک از موجودات محسوس یا معقول، جواهری نامتناهی دارند. به این ترتیب که مفاهیم لفظ انسان، نامحدود است و جوهر انسان و آنچه که از واژه انسان فهمیده می‌شود، نامتناهی است. البته آنچه اینک از جوهر او احساس می‌شود، همین انسان محسوس است و آنچه از انسان، ادراک و تعقل می‌شود، همین است که فعلاً گمان می‌شود که از انسان ادراک می‌شود. از نظر این دسته از انسان‌های مدینه جاهلی، جوهر هر چه که موجود است، هم چیزی است که اکنون از آن فهمیده می‌شود و تعقل می‌شود، و هم غیر از این است و چیزی است که الان نه احساس می‌شود، نه تعقل (همو، ۲۰۰۳، ص ۱۶۴).

باورهای مشابهی نیز در جامعه جاهلی وجود دارد؛ مانند عقیده کسانی که برآن‌اند هر چه امروز در باره چیزی تعقل شود، ممکن است ضد و نقیضش حق باشد؛ ولی فعلاً در اوهام ما چنین جای گرفته است که حق همین است که فکر می‌کنیم (همان، ص ۱۶۵). فارابی تصریح می‌کند لازمه چنین

۱- قیاس یا مفید تخییل است یا تصدیق. مورد اول شعر است و مورد ثانی اگر افاده یقین کند، برهان است و اگر ظن ایجاد کند، خطابه است و در صورتی که مشتمل بر اعتراف عام یا تسلیم باشد، جدل و الا سفسطه است. پس صناعات پنج‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳).

۲- کارکردهای فرهنگی - اجتماعی صنعت شعر و در مفهومی وسیع‌تر «هنر»، در نظام فکری فارابی در منابع ذیل مورد مطالعه قرار گرفته است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: مفتونی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳-۱۱۶؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳-۱۱۳.

باورهایی آن است که هم هیچ سخنی درست نباشد و هم همه اقوال درست باشد و هیچ امر محالی وجود نداشته باشد و البته با چنین باورهایی اساس حکمت باطل می‌شود (فارابی، ۲۰۰۳، ص ۱۶۶). بی‌تردید شناخت حقیقت مطلق متوقف بر قدرت ذهنی است و فارابی قوت ذهن را آنگاه محقق می‌داند که بتوان بر صدق یا حقیقت آگاهی یافت و دانست که آنچه بدان آگاهی حاصل شده، بی‌گمان صدق و حق است و در نقطه مقابل نیز بر کذب یا بطلان آگاهی یافت و دانست که آنچه بدان آگاهی یافت شده، بی‌تردید کذب و باطل است (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲)؛ ولی قدرت ذهنی و بهره مردم از حقیقت و شناخت آن‌ها از ذوات امور متفاوت و ذو مراتب است. این شناخت مرتبه یقینی و برهانی و مراتب پایین‌تر یعنی وهمی و ظنی و اقلی را شامل می‌شود. در عین حال عموم جوامع بشری به حکمت و حقیقت نیازمندند. به تعبیر فارابی کسی که از جودت رؤیت و تفکر و قوت عزیمت و اراده برخوردار باشد، «حر»، و کسی که از این دو محروم باشد، «انسان بهیمی» نامیده می‌شود (همان، ص ۱۷۰). به دیگر سخن، برای آن که انسان از مرتبه حیوانی و بهیمی فراتر رود و به مرتبه حریت برسد، باید به حقایق و معارف عقلی و نیز سعادت عملی دسترسی یابد. فارابی در جای دیگر هم اظهار می‌دارد همه مردم مدینه فاضله باید نسبت به سبب اول و اوصاف وی، مجردات، مفارقات، افلاکیات و... شناخت یابند (همو، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۱۴۲).

این شناخت به دو وجه ممکن است: یکی آن که مردم امور را به طور دقیق، به شکلی که هستند دریابند؛ دوم آن که امور را با مثال‌ها، محاکیات و تشبیهات درک کنند (همان، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۶۸). شناخت حکمای مدینه فاضله از نوع اول است. ایشان امور را توسط برهان می‌شناسند و به ذات اشیا معرفت دارند. جانشینان حکما نیز با اتکا به معرفت حکما و با تصدیق و اعتماد بر آن‌ها، امور را همان‌گونه که هست، می‌شناسند؛ اما شناخت سایر اقشار جامعه به مدد مثال و تشبیه میسر می‌شود؛ زیرا تصویری از ذات امور و حقایق در اذهان عامه موجود نیست (همو، ۲۰۰۳، ص ۱۴۳) و ایشان بر اساس طبیعت خویش یا بر حسب عادت با برهان و تعقل نامأنوس و بیگانه‌اند یا راهی به درک تعقلی بسیاری از امور ندارند (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۵۵) و باید طریق مقایسه و مناسبت یا همان تشبیه و تمثیل و شیوه‌های اقلی و خطابی را برگزید (همو، بی‌تا، ص ۱۰۵؛ همو، ۱۹۹۱، ص ۱۵۲؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۶). البته شناخت و معرفت حکیم افضل است و معرفت نوع دوم، یعنی معرفتی که به واسطه تمثیل حاصل می‌شود، ذومراتب است؛ چرا که شناخت نوع دوم می‌تواند به وسیله مثال‌های قریب یا مثال‌هایی که کمی دورترند، یا مثال‌هایی که بازهم دورتر یا خیلی دورترند، به دست آید. به هر حال برای مردم هر جامعه‌ای باید با مثال‌هایی که برای خودشان آشناتر و مأنوس‌تر است، به معرفی و ترویج حقایق پرداخت (همو، ۲۰۰۳، ص ۱۴۳). البته فارابی

هیچ یک از افراد جامعه را از فراگرفتن حکمت برهانی منع نکرده است. وی بر آن است که اگر کسی در تمثیل‌ها و محاکبات اشکال و خدش‌های وارد کند، به صورت گام به گام با تمثیل‌های بالاتر و نزدیک‌تر به حق با او مخاطبه صورت می‌پذیرد و اگر وی با هیچ یک از تمثیل‌ها قانع نشد و شوق به حکمت داشت، آنگاه حکمت می‌آموزد (فارابی، ۲۰۰۳، ص ۱۴۴-۱۴۵)؛ بنابراین می‌توان گفت جامعه‌ای بهتر از این متصور نیست که همگان در پی حکمت باشند؛ ولی در مقام تحقق، این تصویر آرمانی قابل اجرا نیست و نمی‌توان حکمت‌آموزی را به مثابه برنامه‌ای عمومی تجویز کرد؛ به همان علت یاد شده که عامه مردم بر اساس طبیعت خویش یا عاداتشان تمایلی به تعلیم برهانی، حکمی و عقلی نشان نمی‌دهند. بنابراین فارابی برای سعادت همگانی طرح و برنامه‌ای دیگر تنظیم می‌کند و بر آن است که همان مضامین معرفت حکمی و یقینی باید با شیوه‌های خطابی و ادله اقتناعی هماهنگ با جوامع مختلف و متناسب با افراد گوناگون هر جامعه انتشار یابد.

خطابه به مثابه راهبرد فرهنگ‌سازی

فارابی خطابه را در مبحث روش‌شناسی استدلال، پس از برهان، جدل، سفسطه و پیش از شعر تعریف کرده است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۸-۴۲؛ همو، ۱۴۰۸ هـ ج ۱، ص ۴۵۶). عنصر مقوم در مفهوم‌سازی خطابه، استدلال اطمینان بخش و اقناع‌کننده است (همو، ۱۹۹۶، ص ۴۱؛ همو، ۱۴۰۸ هـ ج ۱، ص ۱۲) و گاهی در تعریف خطابه بر قدرت اقناع جمهور تأکید شده است (همو، ۱۹۹۱، ص ۱۴۸؛ همو، ۱۴۰۸ هـ ج ۱، ص ۴۶۷)؛ اما در فصول منتزعه خطابه پس از بیان معنی حکمت تعریف شده (همو، ۱۳۸۲، ص ۵۲-۵۱) و سپس مسئله تخیل و شعر مورد توجه قرار می‌گیرد (همان، ص ۵۳-۵۲)، در حالی که اساساً سخنی پیرامون صناعات پنج‌گانه منطقی به میان نمی‌آید؛ چرا که أمهات مسائل فصول منتزعه درباره امور مدنی و اجتماعی است و کارکردهای اجتماعی بیش‌تر منحصر در خطابه و شعر است و دست‌کم می‌توان گفت قابل قیاس با سایر شیوه‌های منطقی نیست. خطیب اموری را که شایسته است تا مردم بدان باور داشته باشند و حکیم یا جدلی آن امور را به زبان برهان و جدل بیان می‌کنند، با بیان اقتناعی و باورپذیر به میان جامعه می‌برد. حکیمانی چون ابن‌سینا، خود تصریح کرده‌اند که خطابه در امور اجتماعی منافعی بیش از دیگر صناعات منطقی در بر دارد (همو، بی‌تا، ص ۱۷).

البته حکما این نکته را هم در نظر داشته‌اند که خطیب باید از حیث فرهنگی بالاتر از سطح عامه مردم قرار داشته باشد؛ ولی در عین حال نباید آنچنان فراتر از درک ایشان سخن بگوید که از برقراری مفاهیم ناتوان شود و باور اقتناعی در مخاطبان حاصل نیاید (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۱). به هر

حال خطابه ملکه و مهارتی است که در مصالح اجتماعی بهره فراوان دارد و به واسطه آن مدیریت عامه مردم تحقق می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۶).

فراگیری خطابه از حیث موضوع نیز وجه دیگری از اهمیت خطابه را نشان می‌دهد. فارابی تصریح دارد که خطابه محدود به موضوع خاصی نیست و در همه امور می‌توان به طرق اقناعی و خطابی تمسک جست (فارابی، ۱۴۰۸ هـ ج ۱، ص ۴۶۶-۴۶۷).

منظور از فراگیری خطابه در همه موضوعات آن است که اگر یک متخصص در صنعتی نظری یا عملی، بخواهد برای اشخاصی که از تخصص او بی‌بهره‌اند یا دانش کافی ندارند، باوری را اصلاح کند، نیازمند آگاهی از شیوه‌های خطابی است و یا دست‌کم ناگزیر است که یک خطیب را نایب خویش قرار دهد (همان، ۴۶۷). به عنوان مثال، برخی فیزیکدانان معاصر، بخش عمده یک کتاب علمی را به توضیحات خطابی اختصاص می‌دهند (See, Greene, 2004).

جایگاه خطابه نسبت به دیگر صناعات منطقی

منطق‌دانان مسلمان خطابه را در کنار چهار صنعت منطقی دیگر، شامل برهان، جدل، سفسطه و شعر مورد بررسی قرار می‌دهند. سفسطه و مغالطه اگرچه به‌عنوان یکی از شیوه‌های استدلال مورد توجه منطقیان است، ولی عمدتاً به نحو سلبی مورد بهره‌برداری واقع می‌شود؛ یعنی فراگرفتن مغالطه و مهارت یافتن در آن، برای این منظور است که پژوهشگر دچار مغالطه دیگران نشود و همچنین، دیگران را به مغالطه نیفکند؛ ولی مغالطه به عنوان شیوه ترویج حقایق و معارف کاربردی ندارد و به تعبیر شیخ‌الرئیس ابن‌سینا مرفوض و مردود است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۱).

اگرچه سخن برهانی در میان انواع استدلال‌های منطقی، تنها سخنی است که همواره به نحو کلی صادق است (فارابی، ۱۴۰۸ هـ ج ۱، ص ۴۹۴) و برهان از جهت افاده صدق و دلالت بر حقیقت، عالی‌ترین شیوه استدلال و گفت‌وگوست؛ ولی برهان از جهت موضوع با محدودیت مواجه است و تنها در اموری جاری می‌شود که از حیث جهان‌شناختی، ضروری‌الوجود تلقی می‌شوند (همان، ص ۲۶۹). بنابراین، امور اعتباری هم‌چون مسائل فرهنگی، اجتماعی، حقوقی و سیاسی، خارج از شمول استدلال برهانی قرار دارند. مصالح و امور جزئی مدنی نیز هم از جهت اعتباری بودن و هم از حیث جزئی بودن، بیرون از

۱- تعبیر «عمدتاً» برای آن است که حکم از کلیت درآید؛ زیرا یک جنبه ایجابی هم در کارکردهای مغالطه به چشم می‌خورد و آن این است که با افرادی که در مغالطه اصرار دارند و لجاجت می‌ورزند، مغالطه می‌شود تا بدین وسیله از مغالطه دست بردارند. به تعبیر خواجه طوسی، الحديد بالحديد يصلح. کار آهن با آهن درست می‌آید و مغالطه با مغالطه علاج می‌شود (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۱۶).

دایره برهان واقع می‌شوند. علاوه بر محدودیت موضوعی، برهان از جهت مخاطب نیز تنها محدود به خواص جامعه است؛ در حالی که در صناعت خطابه، عموم مردم مورد مخاطبه واقع می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ص ۲) و استدلال خطابی دارای منافع فراگیر در امور اجتماعی است (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۳) به بیان دیگر برهان برای ایجاد باورهای حق در میان جمهور و عامه مردم کم فایده و ناتوان است و چنین کارکردی بر عهده خطابه است (همو، ۱۴۲۸ هـ ص ۲۲).

جدل یکی دیگر از شیوه‌های استدلال است که در صناعات پنجگانه منطقی پس از برهان مورد بررسی قرار می‌گیرد. البته جدل همانند خطابه از حیث موضوع و زمینه‌ها عمومیت دارد و در حوزه باورهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اخلاقی و علمی به کار می‌آید (همان، ص ۱۶)؛ اما یکی از محدودیت‌های جدل در قیاس با خطابه این است که جدل همواره در مقابله با طرف مخالف تعریف می‌شود. به این ترتیب که جدلی، برای حفظ یک باور و ابطال باور مخالف تلاش می‌کند^۱ (طوسی و حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۰). بنابراین، فایده اصلی جدل غلبه بر طرف مقابل است نه آن که این تصدیق در ذهن وی واقع شود که شاید جدل به صورت حاشیه‌ای و عارضی به ایجاد تصدیق و باوری نیز بینجامد. ولی هدف اساسی جدل که در تعریف آن به ذکر شده است، اسکات خصم و غلبه بر اوست (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۳). در حالی که ترویج بسیاری از باورهای اجتماعی و فرهنگ‌سازی معطوف به آن‌ها، بدون پیش فرض مخالفت صورت می‌پذیرد. فارابی خطابه و شعر را از این جهت کنار هم یاد می‌کند و می‌گوید: «گفت‌وگوی خطابی و شعری می‌تواند ابتدایی و بدون سؤال پیشین صورت پذیرد» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۶۳). محدودیت دیگر جدل آن است که اگرچه جدل از برهان ساده‌تر است ولی بازهم روش سنگین و دشوار فهم محسوب می‌شود که از سطح ادراک عامه مردم فاصله دارد^۲ (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۱). خواجه طوسی نیز بر آن است که عقول جمهور هم از ادراک قیاس برهانی و هم از ادراک استدلال جدلی قاصر است؛ چرا که جدل نیز از جهت تعلق به کلیات جاری مجرای برهان است (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۳۰). ابن‌سینا در نجات، تعبیر متفاوتی دارد و قیاس اقناعی را به دو گونه جدلی و خطابی تقسیم می‌کند که قیاس جدلی قوی‌تر و شبه یقینی است؛ ولی قیاس خطابی ضعیف‌تر است و إفاده ظن غالب می‌کند (همان، ص ۸).

۱- البته در تعریف دیگری به نقل از ارسطو جدل قیاس مؤلف از گزاره‌های مشهور خوانده می‌شود (حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲) که در این تعریف عمده تأکید بر مخاطبه با عامه انسان‌هاست. البته دشواری جدل از حیث موضوع که محدود به کلیات است در این تعریف هم بر جای خود باقی است.

۲- فهی متینه صعبه بالقیاس إلی نظر العامه، إن العامه بما هم عامه تعجز أن تقبل الجدل (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۱).

به علت این محدودیت‌ها، حکما جدل را صنعتی کم‌فایده به شمار آورده‌اند که موارد استفاده خاصی برای حکما دارد و برای عامه مردم کم‌بهره است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸هـ ص ۱) و برای این که آراء و استدلال‌های جدلی در نظر عامه مردم مورد پذیرش واقع شود، باید با مهارت‌های خطابی تلطیف شود و صورتی قابل فهم و اقناع کننده به خود گیرد.

شاهد این ادعای حکما آن است که جدل به فراوانی پیرامون مسائل علم کلام میان دانشمندان مسلمان واقع شده است (ایچی، بی‌تا؛ تفتازانی، ۱۴۰۹؛ طوسی، ۱۳۶۷؛ حلی، ۱۴۲۶؛ همو، ۱۳۸۱). اما کتب و رساله‌های مشتمل بر این گونه آراء جدلی در سطح جامعه مأنوس و آشنا نیست. جمهور به باورهای اعتقادی و کلامی به صورتی آشنایی دارند که با زبان خطابه و اقناع میان ایشان انتشار یافته است. البته این سخن به آن معنا نیست که جدل به کلی، در سطح عامه کاربرد ندارد. فارابی خود در کتاب *جدل* هنگامی که آراء یقینی و برهانی را برای تعلیم جمهور غریب تلقی می‌کند، شیوه تعلیم ایشان را طرق خطابی و جدلی ذکر می‌کند و بر آن است که تدابیر اجتماعی در اطمینان‌آورترین شکل خود، مشتمل بر روش‌های خطابی و جدلی است (فارابی، ۱۴۰۸هـ ج ۱، ص ۴۰۵).

فارابی در تبیین روان‌شناختی معطوف به تأثیر فراگیر خطابه در برابر جدل و برهان، بیان می‌کند که انسان از کودکی و پیش از شیوه‌های جدلی با روش‌های خطابی انس یافته و عادت پیدا می‌کند. طرق جدلی در درجه بعد تحقق می‌یابد و شیوه‌های برهانی از طرق جدلی نیز پنهان‌ترند، به نحوی که انسان از پیش خود به روش‌های برهانی آشنایی نمی‌یابد. از جهت تاریخی نیز بشر در آغاز با خطابه آشنا بوده و در روزگار قدیم تا مدت‌های طولانی امور نظری را با شیوه‌های خطابی مورد بحث قرار می‌داده است. پس از مدت‌ها روش‌های خطابی در فلسفه، متروک و طرق جدلی رایج شده و در مرحله پس از آن، نوبت به برهان رسیده است. نخستین کسی که روش برهانی را درک کرد و از جدل و سفسطه و خطابه تمییز داد، افلاطون است (همان، ص ۴۶۵). البته قوانین کلی برهان را ارسطو وضع کرد و در کتاب برهان تنظیم، تدوین و اثبات کرد (همان، ص ۴۶۶).

فارابی تقدم تاریخی روش‌های تخییل، اقناع و سخنان خطابی نسبت به شیوه‌های جدلی و برهانی را در کتاب *الحروف* نیز مورد تصریح قرار می‌دهد (همو، ۱۹۹۱، ص ۱۳۳-۱۳۴-۱۵۰-۱۵۳). وی بر آن است که روش‌های اقناعی و خطابی حتی بر شکل‌گیری و حدوث معانی شعری و صنعت شعر نیز تقدم زمانی دارد (همان، ص ۱۴۲).

نتیجه‌گیری

۱- فارابی حقیقت را امری نسبی نمی‌داند، بلکه از نظر او صدق و حق فی نفسه امری مطلق و ثابت است. اما فهم مردم از حقیقت و دسترسی اذهان عامه به معارف و عقاید حقه متفاوت و ذو مراتب است. روشی که انسان را به نحو مطلق، یقینی و خطاناپذیر به حقیقت می‌رساند، برهان است و شیوه‌های جدلی، خطابی و شعری به چنین جایگاه رفیعی ورود ندارد. اما برهان از جهت موضوع با محدودیت مواجه است و به حسب تعریف در هیچ یک از معارف و علوم فرهنگی، اخلاقی، اجتماعی، حقوقی، سیاسی و نظایر آن قابل اجرا نیست. در موضوعات مشترک، برترین روش، حکمت‌آموزی و گفت‌وگوی برهانی است و همان مضامین حکمت و برهان است که برای دسترسی اذهان جمهور لباس اقتناع و تخییل می‌پوشد، نه آن که مطالب صرفاً وهمی و ظنی در خطابه و شعر ترویج شود.

۲- در نگاه فارابی خطابه از دو حیثیت راهبردی فرهنگی برخوردار است: یکی آن که معارف حقه برهانی را که فراتر از سطح فهم عامه است با شیوه‌های اقناعی تسهیل و به اذهان مردم نزدیک می‌سازد. به دیگر سخن خطیب، به ترویج حکمت و حقایق یقینی می‌پردازد، حتی در علوم تخصصی برای فرهنگ‌سازی در میان عامه که از آن دانش بی‌بهره‌اند، روش‌های خطابی مورد نیاز است؛ دوم آن که در معارف اعتباری که برهان راه ندارد و تنها شیوه‌های جدلی و خطابی قابل اجراست، شیوه‌های خطابی بر جدلی ارجحیت دارد و ادراک جمهور نسبت به گفت‌وگوی خطابی از انس و پذیرش بیش‌تری برخوردار است.

منابع و مأخذ

- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸هـ)، *الشفاء المنطق*، جلد چهارم (سفسطه، خطابه، شعر)، مقدمه و تحقیق ابراهیم مدکور و احمد فؤاد الاهدانی، قم، ذوی القربی (چاپ افست)
- ✓ _____ (۱۳۸۳) *دانشنامه علائی*، با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین و محمد مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- ✓ _____ (۱۳۷۳)، *عیون الحکمه، المنطقیات*، تحقیق احمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق
- ✓ _____ (بی تا)، *کتاب المجموع أو الحکمه العروصیه فی معانی کتاب ریطوریکا*، تحقیق و شرح محمد سلیم سالم، القاهره، مکتبه النهضه المصریه
- ✓ _____ (۱۳۸۷)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ✓ ارسطو (۱۳۸۹)، *ترجمه متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت
- ✓ أعرج، سید محمد رضا (۱۳۷۰)، *فوائد منظومه یا الأرجوزه فی المنطق*، با اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ✓ ایجی، قاضی عضد الدین (بی تا)، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب
- ✓ تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹هـ)، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب
- ✓ حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۶هـ)، *تسلیک النفس الی حظیره القدس*، تحقیق فاطمه رضوانی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)
- ✓ همو (۱۳۸۱)، *الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار
- ✓ داورى اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران، نشر ساقی
- ✓ رازی، فخرالدین (۱۳۲۳هـ) *محصل*، مصر
- ✓ ساوی، عمرین سهلان (۱۳۳۷)، *تبصره و دو رساله دیگر در منطق*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران

- ✓ صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۸)، **تعلیقہ بر حکمہ الاشراف**، تحقیق سید محمد موسوی و مقدمه سید حسین نصر، تهران، حکمت
- ✓ _____ (۱۳۸۴)، **التنقیح فی المنطق**، ترجمه غلامرضا یاسی پور، تهران، حسینیه ارشاد
- ✓ طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۷)، **اساس الإقتباس**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ✓ فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۲۰۰۳م)، **آراء أهل المدینہ الفاضله و مضاداتها**، مقدمه و تعلیق علی بو ملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال
- ✓ _____ (۱۹۹۶م)، **احصاء العلوم**، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال
- ✓ _____ (۱۳۷۱)، **التنبیه علی سبیل السعاده و التعليقات و رسالتان فلسفیتان**، مقدمه و تعلیق و تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت
- ✓ _____ (۱۳۸۴)، **تحصیل السعاده و التنبیه علی سبیل السعاده**، ترجمه علی اکبر جابری مقدم، قم، دار الهدی
- ✓ _____ (۱۳۷۶)، **السیاسه المدنیه**، تصحیح و ترجمه و شرح حسن ملک شاهی، تهران، سروش
- ✓ _____ (۱۳۸۲)، **فصول منتزعه**، تصحیح و ترجمه و شرح حسن ملک شاهی، تهران، سروش
- ✓ _____ (۱۹۹۱م)، **کتاب الحروف**، مقدمه و تحقیق و حاشیه محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق
- ✓ _____ (۱۹۹۱م)، **المله و نصوص اخری**، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، چاپ دوم
- ✓ _____ (۱۴۰۸هـ)، **المنطقیات**، جلد اول (النصوص المنطقیه)، مقدمه و تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی
- ✓ _____ (بی تا)، **موسیقی کبیر**، تحقیق و شرح غطاس عبد الملک خشبه، القاہرہ، دار الكتاب العربی للطباعه و النشر
- ✓ فروغی، محمد علی (۱۳۸۹)، **آیین سخنوری**، ویراسته محمد محمدی، نشر سرایش و صدای معاصر
- ✓ فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۹۰)، **فارابی شناسی** «نظر فارابی درباره تبادل فرهنگها»، به اهتمام میثم کرمی، تهران، حکمت

- ✓ مفتونی، نادیا (۱۳۹۰)، «مفهوم سازی هنر دینی در فلسفه فارابی»، خرد نامه صدرا، بهار، شماره ۶۳، ص ۱۰۳-۱۱۳
- ✓ _____ (۱۳۸۹)، «هنر به مثابه راهبرد فرهنگی در اندیشه فارابی»، راهبرد فرهنگ، تابستان و پاییز، شماره ۱۰-۱۱، ص ۱۱۳-۱۲۶
- ✓ Greene, Brian (2004) *The Fabric of the Cosmos, Space, Time, and the Texture of Reality*, New York: Vintage

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.