

برهان

عباس زریاب *

برهان، در منطق صوری یا منطق ارسطویی قیاسی است که از مقدمات یقینی فراهم آمده باشد. قیاس در معنی عام آن شامل خطابه و جدل و مغالطه و شعر و برهان است و از این رو تعریف قیاس به صورت عام به گونه‌ای که شامل همه قیاسات بشود این است: چند قول یا سخن که از قبول آن سخنی دیگر، که نتیجه خواننده می‌شود، حاصل آید. آن چند قول یا سخن «مقدمه» نامیده می‌شود. حصول نتیجه در قیاس از مقدمات آن ضروری و ناگزیر است، اگر چه خود مقدمات ضروری و قطعی نباشد. مثلاً در قیاس، زید در آفریقا به دنیا آمده است، و هر که در آفریقا به دنیا بیاید سیاهپوست است، پس زید سیاهپوست است، جمله اخیر نتیجه‌ای است که الزاماً از آن دو جمله نخستین، که مقدمه این قیاس است، به دست آمده است، اما چون مقدمه دوم یا «کبری» یقینی نیست (یعنی چنین نیست که هر که در آفریقا به دنیا آمده سیاهپوست است) خود نتیجه هم یقینی نیست. اما حصول آن از دو مقدمه مذکور ضروری است. این که در تعریف قیاس «جمله» یا «سخن» یا «قول» به کار می‌رود حتماً مقصود از آن لفظ نیست. زیرا ممکن است کسی در ذهن خود مقدماتی ترتیب دهد و از آن مقدمات نتیجه‌ای بگیرد، بی آنکه لفظی و یا سخنی بر زبان یا قلم بیاورد. این مطلب از میان انواع قیاس فقط در برهان صدق می‌کند، زیرا چون مقصود از برهان وصول به حقیقت و یقین است انسان می‌تواند آن را در اندیشه و ذهن خود به کار برد. اما در قیاسات دیگر، یعنی خطابه و جدل و شعر و مغالطه، چنین نیست زیرا شخص

* دکتر عباس زریاب، استاد سابق دانشگاه، متخصص در فلسفه اسلامی و سیره‌شناسی، و سرپرست گروه تاریخ بنیاد دایرةالمعارف اسلامی است.

برای خودش خطابه نمی خواند و با خودش جدل و مغالطه نمی کند، شعر هم که برای انگیزختن احساسات دیگران است باید حتماً و قطعاً صورت لفظی داشته باشد.

قبول مقدمات در قیاس و به عبارت دیگر مسلم بودن آن اعم است از اینکه آن مقدمات را قیاس کننده پذیرفته است و یا در واقع و نفس الامر هم مسلم و پذیرفتنی است. قیاس در صورتی برهان است که مقدمات آن در واقع و نفس الامر یقینی و مسلم باشد و این شرط در قیاسات جدلی و سفسطی و خطابی و شعری نیست.

یقینی بودن مقدمات در برهان به این معنی است که در هر مقدمه یکی از دو طرف سلب و ایجاب درست باشد و مقابل آن نادرست. مثلاً اگر گفته شود: «زید طیب است»، طیب نبودن او باید حتماً نادرست باشد. بنابراین اگر در قیاس برهانی مقدمه ای، خواه ایجابی و خواه سلبی، آورده شود نقیض آن را در برهان دیگر نمی توان آورد و اگر بیاورند قیاس برهانی نخواهد بود. اما در قیاسات دیگر چنین نیست و شخص جدلی ممکن است در دو قیاس مختلف دو مقدمه متناقض به کار برد.

بنا به مقدمات مذکور قیاس مطلق و اعم نظر به شکل دارد و صورت مقدمه ها در آن معتبر است، اما در انواع آن از جهت صناعات خمس، یعنی شعر و خطابه و جدل و مغالطه و برهان، ماده قیاس مورد نظر است. قیاس مطلق را ارسطو انالوطیقای اول^۱ یا تحلیلات اولی نام نهاده است، زیرا در آن به تحلیل قیاس به مقدمات و نتیجه و اشکال آن پرداخته است. برهان را ارسطو انالوطیقای دوم^۲ یا تحلیلات ثانویه نامیده است، زیرا در آن به تحلیل قیاس از راه ماده بعد از تحلیل آن از راه صورت، پرداخته است. چنانکه گفتیم چون مقصود از برهان وصول به حقیقت است شخص می تواند به تنهایی آن را به کار برد، چنانکه مثلاً دانشمند ریاضی یا طبیعی در خلوت و تنهایی به تحقیق می پردازد و از راه به کار بردن برهان

1. Prior Analytics

2. Posterior Analytics

به نتایج یقینی می‌رسد. اما جدل و خطابه و دیگر انواع قیاس چنین نیست، چنانکه جدل برای اسکات و مغلوب ساختن طرف دعوی است و مغالطه برای دگرگون ساختن حقایق در نظر دیگران است و خطابه برای اقناع شنوندگان و شعر برای تحریک عواطف دیگران است. به همین جهت جدل و خطابه در اجتماعات و در سیاست به کار می‌رود و شعر هم برای جامعه است.

مبادی برهان: چون یقینی بودن مقدمات شرط برهان است، برای شناختن برهان شناختن این مقدمات لازم است. پس ابتدا باید در مبادی قیاس اعم از یقینی و غیریقینی سخن گفت و آنگاه به مبادی یقینی که شرط مقدمات برهان است، پرداخت.

ابن سینا در «کتاب برهان» از شفا مقدمات مادی یا مبادی عمومی قیاس و استدلال را به طور کلی چهارده صنف یا نوع شمرده است، از اینقرار: ۱- مخیلات، ۲- محسوسات (یا مشاهدات)، ۳- مجزبات (و حدسیات)، ۴- متواترات، ۵- اولیات (یا بدیهیات)، ۶- فطریات (یا «قضایا قیاساتها معها: قضایایی که با دلیل خود همراه‌اند)، ۷- وهمیات، ۸- مشهورات مطلقه، ۹- مشهورات محدوده، ۱۰- مسلمات (یا تقریرات)، ۱۱- مقبولات (یا مأخوذات)، ۱۲- مشبهات، ۱۳- مشهورات در بادی رأی، ۱۴- مطنونات.

۱- مخیلات یا خیالیات، قضایایی است که مواد آنها را قدرت خیال انسان از محسوسات و واقعیات می‌گیرد اما آنها را چنان با یکدیگر ترکیب می‌کند که آن صورت ترکیبی مطابق واقع و نفس‌الامر نباشد. از این جهت است که قضایای تخیلی را «شبه تصدیقی» هم گفته‌اند. گاهی به این شبه تصدیق در متن قضیه تصریح می‌شود و بیشتر اوقات به شبه تصدیقی و شبه واقعی بودن آن تصریح نمی‌شود و به صورت امر واقعی عرضه می‌گردد. مثلاً «فلانی مانند ماه است» قضیه‌ای است که در آن نیروی خیال دو امر واقعی (شخص و ماه) را ترکیب کرده است و شبه واقعی بودن آن هم با کلمه «مانند» تصریح شده است. اما استعارات و مجازات و داستانها همه ترکیباتی است که خیال از واقعیات کرده است و به شبه واقعی یا شبه تصدیقی بودن آنها هم اشاره نشده است. قضایای تخیلی از جهت

آنکه در نفس انسان احساسات موافق یا مخالف را براساس تخیل برمی‌انگیزد شعر خوانده می‌شود، و اگر مقصود امور دیگری باشد به نامهای دیگر خوانده می‌شود.

۲- محسوسات یا مشاهدات، تصدیقاتی است که از راه حواس ظاهر یا باطن حاصل شود. این محسوسات و مشاهدات برای شخص حس‌کننده و یا مشاهده‌گر یقین‌آور است: محسوسات و مشاهدات ظاهری مانند آنچه دیده یا شنیده می‌شود و به طور کلی از راه حواس پنجگانه، درک می‌شود، و محسوسات باطنی مانند احساس گرسنگی یا شادی یا رنج و نظایر آن.

۳- تجربیات، احکامی است که برای انسان از راه تکرار مشاهده و وقوع امری بر یک حال و بر یک منوال حاصل می‌گردد و به ضمیمه قیاسی دیگر، که غالباً ذکر نمی‌شود افاده قطع و یقین می‌کند. مثلاً از مشاهده مکرر ظهور آتش در اثر اصطکاک دو چوب خشک برای انسان یقین حاصل می‌گردد که اگر دو چوب خشک به هم ساییده شود آتش تولید می‌گردد. این حکم کلی به انضمام قیاس دیگری است که پنهان است و ظاهر نیست و آن اینکه: اگر چنین نبود که از سایش دو چوب خشک آتش به وجود می‌آید این امر همیشه و پیوسته اتفاق نمی‌افتاد و موردی پیش می‌آمد که در آن اصطکاک دو چوب خشک تولید آتش نکند. پس تولید آتش از دو چوب امری اتفاقی نیست و دایمی است و نتیجه آن حکم کلی یقینی مذکور است. یقینی بودن تجربه مستلزم شروطی است که موضوع حکم تجربی را محدود می‌سازد. مثلاً در تجربه نافع بودن دارویی خاص برای بیماری خاصی، وجود شرایط زمانی و مکانی و احوال و کیفیات مزاجی بیمار و همچنین شرایط زمانی و مکانی برای داروی تجویز شده لازم است و گرنه تجربه افاده یقین نخواهد کرد. یا مثلاً حکم کلی به جوش آمدن آب در گرمای صددرجه سانتی‌گراد مستلزم شرایط مکانی خاصی است، زیرا شرایط جوش آمدن آب در ارتفاعات زیاد با کرانه دریا فرق می‌کند. فرق میان تجربه و استقراء در این است که تجربه مشاهده مکرر وقوع یک امر است ولی استقراء مشروط به مشاهده تمام جزئیات امری کلی (استقراء تام) و یا شمار بسیاری از جزئیات امری کلی است (استقراء ناقص).

حدسیات را نیز به یک معنی از جمله تجربیات شمرده‌اند و فرقی که میان این دو نهاده‌اند آنست که در تجربه نسبت محمول به موضوع یقینی و معلوم است، اما علت این نسبت شناخته نیست. مثلاً معلوم است که آب در گرمای صد درجه سانتی‌گراد در کرانه دریا به جوش می‌آید اما علت این نسبت و این حکم را تجربه معلوم نمی‌کند. اما حدس، که یقین حاصل از تکرار وقوع یک امر است، علت انتساب محمول به موضوع را نیز می‌رساند. مثلاً از کثرت مشاهده و تکرار آن معلوم شده است که در نیمه ماه هنگامی که زمین میان ماه و خورشید قرار می‌گیرد و مرکز آنها بر یک خط مستقیم یا نزدیک به خط مستقیم است خسوف صورت می‌پذیرد. در این حکم علت خسوف یا انتساب حکم خسوف به ماه نیز بیان می‌شود که همان حایل شدن زمین میان ماه و خورشید است.

۴- متواترات، قضایایی یقین‌آور است و پایه آن شهادت و گواهی حسی است و باید عده گواهی‌دهندگان به قدری زیاد باشد که شخص شنونده و دریافت‌کننده خبر به موضوع گواهی آنها یقین پیدا کند و این در اثر قیاسی ضمنی و پنهانی صورت می‌پذیرد و آن محال بودن توطئه این همه شاهد و خبردهنده برای جعل امر واحد است. از این جهت کسانی که برای تعیین عدد خبردهندگان در خبر متواتر حداقلی قابل شده‌اند در اشتباه‌اند زیرا حصول یقین از خبر متواتر وابسته به عدد نیست و شرط همان حصول یقین از کثرت مخبرین است. چون خبر متواتر بر مشاهده شهرد و گواهان مبتنی است، اعتبار آن به اعتبار مشاهدات و حسیات برمی‌گردد.

۵- اَوْلِیَّات یا بدیهیات، قضایایی است که در آن نسبت محمول به موضوع واضح و آشکار باشد و احتیاج به واسطه دیگری نداشته باشد، به عبارت دیگر صرف تصور محمول و موضوع در حصول حکم کافی باشد، مانند محال بودن اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین، یا بزرگتر بودن کل از جزء که محض تصور کل و جزء برای حصول این حکم کافی است. اَوْلِیَّات و بدیهیات اساس تمام قضایای یقینی و برهانی است و اصل عدم اجتماع نقیضین و محال بودن ارتفاع نقیضین اساس و پایه همه احکام یقینی است. حتی بزرگتر بودن کل از جزء به اصل عدم

تناقض برمی‌گردد، زیرا مساوی بودن کل با جزء به این معنی است که کل هم کل است و هم جزء، یعنی هم کل است و هم کل نیست که همان اجتماع نقیضین است.

۶- فطریات یا قضایای فطری یا «قضایا قیاساتها معها»، قضایایی است که محض تصور موضوع و محمول در آن کافی برای حکم نباشد بلکه احتیاج به وسط یا واسطه‌ای باشد که آن واسطه در حال حکم در ذهن و فطرت انسان حاضر باشد. مثلاً حکم به اینکه چهار دو برابر عدد دو است احتیاج به واسطه‌ای دارد و آن اینکه دو به اضافه دو مساوی است با چهار و این حکم دوم به هنگام حکم نخستین در ذهن حاضر است.

۷- وهمیات، قضایایی است که انسان بر مبنای محسوسات تصدیق می‌کند و به یقینی بودن آنها اذعان می‌کند. اما اگر چه پس از دخالت عقل و استدلال عقلانی ناچار حکم به بطلان و کذب آنها می‌کند، ولی باز به جهت قوت و اهمه و شدت و رسوخ آن در ذهن به کاذب بودن آن اذعان نمی‌کند. مثلاً چون هر چه انسان عادی در این عالم درک می‌کند بر پایه محسوسات و مشاهدات او است، محسوسات و مشاهدات امور مادی هستند و ماده به ضرورت دارای مکان و زمان است پس ناگزیر حکم می‌کند که هر چه هست دارای مکان و زمان است. حال اگر عقل دخالت کند و ثابت کند که همه امور مادی نیستند، و بنابراین اموری هست که زمانی و مکانی نیست، به ناچار به این استدلال عقلی گردن می‌نهد و مثلاً می‌پذیرد که فکر و عقل یا معانی عقلی مانند «کلی» و «انواع» و «اجناس» مادی نیستند و اگر مادی بودند مثل انسان کلی بر همه انسانها اطلاق نمی‌شدند، پس از روی ضرورت «انسان کلی» و «حیوان کلی» بیرون از مکان و زمانند. اما با آنکه انسان از روی ضرورت برهان عقلی حکم می‌کند که انسان کلی موجود است (یعنی موجود ذهنی است) اما دارای زمان و مکان نیست باز در تصور ناچار است بر اثر غلبه قوه و اهمه از تصور امری غیرمکانی و زمانی ابا و امتناع ورزد.

بعضی اوقات با دخالت عقل ممکن است حکم و همی زایل شود. مثلاً انسان از مرده در ابتدا می‌ترسد و پایه این ترس حکم و همی مبتنی بر حس است.

اما اگر عقل دخالت کند و استدلال کند که جسد مرده با جماد دیگر مانند چوب و سنگ فرقی ندارد، ممکن است این حکم وهمی زایل گردد.

وهمیات از نوع اول، یعنی حکم بر امور کلی با اوصاف و کیفیات حسی، ممکن است با احکام ادیان و شرایع مخالف باشد. یعنی مثلاً حکم ادیان توحیدی بر این است که خداوند جسم نیست، اما قدرت و اهمه انسان نمی تواند هیچ موجودی را که جسم نباشد تصور کند و بپذیرد. یا مانند حکم ادیان بر بقای روح پس از مرگ که قوه و اهمه از پذیرفتن آن امتناع دارد.

۸ و ۹- مشهورات مطلقه و مشهورات محدوده، مشهورات قضایایی است که عامه آن را قبول دارند اما نه از روی استدلال عقلی. اینگونه قضایا در استدلال عقلی و برهان به کار نمی رود و فقط در قانع کردن طرف مقابل کاربرد دارد. از این جهت مشهورات از مقدمات جدل و خطابه است نه برهان. مشهورات مطلقه آن است که عامه مردم در همه اعصار به آن اعتراف دارند، مانند زشت بودن دروغ و دزدی، مشهورات محدوده آنست که فقط در میان قوم یا ملت یا شهر و گروهی مقبول باشد، مانند رسوم و آداب و عادات و سنن، مشهورات مقبوله یا محدوده آنست که انسان در اثر عادت و طبیعت یا مصلحت یا استقرای ناقص آن را پذیرفته باشد، اما اگر از عادت و تربیت قومی و طبیعت و مصلحت و استقرای ناقص چشم پپوشد و بخواهد مجرد از همه آنها به آن حکم کند در صحت آن برای او تردید حاصل شود. مثلاً زشت بودن دروغ برای مصلحت اجتماع است و اگر مصلحت اجتماع به عنوان اصل مسلم پذیرفته نشود، می توان در زشت بودن آن تردید کرد. علت تصدیق به مشهورات رسوخ آن در ذهن و عدم تمایل انسان به تحقیق درباره صدق و صحت آن است.

۱۰- مسلمیات یا تقریرات، قضایایی است که مخصوص علمی خاص است نه همه علوم. مثلاً امتناع اجتماع نقیضین خاص علمی واحد نیست بلکه جزو مبادی همه علوم است و از این جهت این گونه مبادی را اصول متعارفه خوانند. اما آن مبادی که مختص علمی خاص است در آغاز آن علم به عنوان اصل مسلمی که متعلم باید بپذیرد، ذکر می شود و اثبات آن یا به عهده علمی دیگر

است و یا به عنوان اصل مسلم باید پذیرفته شود که در این صورت «اصل موضوع» خوانده می‌شود، و اگر متعلم آن را به عنوان اصل نشناخت و به ناچار و یا به طور موقت پذیرفت و در دل خود آن را منکر شد «مصادره به مطلوب» خوانده می‌شود. مثلاً در علم فیزیک یا مکانیک وجود حرکت برای جسم جزو اصول موضوعه است و اگر متعلم اصل حرکت را برای جسم نپذیرفت او را حواله به علم مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی می‌دهند و می‌گویند این مسأله که آیا حرکت وجود دارد یا نه از مسایل علم مابعدطبیعی است و در آنجاست که باید به شبهات زنون درباره نفی حرکت جواب گفته شود و کسی که بخواهد علم مکانیک یاد بگیرد باید اصل حرکت را قبول داشته باشد. و نیز اگر در آغاز هندسه اقلیدسی بگویند که از یک نقطه به موازات یک خط، فقط یک خط می‌توان رسم کرد، متعلم باید آن را از روی اضطراب بپذیرد زیرا هر برهانی که بخواهند در اثبات آن بیاورند به ناچار بر این اصل مبتنی است.

۱۱- مقبولات، قضایایی است که از اشخاص مورد وثوق و محل اعتماد پذیرفته می‌شود. مانند احادیث نبوی و احادیث ائمه اثناعشر در نزد شیعه در صورت مسلم بودن اسناد این احادیث به آنها. مقبولات به سخنان کسانی که شنونده به آنها حسن ظن دارد نیز گفته می‌شود، مانند سخنان حکما و عقلا.

۱۲- مشبهات، قضایایی است که با قضایای اولیه و با احکام و تصدیقات بدیهی مشتبه می‌شود و شخص می‌پندارد که قضیه بدیهی است. مانند حکم به بدیهی بودن مکان و زمان و وضع برای همه موجودات که انسان در آغاز آن را بدیهی و غیرقابل انکار می‌داند، اما پس از برهان و استدلال عقلی درمی‌یابد که چنین نیست و موجودات غیرمادی دارای زمان و مکان و وضع نیستند. قضایای مشبهه یا مشبهات تقریباً همان وهمیات هستند که در شماره ۷ ذکر شد و در آنجا از جهت مبدأ این احکام وهمیات خوانده شده‌اند و در اینجا از جهت اشتباه با اولیات و بدیهیات مشبهات خوانده شده‌اند. اما مشبهات به طور کلی اعم از وهمیات هستند و امور لفظی را هم شامل می‌شوند. مانند آنکه گفته شود «خداوند نور است» و برای آن دلیل از قرآن آورده شود که خداوند را «نور»

خواننده است و بر پایه این قضیه حکم به جسمانی و مادی بودن خدا کنند. وهمیات یا مشبهات اگر کلی گرفته شوند قضایای کاذب هستند و در برهان به کار نمی آیند و از مقدمات سفسطه یا جدل هستند.

۱۳- «مشهورات در بادی رأی»، قضایایی است که با مشهورات مطلقه و محموده و محدوده اشتباه می شود و در مغالطه و جدل به کار می رود، مانند حکم به اینکه قتل انسان جایز نیست. این حکم در بادی امر جزو مشهورات مطلقه و محموده پنداشته می شود و ممکن است شخص مجادل در جدل برای ساکت کردن خصم از آن استفاده کند. اما پس از تأمل معلوم می شود که چنین نیست و قتل انسان در صورت ارتکاب جرایم موجب قصاص از نظر شرع جایز است.

۱۴- «مظنونات» یا «ظنیات»، قضایایی است که در آن حکم به ایجاب یا سلب محمول از موضوع می شود بی آنکه طرف مقابل سلب یا ایجاب مردود باشد. اگر پلیس شخص مسلحی را ببیند می پندارد و حکم می کند که آن شخص آن سلاح را بدون جواز حمل می کند و او را دزد و یا قاتل می پندارد. اما در واقع ممکن است آن شخص نه قاتل باشد نه دزد و نه آن سلاح را بدون اجازه حمل کرده باشد. از این مبادی چهارده گانه بالا، مشهورات و مقبولات و مظنونات و مسلمات و مشبهات و وهمیات از مبادی برهان نیستند زیرا یقینی و قطعی نیستند. مشهورات و مقبولات و مظنونات از مبادی خطابه هستند؛ و نیز مشهورات و مسلمات از مبادی صناعت جدل هستند و مخیلات در شعر بکار می روند و مشبهات و وهمیات در سفسطه و مغالطه کاربرد دارند. آنچه از این قضایا مبدأ برهان قرار می گیرد بدیهیات یا اولیات، مشاهدات، تجربیات، فطریات و متواترات است. حدسیات هم به اعتباری جزو تجربیات است.

اقسام برهان. در برهان اگر از معلول به علت استدلال کنند آن را برهان «اِنّی» یا برهان «انّ» خوانند، و اگر از علت به معلول استدلال کنند آن را برهان «لِمی» یا برهان «لِم» خوانند. شرح این مطلب چنین است که در هر قیاسی «حدوسط» واسطه ای است برای اثبات حداکبر به حداصغر یا واسطه برای اثبات محمول به موضوع در قضیه ای که نتیجه قیاس است. اگر این واسطه در اثبات فقط

ذهنی باشد یعنی برای افاده علم و تصدیق باشد برهان *إنی* است و اگر علاوه بر افاده تصدیق و علم در ذهن ثبوت واقعی محمول را به موضوع نیز برساند برهان *لمی* است. مثلاً این برهان:

آب دریا شور است (صفری) و در هر شوری نمک هست (کبری) پس در آب دریا نمک هست (نتیجه)؛ حدوسط در برهان مذکور «شوری» است و «شوری» واسطه است در اثبات نمکی بودن (محمول در نتیجه یا اکبر) آب دریا (موضوع در نتیجه یا اصغر). از این استدلال بر ما یقین حاصل می شود که آب دریا نمکین است اما علت نمکین بودن آب دریا را ثابت نمی کند. یعنی ما تصدیق می کنیم که آب دریا نمکین است. اما این استدلال علت وجود نمک را در آب دریا نمی رساند. پس حدواوسط واسطه اثبات است نه واسطه در ثبوت. اما در این برهان:

آب دریا نمکین است (صفری) و هر نمکین شور است (کبری) پس آب دریا شور است (نتیجه).

حدوسط (نمکین بودن) هم علت تصدیق، به شوری آب دریا است و هم علت شور بودن آب دریا در واقع و نفس الامر است. زیرا شور بودن آب دریا علتی جز نمکین بودن آن ندارد. پس نمکین بودن (حدوسط) هم واسطه در تصدیق و اثبات است و هم واسطه در ثبوت.

از مقایسه دو شکل قیاس مذکور این نتیجه هم به دست می آید که اگر در برهان «*إن*» تغییری صورت گیرد و حدوسط (شوری در برهان «*إن*») به جای حداکبر (شور بودن در برهان «*لم*») گذاشته شود برهان «*إن*» به برهان «*لم*» تبدیل می شود و بالعکس.

اما براهینی وجود دارد که در آن حدوسط نه علت اکبر است و نه معلول آن، بلکه مشروط به آن است؛ مانند: انسان می تواند بنویسد و هر که می تواند بنویسد دارای حرکت ارادی است؛ پس انسان دارای حرکت ارادی است، حرکت ارادی شرط نوشتن هست اما علت آن نیست، زیرا علت از معلول تخلف نمی کند و اگر حرکت ارادی علت توانائی نوشتن باشد باید حیوانات نیز که دارای حرکت

ارادی هستند بتوانند بنویسند. در برهان مذکور اوسط فقط واسطه در اثبات اکبر به اصغر یعنی حرکت ارادی به انسان است و معلول یا علت آن نیست. این گونه براهین را «دلیل» خوانند. گاهی هم حد وسط فقط ملازم و همراه با «اکبر» است. مانند: هر انسانی کاتب است و هر کاتبی ضاحک است. پس انسان ضاحک است. در این استدلال کاتب و ضاحک با هم ملازم هستند و نسبت علیت و شرطیت میان آن دو نیست. اما اینگونه استدلال را برهان نتوان گفت، زیرا اثبات کاتب بودن انسان مربوط به ضاحک بودن او نیست.

مناسبت حد و برهان. حد یا تعریف، بیان و معرف شیئی است و سبب حصول تصور شیئی است در انسان. اما برهان برای تصدیق است و برای اثبات امری است به امر دیگر. چون برهان برای حصول تصدیق است نمی تواند برای حصول تصور به کار رود، و چون حد یا تعریف برای حصول تصور است نمی تواند برای حصول تصدیق به کار رود. مثلاً در تعریف یا حد مثلث گفته اند: سه خطی که با هم چنان تلاقی کنند که از این تلاقی سه زاویه حاصل شود. این تعریف برای اثبات مثلث نیست بلکه برای حصول تصور آن در ذهن است و فقط می تواند مبدأ برای برهان یا براهینی دیگر واقع شود. می گویند حد، مبدأ برهان است بنابراین برهان نمی تواند مبدأ حد قرار گیرد زیرا در این صورت «مبدأ» به «نتیجه» باید بدل شود که خلاف فرض است. و نیز حد یا تعریف ذاتی محدود و «معرف» است و ذاتی شیئی قابل تعلیل و استدلال نیست.

شرایط مقدمات برهان. مقدمات برهان علت برای حصول نتیجه است پس باید سابق بر نتیجه باشد. این سبقت ممکن است فقط ذاتی باشد و حصول علت و معلول در یک زمان با هم باشد؛ مانند سبقت «حیوان»، به معنی جنس محض بودنش، بر نوع. زیرا جنس حیوان در صورت عام آن نمی تواند بدون نوع موجود باشد و وجود حیوان و ناطق در نوع انسان در یک زمان است. ممکن است سبقت علت بر معلول زمانی باشد نه ذاتی و آن در صورتی است که علت تامه نباشد و جزء علت باشد مانند سابق بودن پدر و مادر بر فرزند.

مقدمات برهان از جهت علم انسان بر آن باید مقدم بر نتیجه باشد یعنی تا

انسان علم به مقدمه پیدا نکند علم به نتیجه پیدا نخواهد کرد. نیز مقدمات باید یقینی باشد و اگر از مقدمه غیر یقینی نتیجه یقینی حاصل آید آن قیاس برهان نخواهد بود. مانند: زید دانشمند است و هر دانشمندی انسان است پس زید انسان است. در این قیاس نتیجه یقینی و قطعی است زیرا زید انسان است اما این نتیجه (در صورت دانشمند نبودن زید) از مقدمه‌ای نادرست گرفته شده است و آن دانشمند بودن زید است.

مقدمات برهانی که در علم خاصی به کار می‌رود باید مربوط به آن علم باشد. مثلاً اگر طبیب علت دیر درمان‌پذیری جراحات بدن را مدور بودن سطح جراحات بداند و استدلال کند که چون سطح دایره گسترده‌تر از اشکال دیگر است پس بهبود زخم دایره شکل مشکل‌تر است، استدلال برهانی نکرده است زیرا برای مسأله‌ای طبی بر مبنای مسأله‌ای هندسی استدلال کرده است.

کیفیت دریافت مبادی. ابن سینا در آخر «کتاب برهان» فصلی دارد در باب کیفیت ظهور قوه برهان و استدلال در انسان که بیشتر جنبه روانشناختی و معرفت شناختی دارد. این فصل (فصل دهم از مقاله چهارم از فن پنجم منطق) مأخوذ است از گفتاری از ارسطو در آخر مقاله دوم از کتاب برهان (ترجمه متی بن یونس، ص ۴۸۲ تا ۴۸۵ از جلد دوم منطق ارسطو، نشر عبدالرحمن بدوی). ترجمه عربی در این قسمت تا اندازه‌ای مبهم است، اما بیان ابن سینا واضح و روشن است و پیداست که ابن سینا موضوع را به دقت تحقیق و درک کرده و در سطح والاتری عرضه کرده است.

ابن سینا می‌گوید که معرفت مبادی برهان باید از معرفت به نتایج مؤکدتر باشد به دلیل آنکه علت از معلول قویتر است. در این صورت این سؤال پیش می‌آید که آیا این هر دو علم یا معرفت هستند یا یکی علم است و دیگری چیز دیگر و از نیروی دیگری است و نیز این سؤال پیش می‌آید که علم ما به مبادی برهان چگونه است؟ آیا این علم بطور فطری در ما بوده است و ما پیش از آنکه دست به استدلال برهانی بزنیم از آن آگاه نبوده‌ایم؟ و اگر این علم در ما بوده است چگونه از آن آگاه نبوده‌ایم. آیا نخست علم به مبادی در ما وجود داشته است و ما

آن را فراموش کرده بودیم و بعد متوجه آن شده‌ایم؟ آیا اگر ما در آغاز از مبادی برهان آگاه نبوده‌ایم و بعد به آن دست یافته‌ایم، این دستیابی چگونه بوده است؟ اگر از راه برهان به آن دست یافته‌ایم پس مبادی آن برهان را چگونه دانسته‌ایم؟ و اگر آن را هم از راه برهان به دست آورده‌ایم، مقدمات آن را چگونه و چنانکه ملاحظه می‌شود این سؤال تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. و اگر مقدمات و مبادی برهان را از راه برهان به دست نیاورده‌ایم پس چگونه می‌توان به مجهولی از غیر راه برهان پی برد؟

در پاسخ به این سؤالات ابن سینا می‌گوید که مبدأ جمیع آگاهیهای ما حس است، انسان ابتدا محسوسات را درک می‌کند و آن را در خزانه خیال خود انبار می‌کند که آن را حافظه خوانند. نیروئی باطنی در انسان هست که پس از درک محسوسات، معانی و مفاهیم نامحسوس را بر آن می‌افزاید. مانند آنکه پس از دیدن مار معنی نفرت و ترس به آن افزوده می‌شود و پس از خوردن طعامی لذیذ معنای رغبت و علاقه به آن افزوده می‌شود. قوه‌ای که این معانی را درک می‌کند قوه‌ی واهمه است و خزانه‌ای که این معانی در آن جمع می‌شود قوه‌ی ذاکره است. پس از آن نیروی دیگری این محسوسات ظاهری و باطنی را با هم می‌سنجد و میان مشابه و مخالف فرق می‌نهد و اصلی را از غیر اصلی و ذاتی را از غیر ذاتی جدا می‌کند و معانی بسیط را به دست می‌آورد. بعد با کمک قوه‌ای به نام قوه‌ی مفکره این بسایط را با هم ترکیب می‌دهد و از آن نتیجه می‌گیرد که بعضی از ترکیبات اولی و ابتدایی است و احتیاج به فراگرفتن و آموختن ندارد. مثلاً قوه‌ی مفکره پس از درک محسوسات ظاهری و باطنی به معنی کلّ و جزء پی می‌برد و بی‌آنکه از کسی یاد بگیرد درمی‌یابد که کل بزرگتر از جزء است و نمی‌شود که چیزی هم باشد و هم نباشد. این مطالب و قضایا که بدیهیات و اولیات خوانده می‌شود اساس و پایه علم را تشکیل می‌دهد. از کثرت مشاهده محسوسات و تکرار آنها قضایایی در ذهن به وجود می‌آید که امور تجربی یا قضایای تجربی هستند. انسان از تکرار مشاهده درمی‌یابد که آتش دست را می‌سوزاند و آب انسان و حیوان را غرق می‌کند و همینطور تجارب دیگر، تا آنکه بر اثر این تجربیات دانش زیادی به دست می‌آید.

با این ترتیب انسان بسایط را که تصورات اوست از راه حس ظاهر و باطن و تحیل و قوه ذاکره، تحصیل می‌کند و مرکبات یا تصدیقات را از راه فکر و تجربه به دست می‌آورد.

ارسطو حصول دانش را به ترتیبی که مذکور افتاد به سپاه در حال جنگ تشبیه می‌کند. اگر بر سپاهی هزیمت رسید و افراد آن سپاه رو به گریز نهادند ممکن است یک نفر مقاومت کند و فرار نکند. پایداری این یک شخص سبب می‌شود که یکی از فراریان به او ملحق شود و جنگ را ادامه دهد. بعد نفر سومی به آن دو می‌پیوندد و به همین گونه نفرات چهارم و پنجم تا آنکه صف شکست خورده از نو تشکیل می‌شود. حصول علم و دانش در انسان نیز به همین گونه است که ابتدا از ساده‌ترین محسوسات آغاز می‌گیرد و بعد معانی به آن افزوده می‌آید و سپس تصدیقات حاصل می‌شود و پس از آن قیاس و استدلال علمی ظاهر می‌گردد.

ابن سینا آن نیرویی را که مجهولات را از راه نظر و استدلال کشف می‌کند و به علم بدل می‌سازد قوه عاقله و عامل این قوه را عقل می‌داند. این قوه عقل نظری استعدادی است که در فطرت و نهاد انسان نهاده شده است و کارکرد درست آن هنگامی است که مزاج و مغز و دماغ در نهایت اعتدال باشد. قوای دیگر دماغی یعنی خیال و ذکر و وهم و فکر همه آلات و ابزار قوه عاقله هستند.

«کتاب برهان» ابن سینا: «برهان» به صورتی کامل و جامع در «کتاب البرهان» ابن سینا (فن پنجم از کتاب شفا) وصف و شرح شده است و آن دارای چهار مقاله است که هر کدام دارای چند فصل است. در عالم اسلامی هیچ کتابی در برهان جامع‌تر و مفصل‌تر از برهان ابن سینا نیست. شکی نیست که ابن سینا مطالب کتاب برهان را به طور عمده و اساسی از ارسطو گرفته است، اما آن را خیلی بهتر از ارسطو عرضه کرده است و این امر با مقایسه این کتاب با ترجمه عربی برهان منطوق ارسطو معلوم می‌گردد. ترجمه عربی برهان ارسطو از ابوبشر متی بن یونس قناتی در سال ۱۹۸۰ به اهتمام عبدالرحمن بدوی چاپ شده است (منطوق ارسطو، ج ۲، ص ۳۲۹ تا ۴۸۵). عبارات این ترجمه مغلق و مبهم است و

معلوم نیست که مأخذ ابن سینا در کتاب برهان شفا همین ترجمه بوده باشد زیرا ترجمه عربی دیگری از برهان ارسطو وجود داشته که اکنون اجزایی از آن در دست است (مقدمه ابوالعلاء عقیفی بر منطق شفا، قسمت «برهان»، ۱۹۵۶، ص ۴). احتمال می‌رود که ابن سینا از شروح یونانی کتاب برهان که به عربی ترجمه شده است نیز استفاده کرده باشد، ابوالعلاء عقیفی ترجیح می‌دهد که شرح اسکندر افرودیسی به عربی ترجمه شده بود و مثالی از آشنایی ابن سینا با شرح اسکندر افرودیسی و شرح یحیی نحوی در آن ذکر کرده است (همان کتاب، ص ۶). اما در اینکه شرح اسکندر افرودیسی به عربی ترجمه شده است نباید تردید کرد، زیرا اگر چه صاحب‌الفهرست در ذیل «الکلام علی ابود یقطیقا^۱ و هو انالوطیقاالثانی» گفته است که شرح اسکندر در دست نیست (ص ۳۰۹ از چاپ طهران)، اما در شرح حال اسکندر افرودیسی تصریح می‌کند که ترجمه عربی شرح اسکندر بر سماع طبیعی و بر کتاب برهان شفا در ترکیه ابراهیم بن عبدالله نصرانی به قیمت ۱۲۰ دینار به فروش گذاشته شد و بعد یک نفر خراسانی آن دو را به هزار دینار خرید (همان کتاب، ص ۳۱۳). بنابراین کلمه «لم یوجد» در ص ۳۰۹ الفهرست یا اضافه شده است و یا در اصل چیز دیگری بوده است.

پس از «کتاب البرهان» ابن سینا مفصلترین شرح درباره برهان از ابن رشد است که منطق ارسطو را تلخیص کرده است. تلخیص کتاب برهان و کتاب جدل و کتاب مغالطه ابن رشد در جلد دوم تلخیص منطق ارسطو در ۱۹۸۲ در بیروت چاپ شده است. از مقایسه ترجمه عربی متی بن یونس با تلخیص ابن رشد برمی‌آید که ابن رشد از ترجمه دیگری استفاده کرده است، این معنی را والتزر^۲ تأیید کرده است و گفته است که ابن رشد و ژرار کرمونانی^۳ به این ترجمه بی‌نام اشاره کرده‌اند (مقدمه عقیفی بر برهان شفا، ص ۴).

از کسانی که سابق بر ابن سینا بوده‌اند و به تفصیل درباره برهان سخن رانده‌اند یکی ابونصر فارابی فیلسوف مشهور اسلام است. بنا به گفته عبدالرحمن

1. Adodidectic
2. R. Walzer
3. Gerard of Cremona

بدوی (مقدمه «کتاب البرهان»، ص ۳۷) از او پنج کتاب یا رساله در باب برهان نقل کرده‌اند و دو کتاب از این پنج کتاب موجود است.

شرح نسبتاً مفصلی دربارهٔ برهان در کتاب *التحصیل بهمینیارین مرزبان آمده* است (از ص ۱۹۲ تا ۴۴۱، چاپ تهران). در زبان فارسی *اساس الاقتباس* خواجه نصیرالدین طوسی بحث مفصلی دربارهٔ برهان و حدّ دارد (از ص ۳۴۰ تا ص ۴۴۳) که شاید مفصلترین بحث دربارهٔ برهان در زبان فارسی است (چاپ تهران، ۱۳۵۵ ه.ش.).

مآخذ: در متن مقاله مذکور است.



نقل شفاهی و کتاب در تعلیم و تربیت اسلامی: کلام ملفوظ و مکتوب*

سید حسین نصر** / فاطمه ولیانی

نزول قرآن پیش از اینکه در متن مکتوبی تبلور یابد، به صورت شفاهی بوده است. پیامبر (ص) ابتدا فرمان «اقراء» را شنید و پس از آن اولین آیات نقل شده را بر مبنای استماع آنها قرائت فرمود. تا هم اکنون نیز تماس مسلمانان با قرآن در وهله اول شنیداری است، و پس از آن با خواندن به معنای معمول کلمه ربط می‌یابد. علاوه بر متن مکتوب قرآن کریم، متن مسموع و در خاطر حفظ شده و همیشه حاضری وجود دارد و آن واقعیت شنیداری قرآن است که تا اعماق روح مؤمن نفوذ می‌کند، حتی اگر قادر به خواندن متن عربی نباشد.

از آنجا که قرآن «ام‌الکتاب» و نیز سرمشق کلام مکتوب در اسلام است، بعد شفاهی واقعیت قرآنی، همراه با اهمیت سنتی حافظه در انتقال دانش، به اجبار بر سنت فکری و نظام آموزشی اسلام تأثیر داشته است. بعد شفاهی قرآن لزوماً سنت حفظ کردن کلام متنور و منظوم را نزد ملل مسلمان طراوت بخشیده، به اهمیت نقل شفاهی افزوده و بر درک واقعی کتاب در دامن فرهنگ سنتی اسلام مؤثر بوده است. در نتیجه تأثیر وحی قرآنی و نیز دیگر عوامل مربوط به پیدایش کل نظام آموزشی اسلامی، سنت شفاهی و حافظه، به عنوان وسیله انتقال دانش،

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

«Oral Transmission and the Book in Islamic Education: The Spoken and the Written Word», Journal of Islamic Studies. vol.3, No.1, January 1992, Oxford University Press.

** سید حسین نصر استاد سابق دانشگاه تهران، اکنون در دانشگاه جرج واشنگتن در ایالات متحده امریکا تدریس می‌کند.