

تحلیل منطقی - معناساختی «برهان»

مهدی عباسزاده*

چکیده

«برهان» واژه‌ای است عربی به معنای «حجت و استدلال» و در منطق صوری معادل واژه یونانی «ἀπόδειξις» (آپودئیکسیس) و یکی از اقسام قیاس است؛ یعنی قیاس مرکب از گزاره‌های یقینی. گزاره‌های یقینی بر دو قسم‌اند: گزاره‌های بدیهی و گزاره‌های غیربدیهی یا نظری که در جریان استدلال قیاسی صحیح درنهایت به یک گزاره بدیهی می‌انجامند. به باور منطقیون و فیلسوفان اسلامی، برهان در مرتبه معرفت عقلی، دارای برترین اعتبار معرفتی است. همچنین واژه برهان در هشت مورد از آیات قرآن به کار رفته است؛ لیکن با دو کاربرد مختلف: یکی کاربرد متعارف حجت و استدلال به مثابه امری ذهنی یا فکری که می‌تواند به بیان لفظی یا کتبی درآید. برهان به این معنا اعم از برهان منطقی است؛ یعنی رابطه برهان قرآنی به این معنا و برهان منطقی، عام و خاص مطلق است. دیگری امور و اشیای واقعی یا خارجی غیر از استدلال متعارف. به نظر می‌رسد با سه شیوه می‌توان به تحلیل و توضیح این کاربرد

* استادیار و عضو هیئت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۰/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۲۵

دوگانه برهان در قرآن پرداخت: ۱. با توجه به تفکیکی که منطقیون میان «معنای حقیقی» و «معنای مجازی» لحاظ می‌کنند؛ ۲. با توجه به تفکیکی که معناشناسان میان «معنای اصلی» و «معنای نسبی» قائل می‌شوند؛ ۳. با توجه به تفکیکی که فلاسفه تحلیلی میان «معنا» و «مصادق» (مدلول) در نظر می‌گیرند. بنابراین در نوشتار حاضر کوشش شده است از ظرفیت این سه دانش (منطق، معناشناسی و فلسفه) در تبیین دو کاربرد قرآنی برهان بهره‌گیری شود.

واژگان کلیدی: برهان، منطق صوری، قرآن، واژه، معنا، مصادق، مدلول.

مقدمه - معنای لغوی برهان

«برهان» واژه‌ای در زبان عربی و قرآن است. بسیاری از کتب لغت عرب و کتب مربوط به معانی الفاظ قرآن و نیز تفاسیر قرآن، درباره ریشه لغوی برهان، این دیدگاه اصلی را مطرح کرده‌اند: برهان، مصدر رباعی مجرد از «بَرَهَنَ يَبْرُهِنُ» و به معنای «حجّت» یعنی استدلال است (برای نمونه، ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۴۵).

این معنای متعارف واژه برهان - چنان‌که پس از این ملاحظه خواهد شد - در دسته‌ای از آیات قرآن، به معنای منطقی آن تا حدی نزدیک است؛ لیکن همچنین با آن از جهاتی تفاوت دارد؛ ضمن اینکه برهان در دسته‌ای دیگر از آیات قرآن اساساً به این معنای متعارف به کار نرفته است. اما درخصوص ریشه لغوی و معنای واژه برهان، دو احتمال فرعی دیگر نیز در کتب مزبور مطرح شده‌اند:

۱. برهان، مصدر ثلاثی مجرد از «بَرَهَ يَبْرَهُ» و به معنای «سفیدشدن» است (همان، ص ۴۵)؛ زیرا برهان می‌تواند از طریق معلوم کردن مجهولات بر هرگونه حقیقتی سفیدی، یعنی روشنایی و وضوح افکند.

۲. برهان بر وزن فُعْلان از ماده «البره» به معنای «قطع» می‌باشد و به همین سبب است که برهان را به «حجّت قاطع» معنا و تفسیر کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۲۸۵). بدین‌سان این دو معنای فرعی نیز می‌توانند مرتبط با معنای اصلی و نزدیک به آن در نظر گرفته شوند.

الف) برهان در منطق صوری و معنای اصطلاحی آن

«برهان» در منطق صوری معادل واژه یونانی «ἀπόδειξις» (آپودیکسیس) و واژه لاتین «Demonstratio» (دمونستراتیو) است که هر دوی آنها همانند واژه معادل انگلیسی آن «Demonstration» به معنای «نشان دادن» و «اثبات کردن» هستند. اگرچه گاه واژه‌های «Argumentation» یا «Reasoning» نیز در زبان انگلیسی معادل برهان به کار رفته‌اند، لیکن به نظر می‌رسد همان واژه نخست اصیل‌تر است و این دو واژه اخیر به ترتیب معادل‌های دقیق‌تری برای «حجت» یا «استدلال» هستند که در منطق صوری - چنان‌که پس از این بیان خواهد شد - اعم از برهان است.

برهان در منطق صوری، یکی از اقسام «قیاس» است و قیاس نیز یکی از اقسام «حجت» یا «استدلال» می‌باشد. استدلال عبارت است از استنباط گزاره‌های مجهول از طریق گزاره‌های معلوم و در نتیجه نوعی فعالیت ذهنی و عقلی است. استدلال بر سه قسم است: قیاس، استقرا و تمثیل.

قیاس، مهم‌ترین و معتبرترین قسم استدلال است؛ زیرا مرکب از دو یا چند گزاره به نام مقدمات است که اگر صادق باشند، نتیجه «ضرورتاً» حاصل می‌شود. در واقع قیاس می‌تواند به یک معرفت صادق درباره یک امر مجهول بینجامد، اگر بر حسب ماده مقدمات و صورت استدلالی، صحیح و سالم باشد. در قیاس، انسان از دو یا چند گزاره (مقدمات) که حاوی مضمون کلی است به نتیجه‌ای جزئی می‌رسد؛ یعنی حرکت ذهن در اقیاس از کلی به جزئی است. قیاس بر پنج قسم است: برهان، جدل، خطابه، سفسطه (مغالطه) و شعر. برهان مهم‌ترین و معتبرترین قسم قیاس است؛ زیرا مرکب از گزاره‌ها یا مقدمات «یقینی» است.

برخی از فیلسوفان اسلامی توضیح می‌دهند که گزاره‌های یقینی بر دو قسم‌اند: در درجه نخست، گزاره‌های بدیهی یا ضروری و در درجه دوم، گزاره‌های غیربدیهی یا کسبی یا نظری که در جریان استدلال قیاسی صحیح بتوانند بر یک گزاره بدیهی مبتنی شوند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۲).

۱. گزاره آن‌گاه بدیهی است که خودبه‌خود واضح و آشکار باشد و انسان در فهم آن، نیازی به نظرورسی و استدلال نداشته باشد. گزاره‌های بدیهی به گونه‌ای سنتی بر شش دسته تقسیم شده‌اند: اولیات، فطریات یا گزاره‌هایی که قیاس‌های آنها همراه خود آنهاست، مشاهدات یا محسوسات، حدسیات، مجربات و متواترات (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

- اولیات گزاره‌هایی هستند که تصدیق به آنها صرفاً منوط به تصور موضوع و محمول آنهاست. اولیات یقینی‌ترین نوع گزاره‌ها هستند؛ چه پس از تصور موضوع و محمول آنها امکان انکار رابطه (ایجابی یا سلبی) میان آنها وجود ندارد. اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل هوهویت، نمونه‌هایی بنیادین از این گزاره‌ها هستند.

- فطریات (گزاره‌هایی که قیاس‌های آنها همراه خود آنهاست) عبارت‌اند از گزاره‌هایی که قیاس‌های آنها همراه خود آنها وجود و حضور دارند و ذهن انسان هیچ‌گاه از حد وسط آنها غافل نیست، یعنی هرگاه موضوع و محمول این گزاره‌ها به ذهن بیایند، حد وسط آن نیز سریعاً به ذهن می‌آید؛ مانند این گزاره که «دو نصف چهار است».

باید توجه داشت که اگر در میان خود این بدیهیات شش‌گانه نیز اولویت‌هایی برقرار شود، می‌توان دو قسم فوق، به‌ویژه اولیات را بدیهی‌تر از اقسام دیگر در نظر گرفت.

- مشاهدات یا محسوسات اموری هستند که از طریق حواس ظاهری، به تعبیر فلاسفه جدید، به گونه‌ای «واضح» و «متمایز» مشاهده می‌شوند یا به ادراک حسی درمی‌آیند؛ مانند این گزاره که «خورشید نورانی است».

- حدسیات داده‌هایی هستند که از راه «حدس» - به معنای مورد نظر فلاسفه مشائی - با فهم نسبتاً سریع و بدون نیاز به استدلال عقلی پیچیده فهمیده می‌شوند؛ مانند این گزاره که «نور ماه از خورشید است» که این نکته با دقت در مواضع ماه در نسبت آن با خورشید آشکار می‌شود. برخی از فلاسفه اسلامی توضیح می‌دهند که محسوسات و حدسیات هر فرد برای افراد دیگری که عیناً یک و همان آگاهی‌های حسی و حدسی را نداشته‌اند، معتبر نیستند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۱-۴۲).

- مجربات عبارت‌اند از مشاهدات حسی‌ای که مکرراً تجربه شده‌اند و لذا ذهن انسان نمی‌تواند آنها را اموری اتفاقی بداند؛ مانند این گزاره که «زدن با چوب، دردآور است». درواقع تجربه عبارت است از مشاهده حسی جزئیات، به علاوه تکرار آن، به علاوه یک قیاس خفی (پنهان) که طبعاً کلی است- این گزاره که «امر اتفاقی نباید اکثری و دائمی باشد»- و لذا منتهی به نتیجه‌ای کلی درباره ذات یا ماهیت چیزی می‌شود.

برخی از فیلسوفان اسلامی توضیح می‌دهند که مجربات، از راه «استقرا» به دست نیامده‌اند؛ زیرا استقرا اگر تام نباشد، مفید یقین نیست، درحالی‌که مجربات صحیح همواره مفید یقین‌اند (همان، ص ۴۱).

- متواترات عبارت‌اند از گزاره‌هایی که فی‌نفسه ضروری و لذا یقینی نیستند؛ اما انسان به دلیل گواهی‌های یکسان بسیار، به یقینی بودن آنها حکم می‌کند؛ مانند این گزاره که «روسو در قرن هجدهم می‌زیسته است».

به‌طورکلی برهان در منطقی‌صوری بر دو قسم است: برهان «لم» یا برهانی که از علت به معلول پیش می‌رود و برهان «ان» یا برهانی که از معلول به علت پیش می‌رود؛ به عبارت دیگر، حدّ وسط در یک برهان بر دو قسم است:

- حدّ وسط گاه علت نسبت حدّ اکبر و حدّ اصغر هم در ذهن و هم در عین است؛ یعنی هم علت تصدیق به نتیجه- در ذهن- است و هم علت وجود نتیجه- در خارج. چنین برهانی برهان لم خوانده می‌شود؛ زیرا بر لمیت (چرایی) ثبوت نتیجه در خارج دلالت می‌کند.

- حدّ وسط گاه علت نسبت حدّ اکبر و حدّ اصغر صرفاً در ذهن است؛ یعنی فقط علت تصدیق به نتیجه است و نه علت وجود نتیجه. چنین برهانی برهان ان نام دارد؛ زیرا تنها بر انیت (هستی) یا ثبوت نتیجه در ذهن دلالت می‌کند نه بر لمیت (چرایی) ثبوت نتیجه در خارج.

برخی از فیلسوفان اسلامی با ذکر مثال‌هایی توضیح می‌دهد که چرا برهان لم از علت به معلول پیش می‌رود و هم بر تصدیق ذهنی دلالت می‌کند و هم بر ثبوت عینی، اما برهان ان

از معلول به علت پیش می‌رود و تنها بر تصدیق ذهنی دلالت می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸-۱۲۹):

- در این برهان که «این چوب در برخورد با آتش است و هر آنچه در برخورد با آتش باشد، می‌سوزد، پس این چوب می‌سوزد»، انسان از برخورد با آتش (علت) به سوختن چوب (معلول) پیش رفته است و نیز برخورد با آتش هم علت تصدیق ذهنی سوختن چوب است و هم علت ثبوت سوختن چوب در خارج.

- در این برهان که «این چوب سوخته است و هر آنچه سوخته است، در برخورد با آتش بوده است، پس این چوب در برخورد با آتش بوده است»، انسان از سوختن چوب (معلول) به برخورد با آتش (علت) پیش رفته است. همچنین انسان برخورد این چوب سوخته با آتش را در خارج ندیده است، بلکه تنها سوختن چوب را دیده است؛ پس فقط می‌تواند در ذهن خویش تصدیق کند که این چوب حتماً با آتش برخورد داشته است. برهان لم از دو جهت معتبرتر از برهان ان است:

- یکی اینکه برهان لم از علت به معلول پیش می‌رود؛ درحالی‌که برهان ان از معلول به علت. ارسطو در کتاب دوم **آنالوطیفای ثانی** (رساله‌ای که او آن را به مبحث برهان اختصاص داده است) خاطر نشان می‌سازد:

«آیا در اینجا ممکن است چندین تبیین (Explanation) از یک چیز (Thing) وجود داشته باشد؟ زیرا اگر یک چیز بتواند بر چندین چیز به گونه‌ای اولی حمل شود، بگذارید A به گونه‌ای اولی به B تعلق داشته باشد و به گونه‌ای اولی به یک لفظ دیگر یعنی C و اینها به D و E؛ در این صورت، A به D و E تعلق خواهد داشت و B تبیین‌گر D است، و C [تبیین‌گر] E از این رو آن‌گاه که تبیین [به یک شیء] تعلق می‌گیرد، برای آن شیء (Object) ضروری است که به آن [تبیین] تعلق گیرد؛ اما آن‌گاه که شیء [به یک تبیین] تعلق می‌گیرد، برای هر چیزی که تبیین‌گر است، ضروری نیست که به چیزی - اگرچه نه به هر چیزی - تعلق بگیرد که تبیین‌گر باید به آن تعلق بگیرد» (Aristotle, 1984, p.61).

بدین‌سان به باور ارسطو از علم به یک تبیین یا یک علت، ضرورتاً علم به شیء یا معلولِ معین آن علت حاصل می‌شود؛ اما از آنجاکه ممکن است یک معلولِ معین دارای علل مختلفی باشد، از علم به آن معلولِ معین، ضروری نیست که علم به علتِ معین آن حاصل شود. بنابراین برهان لمّ که از علت به معلول پیش می‌رود، یک معرفت ضروری به دست می‌دهد؛ درحالی‌که برهان انّ که از معلول به علت پیش می‌رود، یک معرفت ممکن را افاده می‌کند و آشکار است که معرفت ضروری معتبرتر و مطمئن‌تر از معرفت ممکن می‌باشد.

- دیگر اینکه برهان لمّ هم بر تصدیق ذهنی نتیجه دلالت می‌کند و هم بر ثبوت عینی آن؛ درحالی‌که برهان انّ فقط بر تصدیق ذهنی نتیجه دلالت دارد. این بدان معناست که برهان لمّ هم به ذهن مربوط است و هم به عالم خارج و لذا نسبت به برهان انّ که فقط به ذهن مربوط است، معرفت کامل‌تری به دست می‌دهد.

۲. این اعتقاد که گزاره‌های غیربدیهی باید در جریان استدلال قیاسی صحیح به یک گزاره بدیهی بینجامند، فلاسفه اسلامی را، به گونه‌ای سنتی، در مبحث «توجیه» (Justification)، در زمره مبنائیان قرار می‌دهد. مبنائی‌گرایی (Foundationalism) یکی از نظریه‌های توجیه در معرفت‌شناسی است که طبق آن، معرفت دارای ساختاری دوجانبه است: برخی از معارف انسان غیراستنتاجی یا مبنایی یا پایه (Basic/ foundational beliefs) هستند و برخی دیگر استنتاجی یا غیرمبنایی یا غیرپایه (Non-Basic/ non-foundational beliefs). معارف اخیر از معارف نخست استنتاج می‌شوند یا بر مبنای آنها قرار می‌گیرند و به وسیله آنها توجیه می‌شوند. پس معارف نخست، مبنای علم انسان هستند و معارف و علوم نظری بر آنها مبتنی می‌شوند (Dancy, 1985, pp.53-54).

به نظر فلاسفه اسلامی، علوم غیربدیهی یا نظری در فرایند استدلال درنهایت باید به علم بدیهی بینجامند و اگر چنین نشود، هیچ مجهولی معلوم نخواهد شد و تسلسل معرفتی تا بی‌نهایت پدید خواهد آمد و در نتیجه هیچ معرفت اولیه‌ای برای انسان حاصل نخواهد شد (برای نمونه، ر.ک سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۸).

نظریه مبناگرایی - گذشته از تقریر سنتی فوق - تقریرات دیگری در معرفت‌شناسی جدید و معاصر غربی داشته است که اهم آنها عبارت‌اند از تقریرات رنه دکارت (Rene Descartes)، لودویگ ویتگنشتاین (Ludwig Wittgenstein)، آلفرد تارسکی (Alfred Tarskey)، جان آستین (John Langshaw Austin)، رودریک چیزوم (Roderick. M. Chisholm)، سی. ال. لویس (C.L. Lewis) و... (Dancy, Sosa) و... (& Steup, 2010, pp.383-385).

ب) اعتبار معرفتی برهان منطقی

نزد مشائیان، برهان وسیله‌ای است کاملاً معتبر برای رسیدن انسان به یقین. یقین اجمالاً و به‌طور کلی بر دو قسم است: یقین معرفت‌شناختی (Epistemological certainty) و یقین روان‌شناختی (Psychological certainty).

منظور از یقین معرفت‌شناختی، آن چیزی است که به لحاظ منطقی و فلسفی یقین تلقی می‌شود؛ یعنی باور به صدق مفاد یک معرفت یا یک گزاره، همراه با باور به انتغای نقیض آن. اکنون اگر دو باور فوق، همواره و به نحو دائم باشند، مانند این گزاره که «دو امر متناقض با یکدیگر با هم در یک جا جمع نمی‌شوند»، یقین معرفت‌شناختی دائم پدید خواهد آمد که برترین سطح یقین است، وگرنه یقین معرفت‌شناختی از نوع غیردائم و در سطحی فروتر از آن خواهد بود.

یقین روان‌شناختی صرفاً از سنخ اقناع درونی و روانی انسان نسبت به صدق مفاد یک گزاره است، فارغ از اینکه او به لحاظ منطقی و فلسفی مجوز چنین یقینی را دارد یا نه و لذا چنین یقینی به لحاظ منطقی و فلسفی یقین به معنای دقیق کلمه تلقی نمی‌شود.*

* آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر یقین را بر سه قسم دانسته است: یقین منطقی (و نیز ریاضی)، یقین ذاتی و یقین موضوعی. قسم نخست معادل با یقین معرفت‌شناختی است. قسم دوم با یقین روان‌شناختی قابل مقایسه است. قسم سوم آن‌گاه پدید می‌آید که انسان نسبت به صدق مفاد گزاره‌ای یقین پیدا کند؛ اما به لحاظ منطقی و پیشاپیش مجوز چنین یقینی را در اختیار دارد. بنابراین به نظر می‌رسد قسم سوم به لحاظ اعتبار معرفتی، در وضعیتی میانه‌ی قسم نخست و قسم دوم جای دارد (برای مطالعه بیشتر، رک: صدر، ۱۴۲۸،

یقین معرفت‌شناختی به نوبه خود به دو قسم کلی تقسیم می‌شود: یقین عقلی (Rational Certainty) و یقین شهودی (Intuitive certainty).

برهان - چنان‌که پیش‌تر ملاحظه شد- برترین سطح یقین عقلی است. شهود نیز عبارت است از معرفت مبتنی بر مکاشفات مستقیم قلبی عرفا که یقین حاصل از آن، به نظر آنان، از سطح یقین عقلی و برهان نیز برتر است.**

به باور فلاسفه مشائی برهان در مرتبه معرفت عقلی، دارای بیشترین اعتبار معرفتی (Epistemic validity) است؛ زیرا در آن از معلومات تصدیقی یقینی - مقدماتی که صدق آنها ضروری است- به مثابه «ماده» استفاده می‌شود و این هنگامی که با «صورت» قیاسی صحیح همراه شود، لزوماً انسان را به معرفت یقینی درباره یک مجهول تصدیقی می‌رساند.

یکی از عواملی که سهم اساسی در اعتبار معرفتی برهان دارد، یقینی بودن ماده آن است؛ لیکن در این باره دیدگاه‌هایی وجود دارند:

- ابن‌سینا برای ماده برهان، از وصف «واجب‌القبول» استفاده می‌کند و برهان را قیاسی می‌داند مرکب از گزاره‌هایی که پذیرش آنها ضروری است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۰).

- اما به نظر سهروردی وصف «یقینی» برای ماده برهان بهتر است؛ زیرا برهان گاه از مقدماتی تشکیل می‌شود که ذاتاً پذیرش آنها ضروری نیست، اما با این حال این گزاره‌ها یقینی‌اند. او توضیح می‌دهد که اگر مراد از واجب‌القبول، اعم از گزاره‌هایی که پذیرش آنها

ص ۲۹۲-۲۹۷).

** لازم است ذکر شود که اگر ادراک حسی نیز به نحو شهودی لحاظ شود، طبعاً می‌توان از یقین حسی نیز سخن گفت؛ لیکن در میان فلاسفه اسلامی مطرح ظاهراً فقط سهروردی ادراک حسی را از سنخ شهودی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴-۱۳۵)؛ اگرچه فلاسفه اسلامی - چنان‌که پیش‌تر توضیح داده شد- محسوسات و مجربات را با شروطی به عنوان مقدمات برهان در نظر می‌گیرند. همچنین سهروردی ادراک خیالی یا مثالی را نیز به نحو شهودی می‌داند (همان، ص ۲۱۱-۲۱۵).

ضروری است و دیگر گزاره‌هایی که یقینی هستند باشد، وصف واجب‌القبول مناسب خواهد بود و اساساً برهان همین‌گونه است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۷).

- صدرالمتألهین می‌کوشد دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی دربارهٔ مادهٔ برهان را جمع کند. به نظر او، برهان ترتیب‌یافته از معلومات «یقینی» است؛ برهان از آنجاکه یقین به دست می‌دهد، ضروری است مادهٔ آن نیز امور یقینی باشد؛ اما گزاره‌های یقینی گزاره‌های دائمی، کلی و ضروری‌اند؛ یعنی همان گزاره‌های «واجب‌القبول» که همواره پذیرش آنها برای عقل ضروری است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۲۶).

به نظر صدرالمتألهین برهان از این جهت دارای بیشترین اعتبار معرفتی است که آنچه را انسان به واسطهٔ آن «عالم حقیقی» می‌شود، به دست می‌دهد؛ اما اقسام دیگر قیاس نمی‌توانند چنین کمالی را به دست دهند، بلکه انسان را در نهایت و در بهترین فرض، جدلی یا خطیب یا سفسطی یا شاعر می‌سازند؛ بنابراین برهان که مایهٔ یقین است، علم حقیقی، ثابت و دائمی است که با ظن، تخیل و غلط آمیخته نمی‌شود و تأیید یک فرد یا اعتراف عموم افراد نیز تأثیری در آن ندارد (همان، ص ۲۲۵). نهایتاً به باور صدرالمتألهین اعتبار معرفتی برهان را نه تنها در مادهٔ آن، بلکه باید در علل اربعهٔ آن جست‌وجو کرد:

۱. مادهٔ برهان، مقدمات یا گزاره‌های ضروری‌اند؛ یعنی گزاره‌هایی که «جهت» آنها ضرورت است؛ اساساً در علوم یا معارف حقیقی صرفاً از امور ضروری بحث می‌شود.
۲. صورت برهان یقینی‌الانتاج است و لذا برهان از اقسام قیاس است نه از اقسام استقرا و تمثیل؛ زیرا این دو مورد اخیر به لحاظ صوری یقینی‌الانتاج نیستند.
۳. فاعل برهان، عقل خالص و ناآمیخته با وهم و تخیل و تقلید است.
۴. غایت برهان، انتاج معارف یقینی و کسب یقین است (همان، ص ۲۲۶).

ج) برهان در قرآن و دو کاربرد آن

واژه «برهان» در هشت مورد از آیات قرآن به کار رفته است (انبیاء: ۲۴. بقره: ۱۱۱. مؤمنون: ۱۱۷. نمل: ۶۴. قصص: ۷۵. نساء: ۱۷۴. رعد: ۲۴. قصص: ۳۲). واژه‌های دیگری نیز در قرآن وجود دارند که به نظر می‌رسد معنای آنها مترادف با- یا دست‌کم نزدیک به- واژه

برهان است، همچون «بینه»، «سلطان»، «حجت» و...، چنان‌که ممکن است واژه‌هایی متضاد با این واژه نیز وجود داشته باشند. آشکار است که بررسی و تحلیل معنای این واژه‌ها می‌تواند تحلیل معنای برهان در قرآن را تکمیل سازد؛ لیکن چنین کاری اگرچه لازم است، اما در بخش حاضر انجام نشده، بلکه در این بخش تنها به واژه برهان و معانی آن در قرآن پرداخته شده است.

واژه برهان در قرآن، دارای دو کاربرد متفاوت است:

۱. برهان در برخی از آیات قرآنی - به شرح زیر - به همان کاربرد متعارف از حجت و استدلال به مثابه امری ذهنی یا فکری که می‌تواند به صورت لفظی یا کتبی بیان یا نگاشته شود، در نظر گرفته شده است:

الف) تعبیر «برهانکم» در آیه قرآنی «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ...» (انبیاء: ۲۴)؛

ب) تعبیر «برهانکم» در آیه قرآنی «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱)؛

ج) تعبیر «لا برهان له» در آیه قرآنی «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ» (مؤمنون: ۱۱۷)؛

د) تعبیر «برهانکم» در آیه قرآنی «أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبُرْهَانُ أَنْ يَأْتِيَهُ الْكُفْرَانُ أَكْثَرَ بِرْهَانًا مِنْ أَنْ يَأْتِيَهُ الْإِيمَانُ أَفَلَا يَتَذَكَّرُ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبُورْهَانُ» (نمل: ۶۴)؛

ه) تعبیر «برهانکم» در آیه قرآنی «وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (قصص: ۷۵).

در آیات فوق، خدا از مخاطبانش می‌خواهد برای حقانیت یا اثبات ادعا یا دیدگاه یا مکتب خودشان استدلال معتبر صحیح «داشته باشند» یا «بیاورند» (ارائه کنند). مشهور مفسران نیز به این مطلب اذعان داشته‌اند و نیازی به توضیح نیست.

ملاحظه می‌شود که در بیشتر آیات فوق، واژه برهان با فعل «هاتوا» همراه شده و بدین‌سان بر لزوم «آوردن» (ارائه‌کردن) برهان برای اثبات ادعا یا دیدگاه خاصی تأکید شده

است و صرفاً «داشتن» برهان برای حقانیت ادعا یا دیدگاه خاصی کافی دانسته نشده است. اما در آیه ۱۱۷ مؤمنون از فعل «هاتوا» استفاده نشده و لذا ممکن است چنین به نظر برسد که خدا برای افرادی که با خدا معبود دیگری را فرا می‌خوانند، فقط «داشتن» برهان را کافی دانسته و در این مورد نیازی به «آوردن» (ارائه‌کردن) برهان ندیده است؛ لیکن با توجه به مفاد دو آیه ۲۴ انبیاء و ۶۴ نمل که در بالا به آنها اشاره شد، مجموعاً چنین احتمالی از میان می‌رود.

همچنین آشکار است که برهان مورد نظر قرآن در آیات فوق اگرچه همان کاربرد متعارف از حجّت و استدلال را نمایان می‌سازد و نه لزوماً کاربرد منطقی آن را - به مثابه معتبرترین قسم قیاس - اما این استدلال دست‌کم باید هم صحیح باشد و هم معتبر؛ یعنی استدلالی که هم از ماده صحیح بهره‌مند است و هم از صورت معتبر - و لذا ضرورتاً می‌تواند حقایق الهی را آشکار یا اثبات کند - و نه هرگونه استدلالی - یعنی استدلال غیر صحیح و نامعتبر یا مثلاً چیزی از قبیل استدلال سفسطی.

به نظر می‌رسد برهان قرآنی به این معنا - به معنای متعارف حجّت و استدلال - اگرچه به معنای منطقی آن (برترین نوع قیاس که لزوماً مرکب از گزاره‌های یقینی است) نزدیک می‌باشد؛ لیکن اعم از آن است و لذا رابطه برهان قرآنی به این معنا و برهان منطقی، عام و خاص مطلق است. این بدین معناست که برهان قرآنی به این معنا، هم برهان منطقی را شامل می‌شود و هم هرگونه قیاس و استدلال صحیح معتبر را - هرچند از نوع برهان منطقی، یعنی قیاس لزوماً مرکب از گزاره‌های یقینی، نباشد.

۲. برهان در برخی دیگر از آیات قرآنی، به شرح زیر، به عنوان یک دسته از امور و اشیای واقعی یا خارجی و اساساً غیر از حجّت و استدلال متعارف لحاظ شده است:

(الف) «یا ایها الناس قد جاءکم برهانٌ من ربکم...» (نساء: ۱۷۴). مراد از واژه «برهان» در آیه قرآنی فوق، یک حجّت و استدلال ذهنی و فکری نیست، بلکه با توجه به توضیحات مفسران مشهور، به نظر می‌رسد به احتمال قوی شخص پیامبر اسلام^(ص) باشد؛ زیرا در این آیه فعل «جاء» به معنای «آمدن» قبل از واژه برهان استفاده شده که نوعی عمل یا حرکت

است که معمولاً به یک فرد انسانی نسبت داده می‌شود؛ درحالی‌که اگر مراد از آن همان حجّت و استدلال ذهنی و فکری بود، افعال دیگر مناسب‌تر بودند؛ چنان‌که در آیات دستۀ نخست عمدتاً از فعل «هاتوا» به معنای «آوردن» - یا ارائه‌کردن - استفاده شده است و در زبان روزمره بشری نیز اصطلاح «آوردن برهان» رایج است. به هر روی، مشهور مفسران درباره مراد از واژه «برهان» در آیه فوق، احتمالات زیر را مطرح کرده‌اند:

- شخص پیامبر (طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۴۰۶ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۳۴ / طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲۷).

- شخص پیامبر، معجزات الهی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۲۵).

- شخص پیامبر، خود قرآن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۵۲ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۲۷).

- شخص پیامبر، دین اسلام (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۱۶).

- شخص پیامبر، معجزات الهی، دین اسلام، خود قرآن (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۱۲).

ب) «و لقد هَمَّتْ به و همَّ بها لو لا أن رأى برهان ربه ...» (رعد: ۲۴). مراد از واژه «برهان» در این آیه قرآنی فوق نیز چیزی غیر از حجّت و استدلال ذهنی و فکری است و طبق توضیح برخی از مفسران، به نظر می‌رسد نوعی شهود قلبی یا مشاهده مستقیم یک حقیقت الهی است؛ زیرا در این آیه قرآنی از فعل «رأى» به معنای «دیدن» استفاده شده است که دلالت بر قسمی مشاهده دارد، درحالی‌که اگر مراد از آن همان حجّت و استدلال ذهنی و فکری بود، مثلاً فعلی مانند «سمع» به معنای «شنیدن» کفایت می‌کرد و در زبان روزمره بشری نیز «شنیدن برهان» گاه به کار می‌رود.

به هر حال درباره مراد از واژه «برهان» در آیه قرآنی فوق، مشهور مفسران احتمالات زیر را مطرح کرده‌اند:

- لطفی از جانب خدا که پرهیز از گناه و عصمت را به همراه دارد، رؤیت به معنای علم به حرمت زنا (طوسی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۲۴).

- حجت خدا در تحریم زنا، علم به عذاب زناکننده، اداب پیامبران و اخلاق برگزیدگان در عفاف، نبوتی که مانع از ارتکاب فحشا می‌شود، حکمتی که انسان را از زشتی‌ها باز می‌دارد، و ... (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴۴).

- علتی که افاده‌کننده یقین است و بر قلب‌ها سلطه می‌یابد، همانند معجزه و این یک علم عادی نیست؛ زیرا با جهل و گمراهی جمع نمی‌شود و لذا نوعی علم کشفی و یقین مشهود است که نفس انسان با پیروی از آن هیچ‌گاه میل به گناه پیدا نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۲۸-۱۲۹).

- روح ایمان و تقوا و تربیت نفس و مقام عصمت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۷۰).
- تمثّل صورت یعقوب برای یوسف که او را از زنا منع کرد یا مشخصاً دیدن رفتار زن عزیز مصر آن‌گاه که در آن حال نزدیک بّتی که آنجا بود رفت و پیراهنی روی او انداخت که نیندش و یوسف به او گفت از بتی که نمی‌شنود و نمی‌بیند و نمی‌داند و نمی‌خورد و نمی‌نوشد، حیا می‌کنی؛ اما از خدایی که انسان را آفریده است، حیا نمی‌کنی؟ (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۴).

- اموری که بر یوسف تمثّل یافت و او را از زنا بازداشت؛ از قبیل ندایی که به یوسف هشدار داد و ... (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۰۹-۱۱۳).

- مشاهده یقینی حجتی که بر زشتی زنا و بدی این کار دلالت دارد، پدیدآمدن اخلاق و یادآوری حالات ناشی از عمل به زشتی (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۴۰۵).

- علم به زشتی زنا و بدی عواقب آن، دیدن جبرئیل یا یعقوب که به یوسف هشدار می‌داد، ندایی آسمانی که او را از زنا باز داشت و ... (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۶۰).

- دیدن تصویر خیالی عزیز مصر، دیدن برخی از آیات قرآن درباره حرمت زنا بر سقف یا دیوار خانه و ... (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۲۷).

(ج) «أَسْلَكُ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بِيضًا مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ وَ اضْمَمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بِرَهَانَانِ مَنْ رَبِّكَ أَلِي فِرْعَوْنَ وَ مَلَأْتَهُ ...» (قصص: ۳۲).

مراد از واژه «برهانان» در آیه فوق نیز دو حجت و استدلال ذهنی و فکری نیست بلکه مشخصاً دو نشانه آشکار و روشنگر یا دو معجزه (تبدیل شدن عصا به مار و ید بیضا) است و این نکته با ملاحظه متن این آیه و آیه پیش از آن (وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ) کاملاً روشن می‌شود. مشهور مفسران نیز مراد از واژه «برهانان» در آیه فوق را همان دو نشانه آشکار و روشنگر یا دو معجزه موسی دانسته‌اند و لذا عمدتاً فقط به تبیین معنای کامل واژه برهان در ذیل این آیه، به شرح زیر، پرداخته‌اند:

- دلیل واضح از سوی خدا برای اثبات پیامبری موسی و فرستادن او به سوی فرعون و اشراف قوم وی (طوسی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۱۴۹ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۹۵)؛
- نشانه و حجت (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۹ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۷۷ / طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۰، ص ۴۷)؛
- حجت آشکار و نورانی و قاطع (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۲۸۵ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۰۹ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۷۷)؛
- دلیل قاطع و واضح بر قدرت فاعل مختار و درستی پیامبری موسی (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۱۱-۲۱۲).

د) تحلیل دو کاربرد مختلف برهان در قرآن

به نظر می‌رسد دست‌کم با سه شیوه می‌توان به تحلیل و توضیح این کاربست دوگانه برهان در قرآن پرداخت:

۱. در همه زبان‌های بشری و از جمله زبان عربی - آن گونه که منطقیون نیز اظهار داشته‌اند - برخی از واژه‌ها دارای دو قسم معنا هستند: معنای «حقیقی» و معنای «مجازی». معنای حقیقی یک واژه همان معنای موضوع‌له آن است، یعنی معنایی که آن واژه برای آن وضع شده است؛ اما معنای مجازی یک واژه عبارت است از معنای غیرموضوع‌له آن، یعنی معنایی که لفظ برای آن وضع نشده است، بلکه به مناسبت یا به کمک قرینه، به آن معنا به کار می‌رود (مظفر، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

بدین‌سان می‌توان گفت که برهان در آیات دسته نخست، به معنای «حقیقی» به کار رفته است، یعنی به همان کاربرد متعارف از حجت و استدلال؛ اما برهان در آیات دسته دوم به معنایی «مجازی» مورد استفاده واقع شده است؛ یعنی به معنای یک دسته از امور و اشیای واقعی یا خارجی غیر از حجت و استدلال. البته مناسبت‌ها و قراینی نیز برای این معنای مجازی در خود آیات دسته دوم وجود دارد که مورد توجه مفسران قرار داشته است و پیش‌تر به آنها اشاره شد.

۲. طبق نظر برخی از معناشناسان معاصر^۱ می‌توان برای هر واژه، دو قسم معنا در نظر گرفت: معنای «اصلی» (نفسی) و معنای «نسبی». معنای اصلی عبارت است از معنای خاص و ثابت هر واژه قطع نظر از دستگاه‌های معناشناختی مختلفی که آن واژه در آنها به کار رفته است؛ اما معنای نسبی عبارت است از معنای هر واژه صرفاً در درون یک دستگاه معناشناختی خاص (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۱۴-۱۵).

بر این اساس می‌توان گفت که برهان دارای یک معنای اصلی است که این معنا در آیات دسته نخست قرآن به کار رفته است؛ یعنی به همان کاربرد متعارف از حجت و استدلال. همچنین دارای دو معنای نسبی است: یکی برهان در درون دستگاه معناشناختی منطق صوری که عبارت است از برهان منطقی، یعنی برهان به مثابه معتبرترین قسم استدلال و قیاس - به شرحی که پیش‌تر بیان شد - و دیگری برهان در درون دستگاه معناشناختی قرآن که عبارت است از یک دسته از امور و اشیای واقعی یا خارجی - غیر از حجت و استدلال متعارف - که در آیات دسته دوم به کار رفته است. طبعاً شباهت این امور و اشیا با حجت و استدلال متعارف، در این است که هر دو چون واضح و آشکارند، می‌توانند حقایق الهی را آشکار و نمایان کنند.

۳. آن‌گونه که برخی از فیلسوفان تحلیلی توضیح می‌دهند، می‌توان میان «معنا» (Meaning) و «مصدق» یا مدلول (Denotation) تفاوت قائل شد (لاکوست، ۱۳۷۶، ص ۳۳-۳۴). معنای هر لفظ همان مراد حقیقی واضح آن است؛ اما مصداق یا مدلول هر لفظ عبارت است از آنچه آن لفظ واقعاً و عیناً بر آن صدق می‌کند یا دلالت دارد.

بر این مبنا واژه برهان در قرآن صرفاً دارای یک معناست؛ یعنی حجّت و استدلال به‌طورکلی و از این حیث تفاوتی میان آیات قرآنی که برهان در آنها به کار رفته است، وجود ندارد. اما این واژه در قرآن دارای دو دسته مصداق یا مدلول مختلف است: یکی استدلال متعارف معتبر صحیح - که امری ذهنی و فکری است و می‌تواند به بیان شفاهی و کتبی نیز درآید - و این در آیات دسته نخست مطرح شده است و دیگری امور و اشیای واقعی یا خارجی غیر از استدلال متعارف و این در آیات دسته دوم آمده است.

بر این اساس در آیات دسته دوم، معنای برهان تغییر نکرده است، بلکه مصداق یا مدلول آن به امور و اشیای دیگری غیر از استدلال متعارف تغییر یافته است. توضیح اینکه برهان در آیات دسته دوم اگرچه بازهم به همان معنای حجّت و استدلال است، به لحاظ مصداق یا مدلول بر اموری از قبیل یک فرد، یک شیء، یک فعل واقعی یا خارجی دلالت دارد که مشخصاً عبارت‌اند از: شخص پیامبر، خود قرآن، مشاهده یا شهود مستقیم حقایق، نشانه روشن، معجزه و... آشکار است که این امور به لحاظ ماهوی اصلاً از سنخ حجّت و استدلال متعارف نیستند؛ اگرچه با این حال - چنان‌که در بالا اشاره شد - چون واضح و آشکارند، می‌توانند حقایق الهی را آشکار و نمایان کنند، همانند حجّت و استدلال متعارف معتبر صحیح که می‌تواند مجهولات را معلوم کند.

به نظر می‌رسد بنا بر مطالب پیش‌گفته می‌توان در کنار تلاش‌های مفسران از ظرفیت این سه دانش بشری (منطق، معناشناسی و فلسفه) نیز در تحلیل و توضیح دو کاربرد مختلف قرآنی واژه برهان بهره‌گیری کرد.

نتیجه‌گیری

واژه برهان در منطق صوری فقط به معنای معتبرترین قسم قیاس - یعنی قیاسی که از مقدمات یقینی تألیف شده است - به کار رفته است؛ لیکن این واژه در آیات قرآن با دو کاربرد مختلف به کار رفته است: در دسته‌ای از آیات، معادل با تلقی متعارف از حجّت و استدلال به مثابه یک امر ذهنی یا فکری که می‌تواند به بیان لفظی یا کتبی نیز درآید و برهان به این معنا عمّ از برهان منطقی است؛ یعنی رابطه برهان قرآنی به این معنا و برهان منطقی،

عام و خاص مطلق است و در دسته‌ای دیگر از آیات، معادل امور و اشیای واقعی یا خارجی غیر از حجت و استدلال متعارف.

با توجه به مجموعه مطالب پیش گفته و نیز با دقت در آیات قرآن و تفاسیر مشهور آن، به نظر می‌رسد دست‌کم با سه شیوه می‌توان به تحلیل کاربرد دوگانه برهان در قرآن پرداخت:

۱. با توجه به تفکیکی که منطقیون میان «معنای حقیقی» و «معنای مجازی» لحاظ کرده‌اند. به این شیوه، برهان در دسته نخست از آیات قرآن به معنای حقیقی به کار رفته است و در دسته دوم به معنای مجازی؛ ۲. با توجه به تفکیکی که معناشناسان میان «معنای اصلی» و «معنای نسبی» قائل می‌شوند. بر این اساس برهان در دسته نخست از آیات قرآن به معنای اصلی (نفسی) به کار رفته است و در دسته دوم به معنای نسبی؛ ۳. با توجه به تفکیکی که فیلسوفان تحلیلی میان «معنا» و «مصدق» یا مدلول در نظر می‌گیرند. بر این مبنا برهان در همه آیات قرآن به یک معنا به کار رفته است، لیکن با دو دسته مصداق یا مدلول مختلف؛ به عبارت دیگر برهان در دسته نخست از آیات قرآن دارای یک مصداق و مدلول است و در دسته دوم از آیات دارای مصداق یا مدلولی دیگر.

نگارنده بر این باور است که هر یک از این سه دانش (منطق، معناشناسی و فلسفه) دارای این ظرفیت است که کاریست دوگانه برهان در قرآن را تحلیل کند و توضیح دهد؛ لذا از این حیث اساساً نیازی به ترجیح یکی از این شیوه‌ها بر دیگری نیست، اگرچه ممکن است برخی افراد با یک یا دو مورد از این شیوه‌ها موافقت یا همدلی بیشتری داشته باشند.

پی‌نوشت

۱. از جمله دانش‌های معاصر، معناشناسی (Semantics) است که به نوبه خود یکی از فروع دانش نشانه‌شناسی (Semiotics/semiology) می‌باشد. نشانه‌شناسی، دانشی است که به بررسی انواع نشانه‌ها (نمادها)، کشف عوامل حاضر در فرایند شکل‌گیری و انتقال و تعبیر آنها و نیز تعیین اصول و قواعد حاکم بر آنها می‌پردازد. بنابراین نشانه‌شناسی اعم از معناشناسی است؛ زیرا نشانه‌ها مختلف‌اند و نشانه‌های زبانی (واژه‌ها یا الفاظ و عبارات که در معناشناسی بحث می‌شوند) صرفاً یکی از اقسام نشانه‌ها هستند. دانش معناشناسی دارای «کاربرد»هایی است؛ سه مورد از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: معناشناسی فلسفی، معناشناسی منطقی و معناشناسی زبانی. معناشناسی فلسفی (Philosophical

(semantics) از نظریه‌های معنا و ماهیت معنا بدون توجه به زبان‌های خاص بحث می‌کند و اگرچه می‌توان سابقه‌ای درازمدت در تاریخ فلسفه برای آن بازجست، صورت جدید آن عمدتاً در ذیل مباحث فلسفه زبان (Philosophy of language) مطرح شد. معناشناسی منطقی (Logical semantics) از نحوه تعیین صدق و کذب گزاره‌های منطقی و رابطه آنها با عالم خارج و عوالم ممکن (Possible worlds) بحث می‌کند و در اثر پژوهش‌های ریاضی‌دانان و منطقیون قرن بیستم پدید آمد. معناشناسی زبانی (Linguistic semantics) عبارت است از دانش بررسی و فهم معانی و کاربرد واژه‌ها (الفاظ و عبارات) یا کشف روابط میان واژه و معنا در هر یک از زبان‌های خاص یا به‌طور خلاصه فهم معنای واژه‌ها در درون نظام یک زبان خاص. معناشناسی زبانی نیز اگرچه دانشی جدید است، می‌توان آن را با «دلالة الألفاظ» یا مبحث دلالت لفظ بر معنی نزد قدماء، به‌ویژه منطقیون اسلامی و اصولیون، مرتبط دانست (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، صص ۳۸-۴۴ و ۷۸-۸۲). البته گذشته از سه مورد فوق، کاربردهای دیگری نیز برای معناشناسی یافت می‌شوند که برخی از مطرح‌ترین آنها عبارت‌اند از: معناشناسی نشانه‌شناختی (Semiotic semantics) که از نحوه فهم معنای نشانه‌ها با توجه به قواعد حاکم بر آنها بحث می‌کند (همان، ص ۷۹) و معناشناسی شناختی (Cognitive semantics) که از فروع زبان‌شناسی شناختی (Cognitive linguistics) است یا از نتایج آن در معناشناسی زبان‌های خاص و متون، با هدف تعیین اصول حاکم بر مفهوم‌سازی آنها و تعیین اصول نقشه‌شناختی آنها، سود می‌جوید (همو، ۱۳۹۰، صص ۲۳-۲۴). کاربردی از معناشناسی که در نوشتار حاضر مورد تأکید است، قسم سوم (معناشناسی زبانی) است و صرفاً معطوف به مطالعه معنای واژه «برهان» در زبان خاص قرآن است، اگرچه معنای این واژه در کاربرد فلسفی، به‌ویژه منطقی آن نیز - چنان‌که پیش‌تر ملاحظه شد- از نظر دور نمانده است. آن‌گونه‌که برخی از زبان‌شناسان اظهار داشته‌اند، می‌توان در معناشناسی زبانی دو «رویکرد» را مورد توجه قرار داد: معناشناسی در زمانی (Diachronic semantic) و معناشناسی هم‌زمانی (Synchronic semantic). در رویکرد نخست، فهم معنای واژه در یک زبان خاص بر اساس گذر زمان بر آن زبان - یعنی سیر تغییرات و تحولات تاریخی آن زبان - صورت می‌گیرد؛ اما در رویکرد دوم، فهم معنای واژه در یک زبان خاص بدون توجه به گذر زمان بر آن زبان یا بدون التفات به سیر تغییرات و تحولات تاریخی آن زبان مطرح است؛ به عبارت دیگر در این رویکرد صرفاً به یک دستگاه زبانی خاص یا مجموعه یک متن خاص به مثابه یک کل، در یک زمان مشخص - مثلاً زمان پیدایش آن - توجه می‌شود (همان، ص ۵۳۱). به نظر می‌رسد فهم معنای «اصیل» واژه برهان در قرآن، صرفاً از طریق کاربست رویکرد دوم (معناشناسی هم‌زمانی)؛ یعنی مطالعه معنای این واژه در خود متن یا زبان قرآن در زمان پیدایش آن با توجه به همه آیاتی که این واژه در آنها به کار رفته است، امکان‌پذیر است. بر این اساس در

نوشتار حاضر عمدتاً همین رویکرد دنبال شده است؛ لیکن در نهضت ترجمه اسلامی در قرون دوم و سوم هجری، مترجمانی که عهده‌دار ترجمه متون منطقی و فلسفی از زبان یونانی به زبان عربی بودند، واژه قرآنی «برهان» را معادل واژه یونانی «آپودئیکیسیس» یا همان «برهان نزد منطقیون» قرار دادند و این سان معنای منطقی این واژه با معنای قرآنی آن، قدری تفاوت پیدا کرد. چنان‌که پیش‌تر ملاحظه شد، در نوشتار حاضر تا حدی به این تغییر تاریخی معنای برهان نیز توجه شد تا تفاوت معنای منطقی آن با معنای قرآنی آن روشن شود.

منابع و مآخذ

*. قرآن مجید.

۱. الصدر، السید محمد باقر؛ **الأسس المنطقية للإستقراء**؛ تعليقات يحيى محمد؛ ج اول، بیروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، ۱۴۲۸ق.
۲. آلوسی، سید محمود؛ **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**؛ مج سوم، ششم و دهم، تحقیق علی عبدالباری عطیة؛ ج اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ **الإشارات و التنبیها**؛ ج اول، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو؛ **تفسیر القرآن العظیم**؛ مج چهارم و ششم، تحقیق محمد حسین شمس الدین؛ ج اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۵. ایزوتسو، توشیهیکو؛ **خدا و انسان در قرآن**؛ ترجمه احمد آرام؛ ج ششم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸.
۶. الراغب الإصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد؛ **المفردات فی غریب القرآن**؛ تحقیق و ضبط محمد سید کیلانی؛ ج دوم، [بی‌جا]، المكتبة المرتضوية، ۱۳۶۲.
۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**؛ مج دوم، سوم و چهارم، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی؛ ج اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۸. زمخشری، محمود؛ **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**؛ ج ۳، ج سوم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۹. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک؛ **حکمة الإشراق**؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ ج دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۰. —؛ **المشارع و المطارحات: المنطق**؛ تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور؛ ج اول، تهران: نشر حق‌یاوران، ۱۳۸۵.

۱۱. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الإشراف؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ ج اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۲. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی؛ التعليقات على شرح حکمة الإشراف، ج ۱، تصحیح و تحقیق سیدمحمد موسوی؛ ج اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ مج پنجم و یازدهم، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۴. طبرسی، فضل‌بن حسن؛ مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن؛ مج سوم، پنجم و هفتم، با مقدمه محمدجواد بلاغی؛ چ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۵. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر؛ جامع‌البیان فی تفسیر القرآن؛ مج ششم، دوازدهم و بیستم، چ اول، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
۱۶. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ مج سوم، ششم و هشتم، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی؛ چ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۱۷. فیض کاشانی، ملّامحسن؛ تفسیر الصّافی؛ مج اول، سوم و چهارم، تحقیق حسین اعلمی؛ چ دوم، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۱۸. قائمی‌نیا، علی‌رضا؛ بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن؛ چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۹. —؛ معناشناسی شناختی قرآن؛ چ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۱. لاکوست، ژان؛ فلسفه در قرن بیستم؛ ترجمه رضا داوری اردکانی؛ چ دوم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۶.
۲۲. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ چ سوم، نجف: مطبعة النعمان، ۱۳۸۸.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ مج چهارم، نهم و شانزدهم، چ اول، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
24. Aristotle; "Posterior Analytics"; Translated by Jonathan Barns: in **The Complete Works of Aristotle**, Volume one, Edited by: Jonathan Barns, Princeton University Press, Princeton, First published, 1984.
25. Dancy, Jonathan; **An Introduction to Contemporary Epistemology**; Basil Blackwell, Oxford & New York, First published, 1985.
26. Dancy, Jonathan, Sosa, Ernest & Steup, Matthias; **A Companion to Epistemology**; Willy- Blackwell, New York, Second Edition, 2010.