

## ارزيابي "تجربه" در "برهان"

۱- از دیدگاه منطق ارسطویی، مجربات جزو مبادی قیاسات برهانی هستند. (۱) و "برهان" قیاس تالیف شده<sup>۲</sup> یقینی است. (۲) بوعلی در این باره با آوردن تعریف ارسطو از "برهان" چنین گزارشی می‌کند که:

" فالبرهان قیاس موتلف یقینی وقد قیل فی تفسیر هـذا اقوال . ویشبهه الا یكون المراد بالیقینی انه یقینی النتيجة ، فانه اذا كان یقینی النتيجة فلیس هونفسه یقینیا ، وان امکن ان یجعل لهذا وجه متکلف لوتکلف جعل ادخال الموتلف فیہ حشوا من القول . بل یکفی ان یقال قیاس یقینی النتيجة . "

" ویغلب علی ظنی ان المراد بهذا قیاس مولف من یقینیات، وان فی اللفظ ادنی تحریف . فالیقینیہ اذا كانت فی المقدمات کان ذلك حال البرهان من جهة نفسه . واذا كانت فی النتيجة کان ذلك حاله بالقیاس الی غیره . وکونه یقینی المقدمات امر له فی ذاته ، فهو ولی ان یكون ما خودا فی حده ومعرفا لطبیعته . " (۳)

" برهان قیاس تالیف شده<sup>۲</sup> یقینی است . ودر تفسیر این تعریف اقوالی گفته شده است . و به نظر می‌رسد که مراد این نباشد که برهان یقینی نتیجه است ، زیرا اگر برهان یقینی نتیجه باشد خود برهان یقینی نخواهد بود ، هر چند ممکن است برای تفسیر

توجیهی نه‌چندان معقول پیدا شود که در این صورت داخل کردن لفظ "موء تلف" در تعریف زاید خواهد بود، و کافی است گفته شود که برهان قیاسی است یقینی نتیجه.

"به‌گمان من مراد از این تعریف این است که برهان قیاسی است که از یقینیات تالیف شده باشد، و در الفاظ (ارسطو) مختصر تحریفی رخ داده است. زیرا هرگاه یقینی بودن وصف مقدمات باشد، این امر به نفس برهان راجع خواهد بود. و اگر وصف نتیجه باشد، در این صورت راجع به حال برهان" در قیاس با غیر آن خواهد بود. و یقینی بودن مقدمات امری است که ذاتی برهان است، بنابراین اولویت دارد که در تعریف آن اخذ شود و معرف طبیعت آن باشد.

در واقع این بحث بوعلی زاید است، زیرا خود ارسطو در کتاب "جدل" به یقینی بودن مقدمات رای داده و چنین نوشته است: (۴)  
 "فالبرهان هو القیاس الذی یکون من مقدمات صادقیه اولیه."

یعنی:

"برهان قیاسی است که از مقدمات صادق و اولی تالیف شود." بنا بر این حتی اگر افرادی بوده باشند که یقینی بودن در تعریف برهان را به عنوان وصفی برای نتیجه آن تفسیر کنند، این افراد در تفسیر خود به خطا رفته‌اند.

نتیجه می‌گیریم که از دیدگاه منطق ارسطویی "مجربیات" یقینی و صادق‌اند و بنا بر این قابلیت دارند مباد برهان واقع شوند.

۲- از دیدگاه منطق ارسطویی "مجربیات" حاصل عمل "تجربه" هستند، به عبارتی دیگر آنها حاصل تحویل استقراء ناقص به قیاس‌اند، زیرا استقراء ناقص که عبارت است از تفحص در جزئیات و تعمیم حکم هر یک از آنها به صورت کلی، از دیدگاه منطق ارسطویی حداقل دارای سه مشکل عمده است: (۵)

۱- قبل از استقراء هر دو پدیده<sup>۶</sup> مفروض "الف" و "ب"، کسه

مورد استقراء واقع می‌شوند و پدیده "ب" به عنوان وصفی بسوی پدیده "الف" در حضور پدیده "ج" در نظر گرفته می‌شود، باید اصل علیت عامه اثبات شود. برای مثال، انبساط آهن در اثر حرارت را در نظر بگیرید، اگر قانون علیت عامه قبلاً ثابت نباشد، از سوئی نمی‌توان استدلال کرد که بین انبساط آهن و حرارت رابطه سببیتی وجود دارد، و از سوی دیگر نمی‌توان انتظار داشت که این عمل در موارد دیگر قابل تکرار باشد. بنابراین اولین مشکل استدلال استقرائی و استقراء ناقص، یک مثل فلسفی است که باید قبلاً در محل خود مورد بحث و فحص قرار گیرد.

ب - صرف تقارن و توالی دو پدیده نمی‌تواند مثبت علیتی بین آن دو پدیده باشد. زیرا آنچه که حس آدمی به آن مودی می‌شود و آدمی از طریق عقل به ادراک آن نائل می‌گردد، تقارن دو پدیده مفروض است و بس.

بوعلی در فصل اول از مقاله اول از الهیات شفاء می‌نویسد:  
 " و اما الحس فلا یودی الا لالی الموافاه، ولیس اذا توافی شیئان وجبان یكون احدهما سببا للآخر". (۶)  
 یعنی:

"حس تنها تقارن و توالی دو پدیده را نشان می‌دهد، و هرگاه دو پدیده متقارن باشند لازم نمی‌آید که یکی علت دیگر باشد".

مشکل دوم استدلال استقرائی این است که چگونه می‌تواند ثابت کند که دو پدیده متقارن علت و معلول یکدیگرند، و چگونه با مشاهده موارد معدودی از انبساط آهن در حضور حرارت می‌توان نتیجه گرفت که حرارت علت انبساط آهن است؟

ج - مشکل سوم استدلال استقرائی این است که بر فرض ثبوت علیت بین دو پدیده مفروض در زمان حال و در مورد مصدق مشاهده شده، چگونه می‌توان حکم موارد مشاهده شده را به موارد مشاهده نشده سرایت داد؟ یعنی اگر بر فرض این که نتوانستیم با مشاهده موارد

معدودی از انبساط آهن در حضور حرارت ثابت کنیم که حرارت علت انبساط آهن است، این حکم فقط موارد مشاهده شده را در بر می‌گیرد، نه موارد مشاهده نشده و آئینده را، و چگونه می‌توان مطمئن شد که آئینده از این لحاظ با حال مشابهت دارد؟

۳- منطق ارسطویی از میان این سه مشکل اساسی استدلال استقرایی فقط به مشکل دوم پزداخته است، و با فرض دواصل فلسفی و مابعدالطبیعی: علیت و یکنواختی طبیعت به حل دوم مشکل اول و سوم نائل شده است. اصل علیت عامه بیانگر این نکته است که هر پدیده‌ای به علتی نیازمند است، و از این طریق مشکل اول استدلال استقرایی حل می‌شود. و اصل یکنواختی طبیعت، استقرای گرایان را مجاز می‌دارد تا پرده آئینده را بدرند و حکم فعلی یک پدیده را به آئینده پایان ناپذیر سرایت دهند. این اصول هر دو فیلسوف پسندان اما حداقل اصل دوم چنان است که می‌تواند محل مناقشه باشد، هر چند این مقاله در صد مناقشه اصل یکنواختی طبیعت نیست، زیرا آنچه در این مقاله دنبال می‌شود ارزیابی "تجربه" و "تجربیات" از دیدگاه منطق ارسطویی، و در ارتباط با برهان است - که عمدتاً راه حل این منطق درباره مشکل دوم استدلال استقرایی را به نقد و برررسی می‌گذارد.

۴- ارسطو و پیروان وی مشکل دوم استدلال استقرایی را مبنی بر این که، صرف تقارن دو پدیده موجب اثبات علیت بیسن آن دو پدیده نمی‌تواند باشد، با توسل به اصل فلسفی ارشادی دیگری حل می‌کنند که "قاعده اتفاقی" نامیده می‌شود. تقریر ارسطو از ایسن قاعده در "انولو طیکا الاواخر" به این صورت آمده است:

"الامر الذی بالاتفاق، لیس هو ضروریا" و لا علی اکثر

الامر. (۷)

یعنی:

"امری که اتفاق است، نه ضروری است و نه اکثری."

فهم این راه حل بسیار ساده است :

داده های استقرائی را به عنوان صغرای یک قیاس قسارر مودهیم ، آنگاه با کبری قرار دادن مفاد قاعده<sup>۶</sup> اتفاق نتیجه گیری مکنیم ، مثلاً :

- آهن دائمیاً اکثر در اثر حرارت منبسط می شود . ( صغری : که از طریق استقراء<sup>۷</sup> مواردمتعدد ، ولی محدود ، به دست آمده است . )  
- آنچه که اکثری یا دائمی است اتفاق نیست . ( مفاد قاعده<sup>۶</sup> اتفاق )

- انبساط آهن در اثر حرارت اتفاق نیست . ( نتیجه ای که سببیت بین دو پدیده<sup>۸</sup> متقارن را در خود دارد . )

اینک به سادگی با توسل به دو اصل علیت و یکنواختی طبیعت میتوانیم حکم انبساط آهن در اثر حرارت را به حال و آینده<sup>۹</sup> پایان ناپذیری سرایت دهیم . این قیاس به طور طبیعی در ذهن هردانشمندی تشکیل میشود و از این جهت گاهی آن را "قیاس خفی" نامیده اند .

بدین ترتیب استقراء ناقص ، که از دیدگاه منطق ارسطویی تولیدیقین علمی نمی کرد ، با تحویل آن به یک قیاس ، تولیدیقین میکند . تحویل استقراء<sup>۷</sup> به قیاس از دیدگاه منطق ارسطویی "تجربه" نامیده میشود ، و مجربات نتیجه<sup>۱۰</sup> چنین تجربه هایی هستند که چون یقینی اند میتوانند مبدا "برهان" واقع شوند .

۵- به همین جهت عده ای قضایای ناشی از استقراء<sup>۷</sup> را قضایای خارجی و قضایای ناشی از "تجربه" را قضایای حقیقیه<sup>۱۱</sup> مینامند ، استاد شهید مرتضی مطهری درباره<sup>۱۲</sup> فرق بین استقراء<sup>۷</sup> و تجربه از یک سو و قضایای خارجی و حقیقیه از سوی دیگر چنین مینویسد :

" استقراء<sup>۷</sup> آخرش برمیگردد به قضایای خارجی . یعنی کلی ای که ما در باب استقراء<sup>۷</sup> استنباط مکنیم آخرش قضیه<sup>۱۳</sup> خارجی است ، ولی در تجربه چون ما در نهایت امر مرسومیم به کشف طبیعت جسم ، لذا قضیه<sup>۱۴</sup> ما قضیه<sup>۱۵</sup> حقیقیه<sup>۱۶</sup> است . و ما قبلاً در بحث وجود ذهنی گفتیم که قضیه<sup>۱۷</sup>

خارجیه مجموعی است از قضا یا ی شخصیه ، یعنی در قوه چند قضیه شخصیه است ، ولی قضیه حقیقه قضیه ای است که حکم مسی رود روی طبیعت کلی ، هیچ محدودیتی نیست که افرادش بالفعل در خارج موجود باشند ، بلکه حکم شامل این طبیعت می شود ، می خواهد افرادش موجود باشند در زمان حاضر ، می خواهد موجود بوده باشند در زمان گذشته و می خواهد موجود بشود در آینده ، ما ننداینکه می گوییم : " هر آهنگی در اثر حرارت منبسط می شود . " واضح است که مقصود این نیست که آهنگهای امروز دنیا چنینند ، بلکه مقصود این است که طبیعت آهن این چنین است که در اثر حرارت منبسط می شود . در باب استقرار چون ما موارد معدودی را مورد آزمایش قرار داده ایم و هنوز به طبیعت جسم پی نبرده ایم لذا قضیه ما قضیه خارجیه است که در حکم چند قضیه شخصیه است . ولی در باب تجربه ما به کشف طبیعت جسم نائل شده ایم و قضیه ما قضیه حقیقه است . " (۸)

بنا بر زعم ارسطو و پیروان وی تجربه عملی است که طی آن می توان به طبع اشیا نائل شد ، و چون طبع اشیا غیر قابل تغییر است از اینجا می توان انتظار داشت که شئ واحدی در مکانها و زمانهای متفاوت اثر واحدی داشته باشد .  
 آیا واقعا تجربه تولید یقین می کند؟ و آیا واقعا "مجریات" جزو یقینیات اند؟

بعوعلی در فصل نهم از مقاله اول برهان شفاء مثالی را مطرح می کند و می گوید اگر کسی توهم کند که جز در سرزمین سودان انسانی وجود نداشته باشد و آنگاه چون تمام انسان هائی که او مشاهده کرده است سیاه پوست اند ، آیا می تواند حکم کند که هر انسانی سیاه پوست است؟ خود بعوعلی جواب می دهد که در اینجا تجربه نمی تواند تولید یقین کند ، زیرا در این مثال بین انسان و رنگ سیاه پوست هیچ رابطه ضروری ذاتی وجود ندارد ، و در واقع در این مثال مغالطه "ما بالعرض" به جای "ما بالذات" انجام شده است . بنا بر این اولاً ،

تجربه تولید علم قطعی و کلی مطلق نمی‌کند، و ثانیا، باید برای به دست آوردن علم از طریق تجربه از مغالطه مزبور خودداری شود. بوعلی می‌نویسد:

"التجربه فليس تفيد علما كليا "قياسيا" مطلقا، بل كليا بشرط، وهوان هذا الشيء الذي تكرر على الحس "تلزم طباعه في الناحيه التي تكرر الحس بها امرا دائما، الا ان يكون مانع، فيكون كليسا بهذا الشرط لا كليا مطلقا". (۹)

يعنى:

"تجربه علم کلی قیاسی مطلق تولید نمی‌کند، بلکه علم کلی مشروط تولید می‌کند، و آن شرط عبارت از این است که طبیعت آنچه که بر حس تکرار می‌شود، صرفا در شرائطی که تکرار می‌پذیرد امر دائمی را ایجاب می‌کند، مگر آنکه مانعی در کار باشد، پس کلیت آن به این شرط مشروط بوده و مطلق نیست."

وباز می‌نویسد:

"ولهذا فان "التجربه كثيرا ما تغلط ايضا اذا اخذنا بالعرض مكان ما بالذات، فتوقع ظنا ليس يقينا. وانما يوقع اليقين منها ما اتفق ان كان تجربه واخذ فيها الشيء المجرب عليه بذاته. فاما اذا اخذ غيره مما هو اعم منها واخص، فان التجربة لا تفيد اليقين". (۱۰)

يعنى:

"بنا بر این تجربه در موارد بسیاری غلط است و هرگاه ما بالعرض به جای ما بالذات اخذ شود، تجربه نه یقین، که تولید ظن می‌کند. فقط وقتی تولید یقین می‌کند که تجربه باشد و در آن آنچه ذاتی شیء مورد تجربه است لحاظ گردد. و اگر امری اعم یا اخص از آن امر ذاتی لحاظ شود، تجربه تولید یقین نخواهد کرد."

انصاف این است که بوعلی نکته بسیار مهمی را مطرح کرده است، و از طریق آن به این رای صواب رسیده است که اگر تجربه

تولید یقین و کلیت کند، آن یقین مشروط است و آن کلیت محدود. اما آیا تشخیص امر با العرض از امر بالذات همواره در قلمرو تجربه امکان پذیر است؟ روشن است که چنین امکانی وجود ندارد. زیرا تجربه آدمی هرگز نمی‌تواند تمام اوصاف ذاتی اشیاء را به دست دهد، و منطق ارسطویی ازدادن معیار درستی برای بازشناختن ذاتیات از عرضیات عاجز است. زیرا در این منطق عرضیات در اکثر اوصاف ذاتیات با آنها اشتراک دارند جز در این وصف که تصور ذاتیات قبل از تصور ماهیت شیء و تصور عرضیات بعد از تصور ماهیت شیء امکان پذیر است، اما این معیار خود مبهم است، و برای اهل بصیرت روشن است که شناخت ذاتیات یک ماهیت مستلزم معرفتی دوری و بنا بر این باطل است. برای مثال، گفته شده است که اسهال صفراء برای سقمونیا ذاتی است، زیرا سقمونیا طبعاً مسهل صفراء است، در حالی که برای فهمیدن این امر باید قبلاً این نکته روشن باشد که طبع سقمونیا چنان است که گفته شده است و فهمیدن این نکته خود مسبوق است بر روشن بودن این که سقمونیا ذاتاً مسهل صفراء است.

۷- امکان بروز مغالطه اخذ "ما بالعرض" به جای "ما بالذات" در عمل تجربه خود به خود نشان گزاین نکته است که تقارن‌های کثیری می‌توانند یافت شود که در آنها اطلاق قاعده "اتفاقی" کارساز نبوده و به معرفتی مطلق و کلی نمی‌انجامد. از اینجا خود قاعده "اتفاقی" نقض می‌شود. زیرا از نظر روش‌شناسی برای طرد و ابطال یک قاعده عام صرفاً پیدایش یک مورد نقض کافی است. مغالطه اخذ "ما بالعرض" به جای "ما بالذات" مصحح این نکته است که مقارن‌های کثیری پیدا می‌شوند که غیر علی بوده و میان پدیده‌های متقارن برهیچ گونه رابطه علیت و سببیت دلالت ندارد، مانند سیاه‌پوست و انسان در مثال بوعلی در مورد سیاه‌پوستان سرزمین سودان.

علاوه بر آن تنها زمانی جدا از این مغالطه خودداری شده است که تجربه گریه طبع اشیاء دست‌یابد، و این چیزی است که در هیچ



تجربه<sup>۴</sup> ممکن است امکان آن وجود ندارد. مرحوم علامه<sup>۵</sup> طباطبایی در فصل اول از مقاله<sup>۶</sup> اول رساله<sup>۷</sup> "برهان" چنین مفرمایند:

"ان هذه العلوم قد تكون صوراً موجودة في الخارج، محسوسه او غير محسوسه، وقد تكون معاني غير الصور، وان الصور يستحيل حصول العلم بها بالكنه بخلاف المعاني." (۱۱)

یعنی:

"این علوم گاهی صورت‌های موجود در خارج، اعم از محسوس یا غیر محسوس، هستند و گاهی معانی غیر از صورت‌هایند، و حصول علم به‌کنه این صورت‌ها برخلاف معانی محال است."

بنابراین امکان ندارد که همواره از بروز مغالطه<sup>۸</sup> "ما بالعرض" به‌جای "ما بالذات" خودداری کرد، و از این رهگذر چه بسا تقارن‌های کثیر غیر علی که به‌جای تقارن‌های کثیر علی گرفته خواهند شد و از این جهت نمی‌توان به تجربه<sup>۹</sup> آدمی اعتماد داشت.

۸ - علاوه بر این همان‌طور که شهید سید محمد باقر صدر در کتاب "کرانقدر" الالاس المنطقیه لالاستقراء "خاطر نشان کرده است (۱۲)، برقاعده<sup>۱۰</sup> اتفاقی ایرادات دیگری وارد است که در اینجا بعضی از آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

حدکامل قانون ارسطویی "اتفاقی" مشخص نیست. این که تصادفات نسبی در یک سلسله<sup>۱۱</sup> تکرارپذیر امکان ندارد، آیا تا آن تعداد است که تمام عمر طبیعت را از زمان حاضر گذشته و آینده فرا می‌گیرد، یا این که در فرصت محدودی تصادف نسبی را تکرارپذیر نمی‌داند، مثلاً در خلال تجربیات یک نفر یا تجربیاتی که در زمان معینی انجام می‌گیرد؟

اگر منظور ارسطو و استقراء<sup>۱۲</sup> گرایان تمام عمر طبیعت باشد، در این صورت هیچ تعداد از آزمایش و تجربه نمی‌تواند ثابت کند که تصادف نسبی تکرارپذیر نیست، زیرا این امر از لحاظ وقوع و تجربه<sup>۱۳</sup> خارجی محال است.

و اگر منظور آنها فرصت محدودی باشد، باید تعداد آزمایش‌هایی که طی آنها می‌توان به عدم اتفاقی بودن یک تقارن پی برد روشن باشد. اگر تعداد این آزمایش‌ها روشن باشد، در این صورت اشکال دیگری پیش می‌آید: مثلاً اگر ده بار آزمایش را حدنهایی این امر قرار دهیم، این سوال مطرح می‌شود که چه فرقی عملاً بین ۹ بار آزمایش ۱۰ بار آزمایش وجود دارد که اگر دو پدیده ۹ بار متقارن باشند این احتمال وجود دارد که این تقارن، یک تقارن تصادفی و اتفاقی باشد، ولی اگر این تقارن در ۱۰ بار آزمایش مشاهده شود، احتمال تصادفی و اتفاقی بودن آن از بین می‌رود و معلوم می‌شود که این تقارن، یک تقارن علی است؟ این امر آشکاراً ترجیح بلا مرجح است.

۹- منطق ارسطویی قاعده "اتفاقی" را اثبات نکرده است (۱۳)، یعنی استقراء گرایان هرگز برهانی برای اثبات این قاعده اقامه نکرده‌اند. از سوی دیگر این قاعده نمی‌تواند حاصل استقراء ناقص باشد، زیرا در این صورت نمی‌تواند پایه و اساس عقلی برای اثبات استقرائی و تحویل استقراء به قیاس باشد. بنا بر این ناچار باید از دیدگاه منطق ارسطویی این قاعده یک قاعده عقلی و قبلی باشد، و البته این نکته با دیدگاه منطق ارسطویی در مورد "مجربات" سازگار است: زیرا چنانچه گذشت، منطق ارسطویی "مجربات" را از مبادی برهان می‌داند.

حال که این قاعده، یک قاعده عقلی و اولی است می‌توان پرسید که آیا منطق ارسطویی بر اساس این قاعده وقوع خارجی تصادف نسبی را انکار می‌کند یا اساساً تکرار تصادف نسبی را از نظر عقل محال می‌داند؟

اگر منطق ارسطویی تکرار تصادف نسبی را از نظر عقل محال می‌داند و قاعده "اتفاقی" را در ردیف سایر اصول عقلانی قبلی تلقی می‌کند، در این صورت باید همانطور که حتی در عالم تصور نمی‌توانیم عدم امتناع اجتماع دو نقیض را، مثلاً، تصور کنیم،

به همین سان نباید قاعدیه تصور تکرار تصادف نسبی در عالم عقل باشیم، در حالی که "ما به آسانی درک می‌کنیم که عقل ما فاقد چنین قاعده‌ای است، زیرا همه ما بین اصل امتناع تناقض و قاعده عدم تکرار تصادف نسبی فرق روشنی درک می‌کنیم." (۱۴) و "حتی از ناحیه نظر می‌توانیم عالمی را تصور کنیم که تصادف نسبی مستمر در آن جریان دارد." (۱۵)

و اگر فانون ارسطو تکرار تصادف نسبی را ناظر به عالم خارجی، که در آن زندگی می‌کنیم، بداند، و با این حال امکان وقوع آن را از نظر عقل محال نداند، در این صورت قاعده "اتفاقی" یک قاعده عقلی و اولی نخواهد بود و بدون استمداد از حس و تجربه نمی‌توان به آن دست یافت.

بنابراین در هر دو حالت نمی‌توان به مفاد قاعده "اتفاقی" اعتماد داشت و از این دیدگاه این قاعده نمی‌تواند پایه‌ای استوار و منطقی در تحویل استقراء ناقص به قیاس باشد.

۱- با توجه به این که قاعده "اتفاقی" یک قاعده عقلی و اولی نیست، و از سوی دیگر منطق ارسطویی هیچ برهانی برای اثبات آن اقامه نکرده است، ناچار به این نتیجه می‌رسیم باید نتیجه گرفت که خود این قاعده نتیجه و محصول استقراء موارد متعدد عدم تکرار تصادف نسبی است، و در این صورت خود یک قاعده استقرائی است و توجیه استقراء ناقص از طریق این قاعده یک استدلال دوری است.

علاوه بر این، لازم نیست هر دو پدیده‌ای که دائماً یا اکثراً با هم همراه هستند سبب و مسبب یکدیگر باشند؛ در مثال مردم سرزمین سودان دیده شد که چه بسا پدیده‌هایی که اقتران دائمی یا اکثری با هم دارند، اما سبب و مسبب یکدیگر نیستند؛ بلکه عکس این قاعده صادق است؛ هر آن دو پدیده که سبب و مسبب یکدیگرند، دائماً با هم همراه‌اند.

۱۱- حاصل سخن این که از آن جا که قاعدهء "اتفاقی" هرگز نمیتواند استقرار ناقص را توجیه کند، بنابراین مشکل استقرار در منطق ارسطویی حل نشده باقی میماند، و از اینجا میتوان نتیجه گرفت که چون "مجربات" از استقرار ناقص نتیجه شده اند، لذا نمیتوانند "یقینی" باشند و بنابراین قابلیت ندارند مبدأ "برهان" واقع شوند، بنابراین هربرهانی که مقدمات آن از "مجربات" تشکیل شود تولید علم "یقینی" و کلی و قطعی نخواهد کرد، و نتیجهء چنین براهینی جز حدسیات چیز دیگری نمیتواند باشد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## پی نوشت ها و ماخذ

- ۱- رک : خواجه نصیرالدین طوسی ، اساس الاقتباس، تصحیح : مدرس رضوی ، انتشارات دانشگاه تهران ، چاپ دوم ، ۱۳۵۵ ، صص : ۴۶ - ۳۴۵ . محقق طوسی مینویسد :
- " ۱- محسوسات ، چنانکه آفتاب روشن است . ب- مجربات ، چنانکه ضرب خشب مولم است .... و این شش صنف را الواجب قبولها خوانند . و مبادی قیاسات برهانی باشند ."
- ۲- ارسطو ، انولوپیکا الاواخر ، ۷<sup>۶</sup> ب - ۱۸ : " واعنی بالبرهان القیاس الموتلف الیقینی . " ، نیزنگاه کنید به : بوعلی : الشفاء برهان ، تصحیح : ابوالعلاء عقیقی ، مقاله<sup>۱</sup> اول ، فصل هفتم : " فالبرهان قیاس موتلف یقینی " .
- ۳- الشفاء ، برهان ، مقاله<sup>۱</sup> اول ، فصل هفتم .
- ۴- ارسطو ، طوپیکا ، ۱۰۵ الف ۲۹ - ۲۶ .
- ۵ - رک : شهیدسید محمدباقر صدر ، الاس المنطقیه للاستقراء ، دارالتعارف ، بیروت ، چاپ پنجم ۱۹۸۶ ، صص : ۷ - ۲۵ .
- ۶- بوعلی ، الشفاء ، الهیات ، مصره ۱۹۶۰ ، ص : ۸ .
- ۷- انولوپیکا الاواخر ، ۸۷ ب : ۲۵ - ۱۹ . عنوان این فصل دربرهان ارسطو چنین است : " اشیائی که اتفاقی اند موضوع برهان واقع نمی شوند . " بعدها تقریر این قاعده اندکی تغییر یافته است ، مثلاً دربرهان شفاء ، مقاله<sup>۱</sup> اول ، فصل نهم ، به صورت زیر تقریر شده است :
- " فان الاتفاقی لایکون دائما " واکثریا ."
- ۸- مطهری مرتضی ، شرح مبسوط منظومه ، تهران ، انتشارات حکمت ، جلد دوم ، ۱۴۰۶ ه . ق ، پا ورقی صص : ۳۹ - ۳۳۸ .
- ۹- الشفاء ، برهان ، ص : ۹۶ .

۱۰- پیشین ، همان جا .

۱۱- علامه طباطبایی، سید محمد حسین ، برهان ، در: رسائل سبعه ، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی ، با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب ، قم ، مهرماه ۱۳۶۲ ، ص : ۷ .

۱۲- مثلاً " رجوع کنید به شفاء ، سماع طبیعی ، مقاله اول فصل سیزده ، بوعلی می نویسد : و انت تعلم ان الناس لایقولون بما یکون کثیرا " عن سبب واحد بعینه و دائماً " ، انه کائن ، تفاقاً " ا و بالیخت . که آشکارا بیان وی یک بیان خطابی است .

۱۳- الاس المنطقیه للاستقراء ، ص : ۶۶ - ۴۰ .

۱۴- پیشین ، ص : ۴۴ .

۱۵- پیشین ، ص ۴۵ .



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی