

## ارزیابی "تجربه" در "برهان"

۱- از دیدگاه منطق ارسطویی، مجربات جزومبادی 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 گزارش می‌کند:

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

" ویغلب علی ظنی ان المراد بهذا قیاس مولف من یقینیات، وان فی اللفظ ادنی تحریف . فالیقینیہ اذا کان فی المقدمات کان ذلك حال البرهان من جهه نفسه . واذاکانت فی نتیجه کان ذلك حاله بالقیاس الی غیره . وکونه یقینی المقدمات امر له فی ذاته ، فهو اولی ان یكون ما خودافی حده ومعرفا لطبیعتہ . " (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 نه چندان 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.

"به گمان 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 رفته اند.

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

۲- از دیدگاه منطق ارسطویی "مجربیات" حاصل عمل "تجربه" هستند، به عبارت دیگر آنها حاصل تحویل استقرار ناقص به قیاس اند. زیرا استقرار 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 استقرار هر دو پدیده 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 استقرایی 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 الحسن فلا یودی الا الی الموافاه ، ولیس اذا توافی

شیئان وجبان یكون احدهما سببا " للاخر " . (۶)

یعنی :

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

مشکل دوم استدلال استقرایی 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 استقرایی 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 توانستیم با مشاهده موارد

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

۳- منطق ارسطویی از میان این سه مشکل اساسی استدلال استقرایی فقط به مشکل دوم پرداخته است، و با فرض دواصل فلسفی و مابعدالطبیعی: علیت و یکنواختی طبیعت به حل دو مشکل اول و سوم نائل شده است. اصل علیت عامه بیا نگر این نکته است که هر پدیده‌ای به علتی نیازمند است، و از این طریق مشکل اول استدلال استقرایی حل می‌شود. و اصل یکنواختی طبیعت، استقراء گرایان را مجاز می‌دارد تا پرده آینده را بدرند و حکم فعلی یک پدیده را به آینده 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 صدد 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 بررسی 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 اتفاق" نامیده می‌شود. تقریر ارسطو از این قاعده در "انولوپیکا لاواخر" به این صورت آمده است:

"الامر الذی بالاتفاق، لیس هو ضروریاً" 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 قسری قرار می دهیم ، آنگاه با کبری قراردادن مفاد قاعده<sup>۴</sup> اتفاقی نتیجه گیری می کنیم ، مثلاً :

- آهن دائماً یا اکثرادراثر حرارت منبسط می شود . ( صغری :  
که از طریق استقراء<sup>۵</sup> موارد متعدد ، ولی محدود ، به دست آمده است . )  
- آنچه که اکثری یا دائمی است اتفاقی نیست . ( مفاد  
قاعده<sup>۴</sup> اتفاقی )

- انبساط آهن در اثر حرارت اتفاقی نیست . ( نتیجه ای  
که سببیت بین دو پدیده<sup>۶</sup> متقارن را در خود دارد . )  
اینک به سادگی با توسل به دو اصل علیت و یکنواختی طبیعت  
می توانیم حکم انبساط آهن در اثر حرارت را به حال و آینده<sup>۷</sup> پایان -  
ناپذیری سرایت دهیم . این قیاس به طور طبیعی در ذهن هر دانشمندی  
تشکیل می شود و از این جهت گاهی آن را " قیاس خفی " نامیده اند .  
بدین ترتیب استقراء ناقص ، که از دیدگاه منطق ارسطوئسی  
تولیدیقین علمی نمی کرد ، با تحویل آن به یک قیاس ، تولیدیقین  
می کند . تحویل استقراء<sup>۴</sup> به قیاس از دیدگاه منطق ارسطوئسی " تجربه "  
نامیده می شود ، و مجربات نتیجه<sup>۶</sup> چنین تجربه هایی هستند که چون  
یقینی اند می توانند مبدا " برهان " واقع شوند .

۵- به همین جهت عده ای قضایای ناشی از استقراء را قضایای  
خارجیه و قضایای ناشی از " تجربه " را قضایای حقیقیه می نامند ،  
استاد شهید مرتضی مطهری درباره<sup>۸</sup> فرق بین استقراء و تجربه از یک  
سو و قضایای خارجیه و حقیقیه از سوی دیگر چنین می نویسد :

" استقراء<sup>۴</sup> آخرش بر می گردد به قضایای خارجیه . یعنی کلی ای  
که ما در باب استقراء<sup>۴</sup> استنباط می کنیم آخرش قضیه<sup>۹</sup> خارجیه است ، ولی  
در تجربه چون ما در نهایت امر می رسم به کشف طبیعت جسم ، لذا قضیه<sup>۹</sup>  
ما قضیه<sup>۹</sup> حقیقیه است . و ما قبلاً در بحث وجود ذهنی گفتیم که قضیه<sup>۹</sup>

خارجیه مجموعی است از قضایای شخصیه، یعنی درقوه چندقضیه شخصیه است، ولی قضیه حقیقیه قضیه‌ای است که حکم مسی‌رود روی طبیعت کلی، هیچ محدودیتی نیست که افرادش بالفعل در خارج موجود باشند، بلکه حکم شامل این طبیعت می‌شود، می‌خواهد افرادش موجود باشند در زمان حاضر، می‌خواهد موجود بوده باشد در زمان گذشته و می‌خواهد موجود بشود در آینده، ما ننند این که می‌گوییم: "هر آهنی در اثر حرارت منبسط می‌شود." واضح است که مقصود این نیست که آهن‌های امروز دنیا چنینند، بلکه مقصود این است که طبیعت آهن این چنین است که در اثر حرارت منبسط می‌شود. در باب استقرار چون ما موارد معدودی را مورد آزمایش قرار داده ایم و هنوز به طبیعت جسم پی‌نبرده ایم لذا قضیه ما قضیه خارجیه است که در حکم چندقضیه شخصیه است. ولی در باب تجربه ما به کشف طبیعت جسم نائل شده ایم و قضیه ما قضیه حقیقیه است." (۸)

بنا بر زعم ارسطو و پیروان وی تجربه عملی است که طی آن می‌توان به طبع اشیاء نائل شد، و چون طبع اشیاء غیر قابل تغییر است از اینجا می‌توان انتظار داشت که شیء واحدی در مکان‌ها و زمان‌های متفاوت اثر واحدی داشته باشد.

«آیا واقعا تجربه تولیدیقین می‌کند؟ و آیا واقعا مجربات»

جزویقینیات اند؟

بوعلی در فصل نهم از مقاله اول برهان شفاء مثالی را مطرح می‌کند و می‌گوید اگر کسی توهم کند که جز در سرزمین سودان انسانی وجود نداشته باشد و آن گاه چون تمام انسان‌هایی که او مشاهده کرده است سیاه پوست اند، آیا می‌تواند حکم کند که هر انسانی سیاه پوست است؟ خود بوعلی جواب می‌دهد که در اینجا تجربه نمی‌تواند تولیدیقین کند، زیرا در این مثال بین انسان و رنگ سیاه پوست هیچ رابطه ضروری و 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 فلیس تفید علما کلیا "قیاسیا" مطلقا، بل کلیا بشرط، وهوان هذالشئ الذی تکرر علی الحسن تلزم طباعه فی الناحیه التی تکرر الحسن بها مرادائما، الا ان یکون مانع، فیکون کلیسا بهذا الشرط لا کلیا مطلقا." (۹)

یعنی:

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

"ولهذا فان "التجربه کثیرا ما تغلط ایضا اذا اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات، فتوقع ظنا لیس یقینا. وانما یوقع الیقین منها ما اتفق ان کان تجربه واخذ فیها الشئ المعرب علیه بذاته. فاما اذا اخذ غیره مما هو اعم منها و اخص، فان التجربة لاتفیـد الیقین." (۱۰)

یعنی:

"بنابراین تجربه در موارد بسیاری غلط است و هرگاه ما بالعرض به جای ما بالذات اخذ شود، تجربه نه یقین، که تولید ظن می‌کند. و فقط وقتی تولید یقین می‌کند که تجربه باشد و در آن آنچه ذاتی شئی 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 بالعرض 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 تصورات 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 گر این نکته است که تقارن های 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 روش شناسی 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 مقارن های کثیری پیدا می‌شوند که غیر علی بوده و میان پدیده های متقارن برهیچ گونه رابطه علیت و سببیت دلالت ندارد، مانند سیاهی رنگ پوست و انسان در مثال بوعلی در مورد سیاه پوستان سرزمین سودان.

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



تجربه، ممکن است امکان آن وجود ندارد. مرحوم علامه طباطبایی در فصل اول از مقاله، اول رساله، "برهان" چنین می‌فرماید:

"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 "اخذ" 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 آدمی اعتماد داشت.

۸ - علاوه بر این همان‌طور که شهید سید محمد باقر صدر در کتاب "گرا نقد" الاسس المنطقيه للاستقراء "خاطر نشان کرده است (۱۲)، بر قاعده، 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، 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 تصادفات نسبی را تکرارپذیر نموداند، مثلاً در خلال تجربیات یک نفر یا تجربیاتی که در زمان معینی انجام می‌گیرد؟

اگر منظور ارسطو و استقراء گرایان تمام عمر طبیعت باشد، در این صورت هیچ تعداد آزمایش و تجربه نمی‌تواند ثابت کند که تصادفات نسبی تکرارپذیر نیست، زیرا این امر را لحاظ وقوع و تجربه 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 آشکارا 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. بنابراین 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.

۱۰- 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 قاعده "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 "مجربیات" از استقرار ناقص نتیجه شده‌اند، لذا نمی‌توانند "یقینی" باشند و بنابراین قابلیت ندارند مبدا "برهان" واقع شوند. بنابراین هربرهانی که مقدمات آن از "مجربیات" تشکیل شود تولید علم "یقینی" و کلی و قطعی نخواهد کرد، و نتیجه چنین برهینی جز حدسیات چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

## پی نوشت ها و مأخذ

- 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 هکنیدبه : بوعلی : الشفاء برهان ، تصحیح : ابوالعلاء عفیفی ، 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 ، مثلا 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 طباطبائی، سید محمد حسین ، برهان ، در : رسائل سبعة ، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی ، با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب ، قم ، مهرماه ۱۳۶۲ ، ص : ۷ .

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

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

۱۴- پیشین ، ص : ۴۴ .

۱۵- پیشین ، ص ۴۵ .