



Research Paper

Metaphysical or physical foundations of empirical judgments in Aristotelian logic, Hume and Kant

Mohammad Kazem Elmi Sola*¹ 

¹ Associate Professor, Islamic Philosophy and Theosophy, Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, elmi@um.ac.ir

[10.22080/jep.2026.29180.1279](https://doi.org/10.22080/jep.2026.29180.1279)**Received:**

November 2, 2025

Accepted:

December 6, 2025

Available online:

December 31, 2025

Keywords:

Induction, Experience, Causality, Metaphysics, Physics

Abstract

Science and philosophy have always been concerned with universal, comprehensive, and intersubjective judgments. One of the fundamental issues that has been raised since the beginning of the history of philosophical thought is how to achieve universality, certainty, and validity of scientific judgments and empirical laws. Great philosophers such as Aristotle, Hume, and Kant have each responded to this issue with their own approaches and epistemological foundations. The present study examines their views on the foundations of empirical judgments using an analytical and critical method, and shows that Aristotle's view is based on metaphysical foundations and Kant's on physical foundations, which has led to the acceptance of the necessity and universality of empirical judgments in their perspective. In contrast, Hume, who lacks such metaphysical or physical foundations, does not accept the universality and necessity of empirical judgments. The explanation of these theories shows that the point of support for these philosophers in giving universality and certainty to scientific laws is the principle of causality. However, each of them has a different view of the principle of causality based on their specific philosophical foundations, which has led to differences in accepting the necessity and universality of empirical judgments. This study emphasizes that a precise understanding of the assumptions and intellectual foundations has played a decisive role in understanding how empirical judgments are formed and validated in the eyes of these philosophers, and has led to a better understanding of the causes of agreement and disagreement in their philosophy.

*Corresponding Author: Mohammad Kazem Elmi Sola

Address: University of Ferdowsi, Mashhad, Iran.

Email: elmi@um.ac.ir



Extended Abstract

1. Introduction

Science and philosophy have always been concerned with general, comprehensive, and intersubjective judgments. One of the fundamental issues that has been raised since the beginning of the history of philosophical thought is how to achieve the universality, certainty, and validity of scientific judgments and empirical laws. Great philosophers such as Aristotle, Hume, and Kant have each responded to this issue with their own approaches and epistemological foundations. The present study examines their views on the nature and foundations of empirical judgments using an analytical and critical method.

This article shows that Aristotle and Kant, who both believe in the solidity and generalization of sensory perceptions, accepted this view based on different philosophical foundations. That is, Aristotle's view is based on metaphysical foundations and Kant's on physical foundations, which has led to the acceptance of the necessity and universality of empirical judgments in their perspective. In contrast, Hume, who lacks such metaphysical or physical foundations, does not accept the universality and necessity of empirical judgments and has an indeterminate attitude towards the universality of laws.

Aristotle and his followers also accepted that many empirical judgments are acquired by induction, although the observer does not know that he/she has acquired that judgment through induction. However, from the perspective of Aristotelian logic, incomplete induction is not capable of providing certain knowledge, because it is possible that the things that are not induced are contrary to

the things that are induced, and contradictory cases are found.

This is why, in Aristotelian logic, induction alone has no validity unless it is transformed into experience by the principle of "al ettefaghi". But can the principle of "al ettefaghi" really be considered an obvious principle and rule and be considered a solid support in transforming induction into a definitive certainty? This issue seems to have been of concern to Aristotelian logicians themselves.

There is an implicit, fundamental, and effective point, and in fact the support of Aristotle and his followers in presenting this theory, which is their metaphysical basis. This basis: "the world of nature is created and governed by a wise creator and regulator". It is on this basis that the future cannot act contrary to the past and, accordingly, nature must necessarily act uniformly. The principle of uniformity of nature, which is a physical assumption, can be valid in his opinion only when it has a metaphysical support; and this support in Aristotle is the ultimate divine wisdom, and the fruit of this wisdom is the order that governs the entire universe.

Hume's view of induction and sense, and of the knowledge of facts in general, is also concerned with the discussion of causality. According to him, all evidence concerning facts is based on the relation of cause and effect, and our knowledge of that relation is derived entirely from experience. And all our empirical results are based on the assumption that the future will correspond to the past. That is, all empirical arguments are based on the assumption that the similarity we discover among natural objects leads us to expect effects similar to those we have hitherto observed. Hume says that I want to know



the basis of this inference, and to investigate the reason for expecting similar effects from similar causes.

Hume takes a psychological approach to his problem. The result of his investigation into nature and the human soul is that the acceptance of this principle (the uniformity of nature) is a psychological belief or association of meanings. Kant commented on Hume's analysis that his analysis of causality was very confused. He admitted that if the form and content of scientific laws were, as Hume insisted, derived entirely from sensory experience, then there was no escape from accepting Hume's conclusion.

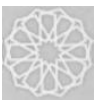
Kant, with his Copernican revolution, considered the concepts of necessity and causality to be among the categories of understanding. From the perspective of theory, these concepts appear and emerge in the judgments issued by reason. And since there is nothing beyond them from which they can be deduced, they are called principles. The essential point is that these principles of possible experience are also the general laws of nature. The laws of nature are the same laws known in Newtonian physics, and Kant sought to apply the method of achieving those laws in his philosophy.

2. Conclusion

In order to explain, analyze and criticize the foundations of empirical laws in the thought of these three philosophers, this research believes that Aristotle, with the help of his solid metaphysical support, speaks with certainty of the "discovery" of certain laws.

However, Kant, with the support of Newton's physics, introduced these laws, which have been expressed in synthetic *a priori* judgments, as valid and certain for mankind. However, he also considers this understanding to be a special understanding of mankind, which enjoys a kind of human relativity (understanding of phenomena) as opposed to true science (knowledge of noumena).

Hume, who essentially accepts such assumptions neither in the form of Aristotelian metaphysics nor in the form of Kantian physics, necessarily believes that these laws do not have definitive and certain validity. Nevertheless, he inevitably considers this same science as the solution to many of man's empirical problems, which solves some of man's problems in an uncertain and unnecessary way, and to that extent it is valuable and valid.



علمی

مبانی متافیزیکی و فیزیکی احکام تجربی در منطق ارسطویی، هیوم و کانت

محمد کاظم علمی سولا*^۱ ^۱ دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، elmi@um.ac.ir[10.22080/jepr.2026.29180.1279](https://doi.org/10.22080/jepr.2026.29180.1279)

چکیده

علم و فلسفه همواره با احکام کلی، جامع و بین‌الذهانی اشتغال داشته اند. یکی از مسائل بنیادینی که از آغاز تاریخ تفکر فلسفی مطرح بوده، چگونگی حصول کلیت، قطعیت و اعتبار احکام علم و قوانین تجربی است. فلاسفه بزرگی مانند ارسطو، هیوم و کانت هر یک با رویکردها و مبانی معرفت‌شناختی خاص خود، به این مسئله پاسخ داده‌اند. پژوهش حاضر با روش تحلیلی و نقادانه، دیدگاه‌های آنان را در خصوص مبانی احکام تجربی مورد بررسی قرار می‌دهد، و نشان می‌دهد دیدگاه ارسطو بر پایه مبانی متافیزیکی و کانت بر پایه مبانی فیزیکی استوار است، که موجب پذیرش ضرورت و کلیت احکام تجربی در منظر آنان شده است. در مقابل، هیوم که فاقد چنین مبانی متافیزیکی یا فیزیکی است، کلیت و ضرورت احکام تجربی را نمی‌پذیرد. تبیین این نظریات نشان می‌دهد نقطه اتکای این فلاسفه جهت کلیت و قطعیت بخشی به قوانین علمی، اصل علیت است. با وجود این، نگرش هر یک از آنان نسبت به اصل علیت، بر اساس مبانی فلسفی خاص آنها متفاوت است که این تفاوت‌ها زمینه‌ساز اختلاف در پذیرش ضرورت و کلیت احکام تجربی شده است. این پژوهش تأکید می‌کند که شناخت دقیق پیش‌فرض‌ها و پشتوانه‌های فکری، نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم چگونگی شکل‌گیری و اعتبارگذاری احکام تجربی در نظر این فلاسفه ایفا کرده است و سبب فهم بهتر علل توافق و اختلاف در فلسفه‌ی آنان است.

تاریخ دریافت:

۱۱ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۵ آذر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۱۰ دی ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

استقراء، تجربه، علیت، متافیزیک، فیزیک

* نویسنده مسئول: محمد کاظم علمی سولا

آدرس: دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

ایمیل: elmi@um.ac.ir



۱ مقدمه

حس به عنوان یکی از منابع معرفت آدمی به شمار می‌آید و اذعان به وجود جهان خارج در آغاز از طریق احساس بیرونی به دست می‌آید و از تکرار آن استقراء حاصل می‌شود.

استقراء در لغت به معنای تتبع و جستجو کردن و در برخی موارد به قریه‌گردی نیز معنا شده است، (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۶۰) و در اصطلاح حکمی است بر طبیعت کلی، به واسطه‌ی ثبوت آن در جزئیات. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲)

حکم علی الکلی بالمشاهده افراد استقراءهم قد حدّد.

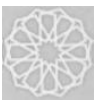
از ابتدای تاریخ علم و فلسفه افراد و مکاتب گوناگون نظریات مختلفی پیرامون اعتبار یا عدم اعتبار استقراء اظهار داشته‌اند. از اولین پیروان اصالت تجربه و استقراء، سوفسطائیان بودند؛ شاید بتوان نخستین گرایش‌های پوزیتیویستی را در پروتاگوراس، فیلسوف یونانی سده‌ی پنجم پیش از میلاد یافت (ادیب سلطانی، ۱۳۵۹، ص ۳۶). پس از او، اپیکور استقراء را بیانی فلسفی بخشید (فولکیه، ۱۳۷۰، ص ۱۱۲). اما تحصیل‌گروی انگلیسی را راجر بیکن در سده‌ی سیزدهم به شکل ابتدایی و کم و بیش صریح بیان کرد (ادیب سلطانی، ۱۳۵۹، ص ۳۶ و ۳۸). پس از او فرانسیس بیکن در شمار فیلسوفانی تجربه‌گرا است که به عنوان سرآمد و پیشوای مکتب تجربی‌مسلك سربرآورد و هدف فلسفه‌ی خویش را سیطره بر طبیعت به واسطه‌ی مشاهده و آزمایش و اجتناب از مراجعه به آثار ارسطو و ارسطوییان دانست. و پس از آن تجربه‌گرایانی چون هیوم اساساً علم قطعی و کلی را مورد تردید قرار دادند. اما کانت با فاصله‌ی زمانی نزدیک به هیوم درصدد تبیین علم قطعی و کلی بود.

در مراحل بعد نظریه پردازانی که در پی بیان نحوه شکل‌گیری قوانین بودند نظریات مختلفی را پیرامون این مطلب بیان نموده‌اند. از جمله آنها پوپر است که اساساً به نقد منطق استقرایی و اثبات-گرایی می‌پردازد و بیان می‌کند که نمی‌توان از گزاره‌های شخصی به گزاره‌های کلی اثباتی رسید، بلکه فقط می‌توان از طریق گزاره‌های شخصی، گزاره‌های کلی را ابطال کرد. بنابراین، اساس نظریه علمی باید بر پایه ابطال باشد نه اثبات (Popper. 2002. p27-37). نیز توماس کوهن معتقد است که پیشرفت علم به صورت تجمعی و خطی نیست بلکه چرخه‌ای است از: علم نرمال، بروز ناهنجاری، بحران، انقلاب علمی و سپس شکل‌گیری علم نرمال جدید (Cohn. 1970. p10-30).

به‌طور کلی تأملات و تردیدهایی که شاید از همان ابتدا نسبت به مسأله‌ی استقراء مطرح بوده، منجر به ارائه‌ی راه‌حل‌هایی به این مسأله شده است. در ادامه برخی تلاش‌هایی را که در راستای حل این مسأله بیان شده است، یعنی دیدگاه منطق ارسطویی، هیوم و کانت معرفی و مبانی مورد اتکای آنها مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته می‌گیرد. یعنی چگونگی روش آنها و اتکا به قانون علیت تبیین می‌گردد و پس از آن مبانی که خودآگاه یا ناخودآگاه پشتوانه دیدگاه آنهاست، بیان می‌گردد. در این راستا روشن می‌شود که اگر بر اساس نوع مبانی آن‌ها به قانون علیت نگریسته شود بسیاری از مسائلی که در نتایج دیدگاه‌های آنها مطرح می‌گردد، به درستی قابل فهم می‌شود. یعنی مشخص می‌گردد که چرا دیدگاه منطق ارسطویی و کانت پذیرش قانون علمی را جایز می‌دانند اما از نظر هیوم جایز نیست. آیا پیش‌فرض‌هایی خاص، هدایت‌گر افکار این فلاسفه بوده است. و در صورت وجود و عدم حضور این پیش‌فرضها تا چه حد دیدگاه آنها از اعتبار برخوردار است.

فقریه يقال استقریت البلاد اذ تبعتها تخرج من ارض الی ارض، والمستقری یتتبع الجزئیات جزئياً فجزئياً یتحصل الکلی (الاشارات و التنبیها، دفتر نشرالکتاب، ۱۳۷۷، ص ۲۶).

۱- سبزواری، هادی؛ شرح المنزومه، قم، دارالعلم، ۱۳۶۶ص ۸۵،
خواجه نصیر معنای لغوی و اصطلاحی استقراء را در یک
تعریف این‌چنین جمع کرده است: والاستقراء قصد القرى قریه



۲ راه حل منطق ارسطویی

مطابق منطق ارسطویی آغاز دریافت علوم از طریق حس است و اگر درک حسی نباشد به گفته ارسطو علم مرتبط با آن حس، دریافت نمی شود (من فقد حسا فقد علما). با وجود این ادراک حسی امری جزئی است و جزئیات بر کلیات مقدم است، یعنی ذهن ابتدا به درک امور جزئی نائل می شود و سپس کلیات را چه تصویری و چه تصدیقی را دریافت می کند. چنانکه خود او می گوید: «پس هویدا است که ما باید به ضرورت نخستینه ها را از راه آپی آژیرش [=استقرا] بشناسیم؛ زیرا همچنین بدین شیوه است که دریافت حسی در ما امری کلی را می آفریند» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۰۷).

بعد از ارسطو پیروان مکتب وی نیز پذیرفته اند که بسیاری از حکم های تجربی توسط استقراء اکتساب می شوند، اگر چه مستقراً نداند که آن حکم را به واسطه ی استقراء کسب کرده است (خواجه نصیر، ۱۳۲۶، ص ۳۳۱) اما استقراء ناقص از دیدگاه منطق ارسطویی توان ارائه ی شناخت یقینی را ندارد، زیرا چه بسا که امور استقراء نشده برخلاف امور استقراء شده باشند.^۱ و موارد نقیضی یافت شوند.

الناقص ظناً حتماً لم يتبع فی الحکمه و مثل المضغ وعی (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۸۶).

به همین دلیل است که در منطق ارسطویی استقرا به تنهایی حجیت ندارد مگر آن که به شیوه خاصی که ارسطو بیان می کند تبدیل به تجربه گردد: «از دریافت حسی، چنانکه می گوئیم، حافظه [ویر] بوجود می آید؛ ولی از حافظه ی بازباری [تکراری] همان چیز آروین [تجربه] زاده می شود؛ زیرا شمار زیاد حافظه ها یک آروین یگانه [تجربه ی واحد] را تشکیل می دهند» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۰۶).

ابن سینا نیز در این باره می گوید: تجربه، از قبیل حکم ما به این است که «سقمونیا مسهل صغرا است»، یعنی هرگاه مسهلیت مکرراً صورت گیرد احتمال اتفاقی بودن آن از بین می رود. پس تکرار کثیر، اتفاقی بودن آن را زایل می کند، زیرا اتفاق، دائمی و اکثری نیست (ابن سینا، ۱۹۲۸، ص ۴۵). و به تعبیر ارسطو امر اتفاقی دانش از راه برهان نیست، زیرا آن چه اتفاقی است نه ضروری است و نه در بیشتر موارد، رخ می دهد، بلکه چیزی است که خارج از این دو شیوه واقع می شود. اما برهان یا به امر ضروری مربوط می شود و یا به آن چه در بیشتر حالات رخ می دهد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۵۲۹). همان طور در عبارات فوق ملاحظه شد این انتقال از استقرا به تجربه و یا از ظن به یقین را هم ارسطو و هم مشائیان مسلمان به تبع او به صورت مجمل با تعبیری کم و بیش شبیه یکدیگر بیان کرده اند و آن را مرهون قیاس خفی دانسته اند که بر اصلی تحت عنوان اصل الاتفاقی استوار است. تقریرهای مختلفی از قیاس خفی و قاعده الاتفاقی اظهار شده است، از این قاعده، گاه در قالب دو قیاس یاد شده است (المظفر، ۱۳۷۹، ص ۳۶۲). و گاهی به صورت یک حکم بیان می شود (خواجه نصیر الدین، ۱۳۶۳، ص ۲۰۱). ارسطو خود نیز به صورت یک قاعده ذکر می کند: الامر الذی بالاتفاق لیس هو ضروریا و لا علی اکثر الامر (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴). اما تقریر نگارنده در این جا مبتنی بر قیاس استثنایی متصل (رفع تالی) است. بدین صورت که:

- ۱- هرگاه اقتران دو پدیده ی الف و ب اتفاقی باشد پس این اقتران دائمی (یا اکثری) نخواهد بود،
- ۲- لکن این اقتران دائمی (یا اکثری) است،
- ۳- (نتیجه) پس این اقتران (دو پدیده الف و ب) اتفاقی نیست.

اگر اقترانی اتفاقی نباشد پس نوعی رابطه ی علی و ضروری بین آنها (یعنی بین الف و ب) حاکم است.

^۱ - صدر المتألهین، اللغات المشرقیه فی فنون المنطقیه، برگرفته از منطق نوین، ص ۳۲



عوارض ثانوی نداشته باشند، محال است شبیه یکدیگر عمل نکنند وگرنه ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید. و در ادامه می‌گوید این‌که ما در تجربه از شناخت سطحی به شناخت یقینی می‌رسیم بدین دلیل است که در شناخت سطحی آن‌قدر شرایط را تغییر می‌دهیم تا این‌که فرضاً برایمان ثابت شود که بین حرارت و انبساط هیچ عامل دیگری نیست (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲). اما در جای دیگر می‌گوید اساساً پی بردن به همین رابطه‌ی علی و معلولی است که مشکل‌آفرین است و جنبه‌ی غیر یقینی قضایای تجربی از این‌جا نشأت می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲). اما به نظر می‌رسد نتیجه‌ای که از قاعده‌ی حکم‌الامثال اخذ می‌شود حکم به جواز موارد مشابه است و در این صورت تفاوتی میان ذاتیات و عرضیات نیست و اگر قائل به افاده‌ی ضرورت برای این قاعده شویم، این سرایت حکم صرفاً در مورد ذاتیات صادق است، و در عرضیات نمی‌توان پذیرفت: اگر الف حاوی خاصیتی (سفیدی) است، ب که مثل آن است، نیز چنین خواهد بود. اما تشخیص و تمایز امور ذاتی از عرضی از اساسی‌ترین مسائل است، مسأله‌ای که ابن‌سینا نیز آن را مطرح کرده و پاسخ نهایی به تجربه را منوط به شناسایی ذاتیات و عرضیات و عدم خلط ما بالعرض و مابالذات می‌داند. حال به‌راستی ابن‌سینا که خود به طاقت فرسایی این تمایز امور ماهوی (ذاتی) اذعان نموده (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص ۱۷). آیا مخاطب خویش را به امری محال سوق نمی‌دهد؟

۲/۱ پشوانه متافیزیکی ارسطویی

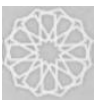
به نظر می‌رسد مسأله استقراء از دیدگاه ارسطو و پیروان وی نه تنها مغفول نمانده بلکه آن‌ها را وادار به چاره‌اندیشی‌هایی نیز نموده است؛ چنان‌که ابن‌سینا و خواجه‌نصیر این قضایا را مشروط و مقید می‌دانند و استاد مطهری نیز در آثار مختلف خویش سرانجام از جنبه‌ی غیر یقینی قضایای تجربی سخن می‌گوید.

اما به‌راستی آیا می‌توان اصل الاتفاقی را اصل و قاعده‌ای بدیهی قلمداد کرد و آن را تکیه‌گاهی مستحکم در تبدیل استقراء به حکم یقینی قطعی به حساب آورد؟ این مسأله گویی برای خود منطقی-دانان ارسطویی نیز مورد توجه بوده است، زیرا بعضاً اقوالی را اظهار نموده‌اند که حاکی از این ابهام است. از جمله‌ی آن‌ها این سخن ابن‌سینا در *شفا* است که مسأله‌ی استقراء را این‌گونه طرح کرده است: ممکن است بگویند چرا در تجربه، علمی یقینی حاصل می‌شود که استقراء حاوی آن نیست؟

ابن‌سینا خود در پاسخ می‌گوید: تجربه تنها توسط کثرت مشاهدات نیست که تولید علم می‌کند، بلکه به سبب همراهی با قیاسی است که تفصیل آن قبلاً گذشته است. با وجود این کلیت ناشی از تجربه کلیت قیاسی مطلق نیست؛ بلکه کلیت مشروط است، و آن شرط این است که: طبیعت آن-چه تکرار می‌پذیرد، صرفاً در شرایطی که تکرار می‌پذیرد، امر دائمی را ایجاد کند، مگر آن‌که مانعی در کار باشد. و اگر این قانون را رعایت کنیم پاسخ به تشکیکاتی چون تولد انسان‌های سیاه پوست در سودان روشن می‌شود و در صورتی که این شرط رعایت نشود و ما بالعرض به جای مابالذات اخذ شود، تجربه افاده‌ی ظن می‌کند و تنها زمانی یقینی می‌شود که تجربه باشد و در آن آن‌چه ذاتی شیء مورد تجربه است لحاظ گردد و یا اگر امری اخص یا اعم از آن امر ذاتی لحاظ شود تجربه تولید یقین نخواهد کرد (قوام صفری، ۱۳۷۳، ص ۳۴۵).

خواجه نیز در آثار خویش مقید بودن به شرایط زمانی و مکانی خاص را مطرح می‌کند و عدم تقیید به این شرایط را مغالطه‌ی اخذ ما بالعرض به جای ما بالذات می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۲۳).

استاد مطهری در این باره می‌گوید: بوعلی و خواجه‌نصیر مشکل تعمیم استقراء را با یک قیاس مخفی حل نموده‌اند و آن قیاس بدین‌گونه است که یک اصل بدیهی جاودانی «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد» در ذهن هر انسانی وجود دارد. یعنی اموری که هیچ تفاوتی به جهت ماهوی و



احکام تجربی را «احتمالی» دانسته و نظریه‌ای همانند نظریه‌ی دیوید هیوم را ارائه دهد.

۳ راه حل دیوید هیوم

۳،۱ ادراک واقعیت

بررسی دیدگاه هیوم پیرامون استقراء و حس و به طور کلی علم به امور واقع دائرمدار بحث علیت است. خود او پیرامون این مطلب می‌گوید اگر بخواهیم ماهیت دلایلی را که به وسیله‌ی آن از وجود امور واقعی یقین حاصل کنیم، بررسی نماییم باید کیفیت وصول به معرفت علت و معلول را مورد تحقیق قرار دهیم. (هیوم، ۱۳۶۲، ص ۱۳۶).

هیوم در این راستا همه اموری را که متعلق فکر و تحقیق انسان قرار می‌گیرند به دو دسته تقسیم نمود: (۱) نسبت تصورات (۲) نسبت امور واقع.

قضایای مربوط به علوم هندسه، جبر و حساب و هر قضیه‌ای که یا به طور شهودی یا استدلالی، قطعی و یقینی است، از قبیل قسم اول به شمار می‌رود. قسم دوم از متعلقات فکر انسان، با این قطعیت و یقین نیست. زیرا بیان قضایایی بر خلاف هر قضیه‌ی مربوط به امر واقع، ممکن است. به عنوان نمونه نقیض این قضیه مربوط به امر واقع: «فردا خورشید طلوع خواهد کرد»، یعنی «فردا خورشید طلوع خواهد کرد»، امری محال نیست (Hume. 1900. p23).

هیوم تنها منشأ معرفت به امور واقع را حس دانست و بیان کرد که تمام استدلال‌های ما راجع به امور واقع مبتنی بر رابطه‌ی علی و معلولی است و تنها به واسطه‌ی این رابطه است که می‌توان از حوزه حواس و حافظه فراتر رویم و بین واقعیت عینی فعلی و آنچه از آن استنباط می‌شود، رابطه برقرار کنیم (Hume. 190019).

نیز صص ۸۸۰-۸۷۹ از کتاب ارگانون و همچنین صص ۶۶ از کتاب طبیعیات و نیز صص ۴۷۲ و ۴۷۴ و صص ۴۹۲ از مابعد الطبیعه ارسطو، اما هرگز به عنوان پشتوانه‌ی برای تعمیم استقراء، آن‌ها را ذکر و تصریح نکرده است.

در ادامه و تکمیل این نظریات می‌توان افزود که نکته‌ی ای مضمیر و اساسی و مؤثر و درواقع تکیه‌گاه ارسطو و پیروانش در ارائه‌ی این نظریه، مبنای متافیزیکی آن‌ها می‌باشد. این مبنا که: جهان طبیعت توسط خالق و ناظمی حکیم ایجاد شده و اداره می‌شود.^۱ بر این اساس است که آینده نمی‌تواند بر خلاف گذشته عمل کند و بدین ترتیب، طبیعت لزوماً باید یکنواخت عمل کند. اصل یکنواختی طبیعت که یک فرض فیزیکی است، که از نظر او زمانی می‌تواند معتبر باشد که پشتوانه‌ای متافیزیکی داشته باشد؛ و این پشتوانه در ارسطو حکمت بالغه‌ی الهی است، و ثمره‌ی این حکمت، نظم حاکم بر سرتاسر هستی است؛ چنانکه می‌گوید: «در میان اشیا نظمی برقرار است؛ و جهان چنان نیست که در آن هیچ شیء هیچ ربطی با شیء دیگر نداشته باشد بلکه میان آن‌ها ارتباط متقابل هست زیرا با توجه به غایتی واحد منظم گردیده‌اند.» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۹۲).

بر این اساس در حقیقت ارسطو به واسطه‌ی استقراء به «کشف» نظم‌ها می‌پردازد نه این‌که می‌خواهد این نظم و قانون را «ایجاد» کند. یعنی در واقع ارسطو درصدد این امر نیست که بر اساس مشاهدات، قانونی کلی بسازد بلکه می‌خواهد بگوید: ۱- بر اساس حکمت بالغه‌ی الهی جهان نظم دارد ۲- بر اساس نظم، همه چیز یکسان عمل می‌کند، بنابراین به محض مشاهده‌ی مصادیقی چند از تقارن می‌توان به رابطه‌ی علی و ضروری بین آن‌ها پی برد.

با عدم پذیرش این مبنا در دیدگاه ارسطوئیان، «قاعدہ‌ی الاتفاقی» و یا به گفته‌ی استاد مطهری «اصل حکم الامثال» به هیچ‌وجه قادر به «تعمیم استقراء» و پیش‌بینی احکام آینده نمی‌باشد، و در نتیجه ارسطو چاره‌ای جز این نمی‌داشت که کلیه‌ی

^۱ از این جهت گفته می‌شود به صورت مضمیر وجود دارد که در آثار ارسطو: نظم، همسانی طبیعت، علیت (علل چهارگانه)، و اصول فیزیکی و متافیزیکی متعدد دیگری به کرات مورد بهره‌برداری قرار گرفته است، به عنوان نمونه در صص ۵۹۸-۵۹۷ و



۳،۲ ضرورت علی و منشأ احتمالی آن

او پیرامون تحلیل خود از علیت، دو پرسش ذیل را بیان می‌دارد: ۱. به چه دلیلی ما حکم می‌کنیم که هر چیزی که وجودش آغاز شده است، باید علتی نیز داشته باشد؟

۲. چرا نتیجه می‌گیریم که علت‌های خاص لزوماً باید اثرهای خاصی به دنبال داشته باشند؟ و ماهیت این استنتاج که از یکی به دیگری داریم، و نیز باوری که بر آن قرار می‌دهیم، چیست؟ هیوم معتقد است که این اصل که هر چیزی که شروع به وجود کردن می‌کند باید علتی برای وجودش داشته باشد، نه به صورت شهودی قطعی است و نه قابل اثبات. او در مورد نکته اول چندان سخنی نمی‌گوید و عملاً به این بسنده می‌کند که از هر کسی که فکر می‌کند این اصل به صورت شهودی قطعی است، بخواهد که آن را نشان دهد. از آنجا که پاسخی برای پرسش اول یعنی اصل کلی علیت ندارد به سراغ پرسش دوم خود یعنی پردازش ضرورت خاص میان یک علت و معلول، می‌رود تا از طریق آن بتواند پاسخ موجهی برای پرسش اول بیابد (Copleston, vol5, p279-80).

از نظر هیوم در فلسفه‌ی اولی مفهومی مبهم‌تر و غیرطبیعی‌تر از مفهوم ضرورت وجود ندارد. از آنجا که وی که معتقد است کلیه‌ی تصورات ما رونوشتی از انطباعات حسی هستند و تفکر پیرامون امری که قبلاً به وسیله‌ی حواس ظاهر و یا باطن احساس نشده باشد ممتنع است، برای شناخت مفهوم ضرورت به سراغ انطباعات حسی آن می‌رود و همه‌ی منابعی را که احتمال می‌دهد می‌توانند منشأ این تصور باشند، بررسی می‌کند و این منابع احتمالی را چهار مورد معرفی می‌کند: عقل، نفس، خدا، تجربه.

۳،۳ عقل

هیوم بر این سخن که رابطه‌ی علیت ناشی از یک فکر عقلی محض نیست، تأکید دارد و استنباط اصل اولیه علیت را از اصل عدم تناقض ممکن نمی‌داند و تأکید می‌کند که رابطه‌ی علیت به هیچ‌وجه به

صورت علم پیشینی ماقبل تجربه نزد ما وجود ندارد (الصدر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲).

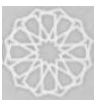
او می‌گوید اگر یک شیء به فردی که از نظر قوای عقلی و طبیعی قوی است برای اولین بار عرضه شود، نمی‌تواند با دقیقترین بررسی کیفیت محسوس آن، هیچ یک از علل یا آثار آن را کشف کند. وی آدم (ابوالبشر) را نام می‌برد که فرض بر کمال عقل او در همان آغاز است. او هرگز از مشاهده‌ی سیالیت و شفافیت آب، قادر به استنباط خاصیت غرق‌کنندگی آن نبوده است؛ هیچ شیئی هرگز با کیفیاتی که در حواس ظاهر می‌شود، عللی را که آن را پدید آورده است یا آثاری را که از آن پدید می‌آید، کشف نمی‌کند. عقل ما، بدون کمک تجربه، هرگز نمی‌تواند در مورد وجود واقعی و امر واقعی استنتاج کند (Hume.1900.p26).

۳،۴ نفس

هیوم بار دیگر برای پی‌گیری منشأ انتزاع مفهوم رابطه‌ی ضروری، این احتمال را مورد بررسی قرار داد که مفهوم ضرورت ممکن است ناشی از تفکرات نفس راجع به اعمال خود و برگرفته از انطباعات حسی باطنی باشد و نه ناشی از مدرکات خارجی.

وی در بررسی این نوع دریافت انسان از فعالیت باطنی نفس و رابطه‌ی آن با اعضا می‌گوید: این تأثیر نیز امری است که آن را مانند سایر وقایع طبیعی فقط با تجربه می‌شناسیم و هرگز نمی‌توانیم از قوه و نیروی ظاهری در علت که آن را با معلول مرتبط می‌سازد و معلول را نتیجه‌ی حتمی آن می‌سازد، وجود آن را پیش‌بینی کنیم. حرکت بدن ما متعاقب فرمان اراده‌ی ما صورت می‌گیرد و نفس از این موضوع آگاه است اما عاملی که این تأثیر را ایجاد می‌کند و نیرویی که به وسیله‌ی آن، اراده‌ی چنین عمل شگفتی را انجام می‌دهد کاملاً از دایره‌ی تحقیقات ما تا ابد به دور خواهد ماند.

زیرا اولاً در طبیعت، اصلی مرموزتر از اتحاد نفس و بدن وجود ندارد. اتحادی که به موجب آن یک جوهری که روحانی فرض شده است چنان تأثیری بر



این خود خداست که با اراده‌ای خاص توپ دوم را حرکت می‌دهد و به این عمل مصمم است. این فیلسوفان با تاملات بیشتر خود بیان می‌کنند که الوهیت، علت بی واسطه اتحاد روح و بدن است. و در واقع این اندامهای حسی نیستند که با تحریک اشیاء خارجی، در ذهن ایجاد احساسات می‌کنند. بلکه این یک اراده خاص از سازنده قادر مطلق ما است که چنین احساسی را تحریک می‌کند. فیلسوفان نیز در این نتیجه‌گیری متوقف نمی‌شوند. آنها گاهی همین استنباط را به خود ذهن، در عملیات درونی آن، تعمیم می‌دهند. بینش ذهنی یا برداشت ما از ایده‌ها چیزی نیست جز مکاشفه‌ای که توسط خالق ما به ما داده شده است.

بدین ترتیب، از نظر این فیلسوفان، همه چیز مملو از خداوند است. آنها تنها راضی به این اصل نیستند که هیچ چیز وجود ندارد مگر به خواست او، بلکه معتقدند هیچ چیز قدرتی ندارد جز به وسیله اعطای او. آنها طبیعت و همه موجودات مخلوق را از هر قدرتی تهی می‌سازند تا وابستگی خود را به خدا معقول‌تر کنند. آنها نمی‌دانند که با این نظریه، به جای بزرگ‌نمایی، از عظمت صفات او برای تجلیل می‌کاهند. ساختن تار و پود جهان در ابتدا با چنان آینده نگری کاملی که به خودی خود و با عملکرد صحیحش بتواند تمام اهداف مشیت را برآورده کند، حکمت بیشتری دارد تا اینکه آفریدگار بزرگ هر لحظه موظف شود اجزای آن را تنظیم کند و با نفس او تمام چرخ‌های این ماشین شگفت‌انگیز زنده شود (Hume. 1900. p72-73).

سرانجام هیوم نتیجه می‌گیرد که در مورد عملکرد اجسام، ما هرگز نمی‌توانیم با دقت تمام، چیزی را کشف کنیم، به جز اینکه می‌بینیم یک رویداد پس از دیگری، اتفاق می‌افتد بدون اینکه قادر به درک هیچ نیرویی باشیم که علت توسط آن عمل می‌کند، یا هیچ ارتباطی بین آنها وجود داشته باشد. ما نمی‌توانیم پیوندی را که حرکت و اراده یا انرژی که توسط آن ذهن این اثر را ایجاد می‌کند، مشاهده کنیم. در کل، در تمام طبیعت، هیچ نمونه‌ای از

ماده می‌یابد که لطیف‌ترین و ظریفترین افکار، بتوانند سخت‌ترین ماده را برانگیزانند و به حرکت درآورند. ما باید پیوند پنهانی روح و بدن و ماهیت این دو را بشناسیم که توسط آن یکی قادر است در بسیاری از موارد، بر دیگری عمل کند (Hume. 1900. p66).

ثانیا ما قادر نیستیم همه‌ی اعضا بدن خویش را با اراده‌ی خود به حرکت درآوریم و مشخص نیست که اراده چرا بر دست و زبان ما مسلط است، اما بر اعمال قلب و کبد حاکم نیست. ما هرگز از هیچ قدرتی آگاه نیستیم. ما تأثیر اراده خود را تنها از تجربه می‌آموزیم و تجربه فقط به ما می‌آموزد که چگونه یک رویداد دائماً رویداد دیگری را دنبال می‌کند.

ثالثاً، از آناتومی می‌آموزیم که آن چیزی که بلاواسطه موضوع قدرت قرار می‌گیرد خود، اندامی نیست که حرکت می‌کند، بلکه ماهیچه‌ها، اعصاب، و ارواح حیوانی هستند، و شاید چیزی بسیار دقیق‌تر و ناشناخته‌تر، باشد که از طریق حرکت متوالی منتشر می‌شود، قبل از اینکه به خود عضوی برسد که حرکت آن موضوع بلاواسطه ارادی است (Ibid. p67).

۳،۵ خدا

هیوم دیگر منشأ احتمالی ضرورت یعنی خدا را مورد بررسی قرار می‌دهد. او می‌گوید بسیاری از حکما با دقت نظر در رابطه‌ی میان پدیده‌های پیرامون از رابطه‌ی ضروری بین پدیده‌ها صرف نظر می‌کنند، بلکه از یک علت سخن می‌گویند که بدون واسطه با اشیاء در ارتباط است. در نظر این فلاسفه آن اشیایی که عموماً علل نامیده می‌شوند، در واقع چیزی جز اتفاقات نیستند. و اصل حقیقی و مستقیم هر اثری، هیچ قوه و نیرویی در طبیعت نیست، بلکه اراده حق تعالی است که اراده می‌کند که این گونه اشیاء خاص برای همیشه به یکدیگر ملحق شوند. آنها می‌گویند به جای اینکه بگوییم توپ بیلیارد اول، توپ دوم را با نیرویی که از نویسنده طبیعت گرفته است به حرکت در می‌آورد، می‌گویند



چنین نتیجه ای می‌گردد. عقل نمی‌تواند چنین حکمی دهد که از عللی مشابه می‌توان نتایجی مشابه گرفت. زیرا عقل نیازی به بررسی شباهت‌ها ندارد بلکه با فهم کامل یک مورد میتواند نتیجه کامل و نهایی را بگیرد (Ibid. p35).

انسان بدون تجربه‌ی بیشتر نمی‌تواند سخن بگوید و درباره‌ی هیچ امری جز آنچه بالفعل معروض حواس یا حافظه‌ی اوست یقین داشته باشد. زیرا طبیعت، ما را از حریم اسرار خود دور نگه داشته و فقط معرفت معدودی خواص ظاهری اشیاء را به ما ارزانی نموده اما قوا و قواعدی که به سبب آن‌ها اشیاء تحقق یافته‌اند را از ما پنهان داشته است. بنابراین از دیدگاه هیوم کشف رابطه‌ی علی و معلولی بدون وساطت تجربه باطل و بیهوده است (هیوم، ۱۳۶۲، ص ۱۴۲). هیوم می‌گوید اگر چه هیچ‌کس جز انسان ابله و دیوانه در اعتبار تجربه شک نمی‌کند و این راهنمای بزرگ را در زندگی منکر نمی‌شود، اما من با عنوان فیلسوفی که بهره‌ای از کنجکاوی (اگر نگوییم شکاکیت) دارد می‌خواهم اساس این استنتاج را بدانم و در طبیعت انسان که چنین اعتباری برای تجربه قائل است و انتظار معلول‌های مشابه از علل مشابه را دارد تفحص کنم.

این مساله‌ی هیوم بود و کانت اولین کسی بود که مساله‌ی استقراء را مساله هیوم خواند. کارل پوپر نیز به تبع وی این مساله را مساله‌ی هیوم می‌نامد و آن را در قالب دو مساله طرح می‌کند: ۱- مساله منطقی ۲- مساله روانشناختی. مساله‌ی هیوم را مساله روانشناختی هیوم می‌نامد (پوپر، ۱۳۷۴، ص ۴).

هیوم برای پاسخ به مساله خود رویکرد روانشناختی را اتخاذ می‌کند. حاصل تفحص وی در طبیعت و روح انسان این است که پذیرش این اصل (یکنواختی طبیعت) یک باور روانی (عادت) است و عادت است که بزرگترین راهنمای زندگی آدمی بوده و تنها اصلی است که تجربه را برای ما مفید می‌سازد و بدون تاثیر عادت، ما کاملاً از هر امر واقعی جز آن-چه مستقیماً از طریق حافظه و حواس به ما عرضه

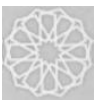
ارتباط که برای ما قابل تصور باشد، ظاهر نمی‌شود. همه رویدادها کاملاً جدا به نظر می‌رسند. یک رویداد به دنبال رویداد دیگر رخ می‌دهد و ما هرگز نمی‌توانیم بین آنها رابطه‌ای مشاهده کنیم. و از آنجا که ما نمی‌توانیم هیچ تصویری از چیزی داشته باشیم که هرگز در حس ظاهری یا احساس درونی ما ظاهر نشده است، نتیجه گیری لازم به نظر می‌رسد این باشد که ما اصلاً تصویری از رابطه ضروری یا قوه نداریم و این کلمات مطلقاً بی‌معنی هستند.

براین اساس، اگر جهل ما دلیل خوبی برای رد هر چیزی بود، باید بتوانیم این نتیجه را نیز بگیریم که چون از قدرت عالیترین موجود یعنی خداوند آگاهی نداریم همانگونه که این قدرت را در اجسام انکار کردیم در بالاترین موجود نیز بتوانیم انکار کنیم. ما در هر دو مورد جهل عمیقی داریم (Ibid. p75-76).

۳،۶ تجربه

هیوم برای یافتن منشأ ضرورت رابطه‌ی علی و معلولی به منابع فوق اشاره می‌کند و با دلایلی خاص به ابطال همه‌ی آن‌ها به جز تجربه می‌پردازد. زیرا به نظر وی تجربه نقش اساسی‌تر و قوی‌تر از عقل را ایفا می‌کند.

در واقع به اعتقاد وی همان‌گونه که گذشت همه ادله مربوط به امور واقع مبتنی بر رابطه علت و معلول هستند و دانش ما از آن رابطه کاملاً از تجربه ناشی می‌شود. و تمام نتایج تجربی ما بر این فرض مبتنی است که آینده با گذشته تطبیق خواهد داشت. یعنی تمام استدلال‌های تجربه بر اساس آن است که شباهتی را که در میان اشیاء طبیعی کشف می‌کنیم به واسطه آن وادار شویم انتظار اثراتی مشابه آنچه را که تاکنون دریافته‌ایم، داشته باشیم. گرچه هیچ کس جز احمق یا دیوانه هرگز در مورد مرجعیت تجربه اظهار شک نمی‌کند، یا آن را به عنوان راهنمای بزرگ زندگی بشری مردود نمی‌داند، اما مطمئناً به یک فیلسوف اجازه داده می‌شود که حداقل آنقدر کنجکاوی داشته باشد که طبیعت انسان را بررسی کند که کدام عامل اقتدار باعث



علوم و قضایای تحلیلی و علوم تجربی مختلف قضایای تالیفی را در بر می گرفت. اما کانت به ابداع قضایایی پرداخت که ضمن تجربی و تالیفی بودن از ضرورت و کلیت برخوردار بودند. حوزه اصلی این علم که کانت را شگفت زده ساخت، قلمرو علم یا فیزیک نیوتن بود. او با تاثیری که از هیوم پذیرفته بود، به تعبیر خودش: «هیوم مرا از خواب جزمی بیدار کرد» درصد برآمد که بدانند چرا و چگونه نیوتن قادر به دستیابی قوانینی گردیده است که ضمن تبیین طبیعت (که خاصیت قضایای مرتبط با آن تا زمان وی غیر قطعی و احتمالی بودند) از ضرورت و قطعیت نیز برخوردارند؛ تا از طریق کشف شرایط دستیابی به این علم، شرایط و معیار علم یقینی از جمله در متافیزیک را به ما معرفی کند.

این در حالی بود که کانت اگر تمایز و تعریف دو گانه قضایا را می پذیرفت، باید نتیجه می گرفت که گزاره های متافیزیکی بی معنا هستند. این استدلال ضد متافیزیکی در دهه ۳۰ قرن بیستم بسیار جدی تلقی شد (Korner, 1955, p17).

کانت در راستای بیان دیدگاه خویش به دو قوه متمایز یعنی قوه احساس و فاهمه برای ایجاد احکام قائل شد.

احساس: سهش (احساس) تنها تا آنجا انجام می گیرد که به ما عینی داده شود، و این امر به نوبه خود «دست کم برای ما انسانها» تنها تا آنجا ممکن است که برابر ایستا (عین) به نحوی معین بر ذهن تأثیر گذارد. توانایی دریافت (یا قوهی اندرپذیرندگی) تصویرها، به شیوه ای که ما به وسیله ای اعیان متأثر می شویم، احساس نامیده می شود (کانت، ۱۳۸۳، ص ۹۹).

کانت همانند فلاسفه ای چون لاک و هیوم قوهی احساس را تنها راه معرفت نمی داند. حتی خود حس را قوه ای صرفاً انفعالی قلمداد نمی کند، بلکه میان دو جنبه ی مادی و صوری پدیدار تفاوت قائل است:

من آنچه از نمود را که با حس مطابقت دارد، ماده ی آن می نامم و آنچه که کثرات نمود را چنان

می شود، بی اطلاع بودیم و در آن صورت هرگز نمی توانستیم امورات را به یکدیگر پیوند دهیم (هیوم ۱۳۶۲، صص ۱۴۸ و ۱۵۳).

۴ راه حل ایمانوئل کانت

ایمانوئل کانت پیرامون تحلیل هیوم اظهار داشت که تحلیل وی از علیت بسیار آشفته شده است. وی اذعان کرد که اگر شکل و محتوای قوانین علمی آنگونه که هیوم اصرار داشت کاملاً از تجربه حسی ناشی شود، پس هیچ گریزی از پذیرش نتیجه هیوم وجود ندارد. اما کانت تمایلی به پذیرش فرضیه هیوم نداشت. او در مخالفت با هیوم استدلال کرد (Losee, 2001, p 96).

علت این امر را می توان اینگونه بیان کرد که کانت در عصر خویش آنگاه که در صدد انجام بحثهای فلسفی برآمد با تبیینی قطعی و ضروری از جهان مواجه گردید. این نوع تبیین، ضمن اینکه از خصوصیات عقلی یعنی ضرورت و کلیت برخوردار بود، جنبه تجربی و عینی نیز داشت. یعنی وی نظریاتی راجع به جهان خارج، ملاحظه نمود که همه پدیده ها را به طور مطلق و برای همیشه تبیین می کرد. در حالیکه علوم حسی و تجربی نباید به صورت مطلق و ضروری سخن بگویند و ضرورت و اطلاق خاصیت قوانین عقلی و فلسفی است. پس مساله ای که کانت با آن مواجه گردید را این بود که چرا و چگونه فیزیک نیوتن تفسیری از جهان ارائه کرده است که هم حسی تجربی است و هم ضرورت و کلیت دارد. وی گزاره هایی را که چنین شناختی عرضه نموده اند، تالیفی ماتقدم نام گذاری کرد.

درواقع تا قبل از کانت از جمله در نظر هیوم، قضایا به دو دسته تالیفی و تحلیلی تقسیم می شد. از ویژگی قضایای تالیفی، پسینی یا ماتاخر و تجربی و عینی و غیر یقینی بودن آنهاست اما کلیت و ضرورت یا ماتقدم بودن از جمله خصوصیات قضایای تحلیلی است. این دو دسته قضایا با ویژگیهای خاص خود، حوزه های مختلف علوم عقلی یا تجربی را تشکیل می دادند. به عنوان نمونه ریاضیات قلمرو



جهان خارج نمی‌باشند، بلکه خود از جمله‌ی شروط لازم شناسایی قلمداد می‌گردند.

علیت یکی از صور پیش از تجربه یا خارج از تجربه است که فهم انسان خود به خود تجربه‌های خویش را به وسیله‌ی آن تحت انتظام درمی‌آورد؛ چیزی است که از تجربه نتیجه نشده بلکه برعکس، برای آن‌که نظم تجربه‌ها را امکان‌پذیر سازد، ضرورت دارد (پلانک، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴). امکان شناخت تجربه‌ها یا همانگونه که از آغاز بحث، بیان شده است، عینیت و شناسایی که یک شرط آن علیت و ضرورت است از نظر کانت از همان نوعی است که در فیزیک نیوتن و در قوانین حاکم بر طبیعت مطرح است. زیرا مقولات در کانت همان قوانین فیزیک نیوتنی هستند. بیانی صریح و واضح این مبحث را تکمیل و تایید می‌کند:

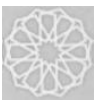
ضرورت از جمله مفاهیم فاهمه محسوب می‌گردد، و نمود و ظهور این مفاهیم در احکام صادره از عقل است. و احکام از آن حیث که صرفاً به عنوان شرط اتحاد تصویرات در یک وجدان لحاظ می‌شوند، قاعده هستند. و قواعد از آن حیث که اتحاد تصورات را به نحو ضروری ممتل می‌سازند، قواعد مقدم بر تجربه‌اند و از آن جهت که فراتر از آن‌ها چیزی نیست که بتوان آن‌ها را از آن استنتاج کرد، اصول نامیده می‌شوند. نکته‌ی اساسی این است که این اصول تجربه‌ی ممکن در عین حال قوانین کلی طبیعت نیز محسوب می‌شوند (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷). قوانین طبیعت، همان قوانین شناخته شده در فیزیک نیوتن است که کانت درصدد بود روش دستیابی به آن قوانین را در فلسفه خویش، به کارگیرد. به ویژه در بحث مقولات فاهمه و به نحو خاص، علیت و ضرورت وی از دترمینیسم حاکم بر فیزیک نیوتن دریافت شده اند. زیرا در معرفت‌شناسی وی قطعیت و ضرورت احکام و قوانین تجربی مساله اصلی بود و بیان شد که کانت آن را به سبب وجود مقوله علیت و ضرورت در ذهن می‌داند و نیز کاربرد مقولات بر شهوداتی است که زمان و مکان شروطی صوری و ذهنی ایجاد آنها به

معین می‌کند که مجاز می‌دارد در روابط خاص منظم گردند صورت آن می‌خوانم (Kant, 1983, p. 65).

اما به عقیده‌ی کانت در این که شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌گردد به هیچ روی تردیدی نیست؛ زیرا قوه‌ی شناخت تنها با قرار گرفتن در برابر اعیان است که بیدار می‌شود. اعیان هم بر حواس ما اثر می‌گذارند و هم از خود، تصویرهایی ایجاد می‌کنند و هم توانایی فهم را به جنبش و می‌دارند. پس از حیث زمان هیچ شناختی در ما پیش از تجربه نمی‌آید، بلکه هرگونه شناخت با تجربه آغاز می‌گردد. اما از این که شناخت با تجربه شروع می‌شود بر نمی‌آید که شناخت ما سراسر ناشی از تجربه باشد، زیرا این امر که شناخت تجربی، ترکیبی از آن چه توسط احساس داده می‌شود و آن چه قوه‌ی شناخت خود ما از خود برون می‌دهد امری ممکن است (کانت، ۱۳۸۳، ص ۷۳).

بنابراین کانت اگر چه در مورد عدم اخذ ضرورت و کلیت مطلق از داده‌های حسی با هیوم موافق است اما از جانب دیگر، قائل به قضایای پیشینی و ضروری است؛ حال اگر برای شناخت اعیان، ذهن باید خود را با آنها تطبیق دهد، و اگر همزمان نتواند در این اعیان که به عنوان داده‌های تجربی در نظر گرفته می‌شوند روابط ضروری بیابد، در این صورت توضیح این که چگونه می‌توانیم احکام ضروری و کاملاً کلی ارائه دهیم، غیرممکن خواهد بود، لذا فرضیه‌ی دیگری را پیشنهاد می‌کند (Copleston.v6.1994. p224). و می‌گوید اگر فرض کنیم که متعلقات با معرفت ما مطابقت دارند این با آنچه در اندیشه‌ی ماست یعنی معرفت ماتقدم به اشیاء مطابق‌تر است (Kant. 1983. P 22).

به اعتقاد وی شرط ایجاد علم قطعی اتحاد و همکاری دو قوه‌ی شناسایی (حس و فاهمه) می‌باشد، و «داده‌های حسی بدون مقولات فاهمه ناپیدا است»، قوه‌ی فاهمه با مفاهیم (مقولات) خود به فهم و درک آنچه شهود می‌شود، می‌پردازد. این مفاهیم از قبیل علت، جوهر و... تجربی و منتزع از



و مانند آن تنظیم کرده است. شخصی که وارد این آموزشگاه می‌شود و می‌خواهد نظم آن را کشف کند، کافی است وارد کلاس شود و یک سری تشابه‌ها و ویژگی‌های خاص را ببیند، از آن‌جا که می‌داند که آن‌ها بر اساس ویژگی خاصی تدوین شده‌اند بلافاصله می‌تواند نتیجه را تعمیم دهد. به عنوان نمونه با مشاهده‌ی چهار نفر شیرازی بدون مشاهده‌ی همه‌ی آن‌ها می‌تواند نتیجه بگیرد همه‌ی اعضای این کلاس شیرازی هستند. اما اگر این کلاس بر اساس نظم یک ناظم تأسیس نشده بود، با ملاحظه‌ی تعداد زیادی از افراد نمی‌توانستیم نتیجه‌ی کلی بگیریم. بنابراین اگر در جهان ارسطویی و هیومی خواهیم بحث کنیم باید بگوییم که در جهان ارسطویی یافتن قوانین آسان است. در این فضا است که اصل یا قاعده‌ی الاتفاقی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

اگر خواهیم بدون چنین فرضی به دنبال تعمیم استقراء باشیم چیزی جز آن‌چه هیوم گفت، حاصل نخواهد شد. در دیدگاه هیوم تلاش بر ساخت و تأسیس قوانین کلی است که این امر را مبتنی بر اصل علیت می‌داند، اما پذیرش قانون علیت را مبتنی بر پذیرفتن ضرورت در روابط می‌داند و از آنجا که نمی‌تواند همچون ارسطو یکنواختی طبیعت را حاکی از علم حکیمی مدبر در اداره‌ی طبیعت بداند و همانگونه که بیان گردید بزرگترین انتقاد از علیت و به تبع آن از متافیزیک را هیوم اظهار داشته است؛ نیز از سوی دیگر، علم قطعی نیوتنی را نپذیرفته است و به تبع قائل به مقولات که ساختار ذهن بشر می‌باشند، نیست؛ به ناچار منکر ضرورت عینی در روابط جزئی می‌شود و بر اساس مبانی فلسفی خویش، به حق، جانب احتمال را در احکام و قوانین تجربی اتخاذ می‌کند. زیرا وی در فلسفه‌ی خویش ملتزم به مبنای عقلی - متافیزیکی ارسطویی و نیز مبنای عقلی - فیزیکی نیوتنی کانتی نشده است؛ که در اولی عقل به کشف قوانین می‌پردازد و در دومی عقل در پی ایجاد قوانین است. ارسطو نیز اگر فاقد مبنایی متافیزیکی بود، یا باید هم‌چون کانت از پشتوانه‌ای فیزیکی (نیوتن) استعانت می‌جست و در

شمار می‌روند و نیز این شهودات به صورت شخصی نبوده و در همه نوع بشر یکسان عمل می‌کنند، این نحوه دریافت وی از روش هندسه اقلیدسی و فیزیک نیوتنی دریافت شده است که فضا و زمان را اموری مطلق تلقی می‌نمود که تفصیل بیشتر این مطالب و مقایسه آنها با فیزیک جدید و علیت در فلسفه اسلامی در اثری دیگر مورد بحث قرار می‌گیرد.

۵ نتیجه گیری

در راستای تبیین و تحلیل و نقادی مبانی احکام تجربی در اندیشه‌ی این سه فیلسوف، این پژوهش بر این باور است که ارسطو با استعانت از پشتوانه‌ی مستحکم متافیزیکی خویش با قاطعیت از "کشف" قوانین یقینی سخن می‌گوید. زیرا قانون طبیعی نتیجه‌ی یکنواختی طبیعت است و یکنواختی و نظم طبیعت زائیده‌ی حکمت بالغه‌ی خدای ارسطوست. درواقع ارسطو و ارسطوئیان به‌رغم این‌که این مشکلات را ملاحظه می‌نمودند، به تعمیم احکام جزئی پرداخته‌اند. به نظر می‌رسد ذهن ارسطو ضمن توجه به این مشکلات عدیده و تردید در تعمیم آن‌ها متوجه برخی اصولی که به‌طور ضمنی در اندیشه‌ی وی موثر بوده‌اند، نبوده است. به نظر نگارنده آن‌چه ارسطو را به سمت تعمیم حس و امور جزئی سوق داده، اصول منطقی نبوده، بلکه برخی اصول متافیزیکی وی بوده است. اما چنین فرض‌هایی برای کانت و به‌ویژه هیوم وجود نداشته است. این پیش‌فرض متافیزیکی عبارت است از: جهان را خالق حکیم آفریده است و به جهت این‌که این جهان آفریده‌ی ناظمی حکیم است در سراسر آن نظم حاکم است و جهان یک نظام سرپا منظم و دقیق است.

در این تبیین، می‌توان جهان ارسطویی را به آموزشگاهی تشبیه کرد که پیشاپیش می‌دانیم که شخصی که ترکیب این کلاس‌ها را تشکیل داده است، شخص دانایی است که هر کلاسی را براساس نظم خاصی از جمله سن، محل زندگی، بهره هوشی



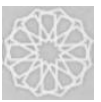
هرگز آتش را در خارج از آن میدان‌ها تجربه نکرده‌ایم تا بفهمیم علت سوزاندن، آتش نیست.

بنابراین با توجه به اشکالی که به نظریه ارسطو وارد است می‌توان چنین گفت که اعتبار این قوانین، موقتی می‌باشد و ما تازمانی می‌توانیم مدعی شویم که نظم موجود در پدیده خاصی را کشف کرده‌ایم که مورد خلافی برای آن مشاهده نشود. زیرا ممکن است در تشخیص و کشف آن نظمی که ناظم حکیم بر موارد خاص در جهان اعمال کرده است دچار خطا شده باشیم. بدین ترتیب، با توجه به قوای محدود ادراکی بشر، در دیدگاه ارسطویی نیز اعتبار احکام تجربی، باید موقتی در نظر گرفته شود. یعنی به‌رغم اینکه قوانین متافیزیکی مبتنی بر حکمت الهی هستند و دلالت بر اتقان و کلیت و ضرورت قوانین طبیعی دارند و در عالم واقع، قطعی و کلی و معتبر هستند اما به جهت ضعف قوای ادراکی ما و خطاپذیری علم ما و عدم قطعیت این علم در دریافت آن احکام طبیعی، اعتبار این احکام، یقینی نیست، گرچه تا زمانی که ابطال نشده‌اند، معتبرند. پیروان ارسطو در حوزه اسلامی نیز بعضاً به‌صورت‌های متفاوتی بدین مضمون اشاره کرده‌اند از جمله مثلاً خواجه نصیر که در ابتدا مجربات را از جمله یقینات برمی‌شمارد، اما نهایتاً آن‌ها را از مبادی علم نمی‌داند.

اما کانت با پشوانه فیزیک نیوتن این قوانین را که در احکام تالیفی ماتقدم نمود یافته‌اند، معتبر و یقینی می‌داند. گرچه این علم تجربی یقینی، بر مقوله‌های دوازده‌گانه فاهمه بشری استوار است و خاص بشر است و در معرض نوعی نسبیت بشری (فهم فنومن) در برابر علم حقیقی (علم به نومن)، می‌باشد. و هیوم که اساساً چنین پیش فرض‌هایی را نه به صورت متافیزیکی ارسطویی و نه به صورت فیزیک نیوتنی کانتی، نمی‌پذیرد، قوانین علوم طبیعی را از هیچ قطعیت و یقینی برخوردار نمی‌داند و نیز نیازی برای تاسیس مبانی مستحکمی برای تعمیم اسقرا و توجیه عقلانی قوانین علوم تجربی

نتیجه با ابطال این نظریه‌ی فیزیکی، نظریه‌ی فلسفی وی نیز متزلزل می‌گشت، و یا باید همانند هیوم هیچ‌گونه ضرورت و قطعیتی در جهان طبیعت نمی‌یافت.

با وجود این توجیه برای نظریه ارسطو، نهایتاً این برداشت از نظریه ارسطویی نیز می‌تواند مورد نقادی قرار گیرد. زیرا در جهان مورد نظر ارسطو نیز گاه ممکن است قاعده‌ی الاتفاقی علی‌رغم وجود پشتوانه‌ی متافیزیکی، نتیجه‌ای خطا ارائه کند. زیرا ممکن است ما در همان کلاس منظمی که هر کدام بر اساس محوری خاص تنظیم شده‌اند (مثلاً بر اساس معدل تنظیم شده باشند) اتفاقاً و تصادفاً با چند مورد مواجه شویم که شیرازی هستند و نتیجه بگیریم که همه‌ی اعضای این کلاس شیرازی هستند. درحالی‌که نظم آن بر اساس داشتن معدل نوزده بوده‌است؛ یعنی به ملاک نظم دست نیافته‌ایم. بنابراین حتی در جهان ارسطویی که مبتنی بر حکمت ناظمی حکیم است نیز گاهی دچار خطا می‌شویم. اما دلیل رخ دادن خطا این است که ما قاعده‌ای را که بر اساس آن، نظم ایجاد شده است، به درستی متوجه نشده‌ایم؛ یعنی تصادفاً در کنار شباهت کلی اصلی (معدل نوزده داشتن) چیزهایی شبیه به یکدیگر تصادفی را (شیرازی بودن) ببینیم و گمان کنیم که نظمی که در این‌جا وجود دارد بر اساس شیرازی بودن است. بنابراین حتی در فضای ارسطویی نیز تعمیم استقراء و تبدیل آن به تجربه نباید با قاطعیت انجام شود. اگرچه جهان، توسط ناظمی حکیم آفریده شده و کاملاً منظم است، اما به جهت نقص علمی و معرفتی بشری، ممکن است نتوانیم موارد خاص هریک را درک و کشف کنیم. به عنوان نمونه در قضیه‌ی «آتش می‌سوزاند» ما در این جهان پیرامون خود علت سوزاندن را آتش می‌گیریم. اما ممکن است اگر وارد فضایی دیگری شویم، ملاحظه کنیم که آتش نسوزاند و پی ببریم که علت سوزاندن، آتش نبوده است، بلکه وجود میدان‌های مغناطیسی خاصی است که در منظومه شمسی وجود دارد که ما همیشه در آن‌ها زندگی کرده‌ایم و



نمی‌بیند. باوجود این، این قوانین را معتبرترین ابزار
بشر برای تعامل با طبیعت برمی‌شمارد.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۷). *الاشارات و التنبيهات*. قم: دفتر نشرالکتاب.
- (۱۳۷۶). *الاشارات و التنبيهات*. جلد دوم. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. سروش.
- (۱۹۲۸). *البرهان من کتاب الشفا*. حقیقه قدم له عبدالرحمن بدوی. دارالنهضة العربيه.
- (۱۳۶۶). *حدود*. ترجمه محمد مهدی فولادوند. سروش.
- ارسطو (۱۹۴۸). *منطق ارسطو*. حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی. قاهره. دارالکتاب المصریه.
- (۱۳۷۸). *منطق ارسطو* (ارگانون). ترجمه‌ی ادیب سلطانی. تهران. نگاه.
- (۱۳۷۸). *مابعدالطبیعه*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران. طرح نو.
- ادیب سلطانی، میرشمس الدین (۱۳۵۹). رساله‌ی وین. مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
- بزرگمهر، منوچهر (۱۳۶۲). *فلسفه‌ی نظری*. ج سوم. انتشارات علمی و فرهنگی.
- پوپر، کارل (۱۳۷۴). *شناخت عینی برداشت تکاملی*. ترجمه احمد آرام. انتشارات علمی و فرهنگ.
- پلانک، ماکس (۱۳۹۲). *علم به کجا می‌رود*. احمد آرام. شرکت سهامی انتشار.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۶). *شرح المنظومه*. قم. دارالعلم.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۵). *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*. تهران. امیرکبیر.
- Copleston, F. (1994). *A history of philosophy: Vol. V*. Image Books. (Original work published 1963).
- الصدر، محمد باقر (۱۳۸۲). *الاسس المنطقیه للاستقراء*. ترجمه محمد علی قدس پور. یمین.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج اول و دوم و سوم، جامعه مدرسین حوزه قم.
- طوسی، نصیر الدین (۱۳۲۶). *اساس الاقتباس*. دانشگاه تهران.
- (۱۳۶۳). *الجواهر النضید*. بیدار.
- فولکیه، پل (۱۳۷۰). *فلسفه‌ی عمومی یا مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. دانشگاه تهران.
- قوام صغری، مهدی (۱۳۷۳). *شرح برهان شفا*. فکر روز.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). *تمهیدات*. تهران. ترجمه غلامعلی حداد عادل. مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۸۳). *سنجش خرد ناب*. ترجمه شمس الدین ادیب سلطانی. چاپ دوم. تهران. امیرکبیر.
- مشکوه الدینی، عبدالمحسن (۱۳۶۰). *منطق نوین* (مشمتمل بر اللمعات المشرقیه فی فنون المنطقیه). آگاه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مسأله شناخت*. چاپ هفدهم. تهران. صدرا.
- مظفر، محمد رضا (۱۳۷۹). *المنطق*. الطبعة التاسعه، موسسه اسماعیلیان.
- Cohn, Thomas. (1970). *The structure of scientific revolutions* (2nd ed.). University of Chicago Pres



Copleston, Frederick. (1994). A history of philosophy: Vol. VI. Image Books. (Original work published 1964)

Hume, David, (1900) *An Enquiry concerning Human Understanding*. Kegan Paul. Chicago.

Kant, Immanuel (1983) *Critique of Pure Reason* Translated By Norman Kemp Smith. London and Basingstoke. the Macmillan Press Ltd,

----- (1996). *Prolegomena To any Future Metaphysics*. First published.

Edited by Beryllogan. London and New York. Rutledge.

Körner, Stephan, (1955). *Kant*. Penguin Books. (Original work published 1955, reprinted 1990).

Losee, Jhon. (2001). *A historical introduction to the philosophy of science* (4th ed.). Oxford

Popper, Karl. (2002). *The logic of scientific discovery* (2nd ed.). Routledge.