

استقرا و تجربه در نظر فارابی

زهرا اسماعیلی*

سیدمحمد حکاک**

چکیده

مشکل استقرا یکی از مسائلی است که فیلسوفان بسیاری برای حل آن کوشیده‌اند. اینکه آیا می‌توان با مشاهده جزئیات به دانش کلی و یقینی دست یافت، مسئله‌ای بوده که در تمام ادوار ذهن فیلسوفان را به خود مشغول داشته است. فارابی نیز در این مسیر گام نهاده و سعی کرده است در ابتدا استقرا را در قالب قیاس بریزد تا بتواند نتیجه حاصل از آن را یقینی کند؛ اما خودش ناچار آمدی آن را در می‌یابد، سپس با تلفیق استقرا و تمثیل، روشی جدید پیشنهاد می‌کند. در این نوشتار، در ابتدا شرح فارابی بر استقرا ارسطو آن‌چنان‌که در آنالوطیقهای اول آمده، بررسی می‌شود. در مرحله بعد نظر فارابی در کتاب القیاس می‌آید و سپس «نقله» که حاصل تلفیق تمثیل و استقراست، به عنوان راهکار پیشنهادی او برای حل مشکل استقرا معرفی می‌شود. در آثار حکما و منطق‌دانان مسلمان ممکن است این بحث، یعنی نقله در ذیل بحث تمثیل مطرح شده باشد؛ ولی به نظر می‌رسد این کار تحت تأثیر متکلمان صورت گرفته باشد. تکنیک نقله از آنجاکه امکان گسترش علم را فراهم می‌سازد، بیشتر برای حل مشکل استقرا کارآمد است. در ادامه تجربه در آثار فارابی بررسی می‌شود و در آخر، پس از تحلیل نظر فارابی در خصوص قیاسی کردن استقرا به این نتیجه می‌رسیم که قیاس به دلیل داشتن تفاوت ماهوی با استقرا، ابزار مناسبی برای توجیه استقرا نیست و نقله نیز هرچند دانش عمیق‌تری در باب موضوع مورد نظر تولید می‌کند، همچنان در دست یافتن به یقین ناکام می‌ماند.

واژگان کلیدی: فارابی، استقرا، نقله، استدلال به شاهد بر غایب، تجربه.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین. z_esmaeli@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین (نویسنده مسئول).

smhakakgh@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۹

مقدمه

فارابی یکی از بزرگان فلسفه اسلامی است و از فیلسوفانی است که توجه خاصی به مسائل منطقی مبذول داشته و آثار متعددی در این خصوص نوشته است. از جمله مسائل منطقی‌ای که او بدان‌ها پرداخته، مسئله استقراست. استقرا یکی از راه‌های سه‌گانه استدلال است؛ راه‌هایی که ذهن از آنها- با استفاده از معلوماتی که دارد- به کشف مجهول می‌رسد؛ اما بر اهل منطق پوشیده نیست که استقرا مفید ظن است نه یقین؛ چنان‌که تمثیل نیز چنین است و تنها طریق قیاس است که ذهن را به یقین می‌رساند. دغدغه فارابی در بحث استقرا این است که آیا می‌توان استقرا را به نحوی یقین‌آور کرد؟ او ابتدا می‌خواهد با تبدیل استقرا به قیاس به این مقصود برسد و سعی ارزنده‌ای در این خصوص مبذول می‌دارد. ارزش سعی او به‌ویژه با مقایسه آن با تلاش‌های فیلسوفان علم در دوره جدید و معاصر آشکار می‌شود.

در هر حال او کوشش خود را در زمینه شرح آرا و آثار ارسطو آغاز می‌کند؛ ولی سپس نظریات بدیع خود را ارائه می‌کند؛ چنان‌که در مسائل فلسفی نیز چنین است: از شرح ارسطو و افلاطون و جمع بین آرای این دو حکیم بزرگ شروع می‌کند؛ ولی بعداً خود به عنوان فیلسوفی صاحب نظر ظاهر می‌شود.

الف) استقرا در نظر فارابی

فارابی در دو جایگاه به مسئله استقرا پرداخته است: یکی در شرح القیاس که در آنجا صرفاً به ارائه نظر ارسطو و شرح و تفسیر آن پرداخته و دیگری در کتاب القیاس که در آن نظریات بدیع خود را در باب استقرا بیان کرده است. او در شرح القیاس به شرح و تفسیر بند ۲۳ از کتاب دوم آنالوطیق‌ای اول پرداخته است. ارسطو در این بند استقرا را استنتاج رابطه میان یک حد و حد وسط به وسیله حد دیگر می‌داند؛ برای مثال اگر A یعنی حد اکبر دلالت بر طویل‌العمر، B یعنی حد وسط بر قلیل‌المراره و C یعنی حد اصغر دلالت بر حیوانات طویل‌العمر مانند انسان، اسب و قاطر داشته باشد، آن‌گاه با توجه به اینکه تمام A ها C هستند و همه C ها B نیز هستند، آن‌گاه اگر C با B مساوی باشد

و محدوده حد وسط نیز وسیع‌تر از حد اکبر نباشد، ضرورتاً A باید به B تعلق داشته باشد. البته لازم است C شامل تمام جزئیات A باشد؛ بنابراین /*ارسطو* ادعا می‌کند که با استفاده از دو مقدمه جزئی، یعنی «اسب، انسان و قاطر طویل‌العمر هستند» و «اسب، انسان و قاطر قلیل‌المراره هستند» و با این شرط که مجموعه حیوانات قلیل‌المراره با اسب و انسان و قاطر مساوی است، این قضیه کلی حاصل می‌شود که هر قلیل‌المرارتی طویل‌العمر است (Aristotle, 1984, pp.109-110).

در تبیینی که /*ارسطو* در اینجا برای استقرای کامل بیان کرده، از همان اصطلاحاتی استفاده شده که در قیاس به کار می‌رود: حد اکبر، حد وسط و حد اصغر. حد وسط همان است که حکم تمام جزئیاتش را می‌دانیم (قلیل‌المراره) و جزئیات (اسب و انسان و قاطر)، حد اصغرند. حال با استفاده از حد اصغر ثابت می‌کنیم که حد اکبر (طویل‌العمر) در واسطه موجود است. می‌دانیم که حد اکبر در تمام جزئیات موجود است؛ از سوی دیگر چون استقرا تام است، تمام جزئیات حد وسط احصا شده‌اند؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که حد اکبر در واسطه وجود دارد (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۵۱۷).

نباید از نظر دور داشت که این تبیین تنها برای استقرای تام قابل استفاده است. /*ارسطو* با تشکیل یک قیاس منتج شکل سوم برای تبیین استقرا تلاش می‌کند و از آنجاکه حصول نتیجه کلی در این نوع قیاس متوقف بر تساوی موضوع و محمول در یکی از مقدمات است و تساوی موضوع و محمول در اینجا به معنای احصای تمام جزئیات یک کلی است، چنین تبیینی فقط در خصوص استقرای تام درست است و قادر به تبیین استقرای تام خواهد بود (همان، ص ۵۲۱).

اما در استقرای ناقص از آنجاکه تنها به مشاهده برخی جزئیات یک کلی بسنده می‌شود، شرط فوق برقرار نیست. این استقرا که /*ارسطو* بیشتر در کتاب *طویبقا* به آن پرداخته است، معمولاً در جدل به کار می‌رود و با استقرای برهانی کاملاً متفاوت است (همان، ص ۵۱۶). بیان /*ارسطو* در بند ۲۳ از کتاب *آنالوطیقای اول* و تفسیر *فارابی* در شرح *القیاس* هر دو مؤید این امر است که هم /*ارسطو* و هم *فارابی* استقرای تام را نه تنها ممکن می‌دانند، بلکه

آن را یقین آور نیز می‌دانند.

استقرا در کتاب القیاس و کتاب القیاس الصغیر عی طریقه المتکلمین آمده است. علی‌رغم اینکه آثار فارابی نوعاً در شرح آثار ارسطوست، در این کتاب، فارابی ابداعات و نظریات خود را نیز ارائه نموده است؛ به‌ویژه در مبحث استقرا که حاوی نکات جدید و تازه‌ای نیز هست. بیان فارابی در باب استقرا چنین است:

استقرا عبارت است از بررسی اشیائی که تحت امر واحدی هستند برای روشن‌ساختن درستی حکمی که به آن امر (واحد) به نفی یا اثبات نسبت داده می‌شود. پس اگر بخواهیم چیزی را برای امری اثبات کنیم یا از آن نفی کنیم، اشیائی را که آن امر شامل آنهاست، جستجو می‌کنیم؛ پس اگر آن شیء را برای تمام یا اکثر آنها یافتیم، آن‌گاه با استفاده از آن، وجود آن چیز را برای آن امر تبیین می‌کنیم یا آن را جستجو می‌کنیم؛ پس اگر آن شیء را حتی در یکی از آنها نیافتیم، با استفاده از آن تبیین می‌کنیم که آن شیء برای آن امر موجود نیست (همو، ۱۹۸۶، ص ۹۰).

با توجه به این تعریف، استقرا، استدلالی است که مقدمات آن، جزئیاتی است که بررسی شده‌اند تا وجود محمولی را برای موضوعی که کلی‌تر از مقدمات و شامل آنهاست، اثبات یا از آن نفی کنند. مثالی که فارابی برای استقرا آورده چنین است: می‌خواهیم صحت این حکم را که هر حرکتی در زمان رخ می‌دهد، بررسی کنیم؛ پس لازم است انواع حرکات مختلف مثل راه‌رفتن، پروازکردن، شناکردن و سایر حرکات بررسی شوند. اگر همه آنها در زمان روی دهند، از طریق استقرا به این نتیجه می‌رسیم که هر حرکتی در زمان رخ می‌دهد.

فارابی برای تبیین استقرا، قیاسی تشکیل می‌دهد و قوت استقرا را به دلیل وجود قیاسی می‌داند که ضمن تبیین استقرایی شکل می‌گیرد و این، امری بدیهی است؛ چه قیاس از میان استدلال‌های سه‌گانه عقل، تنها استدلالی است که یقین‌آور است و فارابی با توسل به قیاس قصد دارد در صورت امکان بتواند مشکل عدم افاده یقین رادر استقرا حل نماید. این قیاس یک قیاس شکل اول است که حد وسط آن اشیائی هستند که بررسی می‌شوند؛

مثلاً در مثال یادشده راهرفتن، شناکردن، پروازکردن و... حد وسط قیاس‌اند. قیاس مورد نظر چنین است:

هر حرکتی، راهرفتن، پروازکردن، شناکردن و مانند آن است.
راهرفتن، پروازکردن، شناکردن و مانند آن در زمان رخ می‌دهند.
حرکت در زمان رخ می‌دهد (همان، ص ۹۱).

در ادامه *فارابی* انواع استقرا را معرفی می‌کند: تام و ناقص. بیان او در اینجا با دیگران متفاوت نیست. استقرا یا تام است یا غیرتام. استقرای تام آن است که در آن، تمامی اشیا تحت موضوع مقدمه‌ای که قصد تبیین آن را با استقرا داریم، بررسی می‌شوند و ناقص بررسی اکثر آن اشیاست (همان، ص ۹۱-۹۲).

۱. ساختار مشکل استقرا نزد *فارابی*

هدف از استقرا دست‌یافتن به یک قضیه کلی است تا بتوان از آن در یک قیاس استفاده کرد و به نتایج جدیدی رسید و گستره دانش بشری را وسعت بخشید؛ اما آیا استقرا ابزار مناسبی برای ایجاد کبرای قیاس است؟ در ادامه *فارابی* ناتوانی استقرا را برای تولید قضایای کلی نشان می‌دهد. *فارابی* برای تبیین استقرا این مثال را می‌آورد: هر حرکتی در زمان رخ می‌دهد. شناکردن را به عنوان یک حرکت در نظر می‌گیریم، در این حالت می‌توان نتیجه گرفت که شناکردن نیز در زمان رخ می‌دهد؛ پس قیاس تشکیل شده چنین است:

هر حرکتی در زمان رخ می‌دهد.

شناکردن یک حرکت است.

پس شناکردن در زمان رخ می‌دهد.

فارابی پس از بیان این قیاس به تحلیل آن می‌پردازد: از آنجاکه کبرای این قیاس استقرایی است، از طریق بررسی برخی از جزئیات تحت موضوع حاصل شده است. در این حالت دو احتمال وجود دارد:

۱. مورد سؤال (شناکردن در این مثال) در ضمن استقرا بررسی نشده باشد؛ در این صورت نمی‌توان ادعا کرد نتیجه حاصل از استقرا درست است.

۲. مورد سؤال در ضمن استقرا بررسی شده باشد؛ در این صورت آنچه هم‌اکنون با استفاده از قیاس در پی آن هستیم، قبلاً به صورت دقیق‌تر و جزئی‌تر شناسایی شده، نیازی به تشکیل چنین قیاسی وجود ندارد. چنین قیاسی اطناب‌آمیز و غیرضروری و تلاشی نامناسب برای نشان‌دادن چیزی شناخته شده‌تر و واضح‌تر با چیزی مخفی‌تر و پوشیده‌تر است (همان، ص ۹۲-۹۳).

ممکن است این سؤال مطرح شود که مگر این اشکال همان نیست که به فایده‌مندی قیاس گرفته شده است؟ آن اشکال این است که در قیاس یا نتیجه در ضمن مقدمه کبری دیده شده، پس تحصیل حاصل است یا دیده نشده، پس کبری نمی‌تواند به صورت کلی بیان شود. دقت بیشتر در ساختار این اشکال نشان می‌دهد که این مشکل به دلیل استقرایی بودن کبری قیاس وارد شده است نه به دلیل ساختار قیاسی آن؛ چه اگر کبری این قیاس حاصل استقرا نبود، چنین ایرادی نیز وارد نمی‌شد؛ پس این ایراد را نمی‌توان به نوع قیاس وارد دانست، بلکه این اشکال تنها به قیاسی وارد است که مقدمه استقرایی داشته باشد، والا وارد نیست؛ بنابراین مشکل این است که استقرا توانایی تولید قضایای کلی یقینی را که زمینه‌ساز پیشرفت دانش بشری هستند، ندارد.

استدلالی که *فارابی* در اینجا برای بیان ناکارآمدی استقرا در تولید قضایای کلی یقینی آورده، بسیار قوی و زیرکانه است (MC Casky, 2004, p.105)؛ بنا بر این استدلال اگر موردی یافت شود که تحت موضوع حکم حاصل از استقرا قرار داشته باشد، ولی در تعیین صحت حکم بررسی نشده باشد، نمی‌توان صحت حکم استقرایی را پذیرفت؛ اما در مورد استقرای تام، قضیه متفاوت است. از آنجاکه در این نوع استقرا تمام جزئیات یک موضوع بررسی می‌شوند، نتیجه حاصل از این قیاس، یقینی است. بعدها *ابن‌سینا* این نوع استقرا، یعنی استقرای تام را قیاس «مقسّم» نامید (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۳۴۹) و با این نام در منطق شناخته شده است؛ اما همان‌طور که پیداست، *فارابی* مبدع آن بوده است. هرچند

استقرای تام این اشکال را ندارد، اما استفاده از آن به عنوان کبرای قیاس مستلزم یک دور باطل است؛ چراکه نتیجه حاصل از استقرا همان جزئیاتی هستند که برای اثبات حکم به کار گرفته شده‌اند. حال که به عدم کارایی روش استقرایی در تولید قضایای کلی پی بردیم، آیا روش دیگری برای یافتن قضایای کلی وجود دارد؟ اهمیت این مسئله تا بدانجاست که پاسخ منفی به آن راه گسترش و پیشرفت علم را خواهد بست؛ بنابراین *فارابی* نقله را که روش مورد استفاده متکلمان مسلمان است، بررسی می‌کند. چنان‌که آشکار است، *فارابی* به مشکل استقرا پی‌برده، ولی همانند برخی فیلسوفان آن را کنار نمی‌گذارد، بلکه به دنبال راهی برای رفع این مشکل است. از نظر او فواید استقرا آن قدر زیاد است که نمی‌توان آن را کنار گذاشت؛ لذا به دنبال راهی برای حل این مشکل است.

۲. نقله، به منزله راهی برای حل مشکل استقرا

فارابی عدم کفایت استقرا را برای ایجاد کبرای قیاس نشان داد. اکنون سؤال اینجاست که چگونه می‌توان به کبرای قیاس دست یافت؟ پیشنهاد متکلمان مسلمان نقله است؛ لذا *فارابی* در این بخش بر آن است صحت ادعای متکلمان را بررسی کند. نقله در آثار منطقدانان مسلمان غالباً در بخش تمثیل آمده است که به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی تحت تأثیر متکلمان صورت گرفته باشد؛ چراکه متکلمان به دنبال حجیت‌بخشیدن به تمثیل بوده‌اند؛ اما دقت در آن نشان می‌دهد که دغدغه اصلی از طرح این مسئله پیدا کردن راهی برای صدور حکم کلی با استفاده از جزئیات است و بدیهی است که این مشکل همان معضل استقراست. از سوی دیگر توسل به شباهت یکی از شاه‌کلیدهایی است که *فارابی* برای تبیین امور در حوزه‌های مختلف به کار گرفته است. در ادامه به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت.

نقله دارای دو مرحله است: مرحله اول که در آن، حکم در باب شاهد معلوم است و با بررسی شباهت شاهد و غایب، در پی یافتن وجه شبه هستیم. این مرحله، نقله را به تمثیل شبیه می‌کند. مرحله دوم که در آن به دنبال یافتن حکم کلی در باب وجه شبه

هستیم، این مرحله نقله را به استقرا نزدیک می‌کند. بیان *فارابی* در اینجا چنین است: و اکنون ضروری است انتقال از یک حکم حاصل از حس یا معلوم به طریق دیگری را درباره امری به امر دیگری که حکمش نامعلوم است، توضیح دهیم بدون اینکه آن امر دوم تحت امر اول باشد و این، همان چیزی است که مردم زمان ما [از فقها و متکلمان] آن را استدلال به شاهد بر غایب می‌نامند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۴۵).

اکنون مسئله این است که چگونه می‌توان حکم امر شاهد را به امر غایب انتقال داد؟ راه حل در یافتن شباهت میان این دو است؛ البته نه هر شباهتی، بلکه شباهتی که با ویژگی مورد نظر مناسبتی داشته باشد. در ادامه *فارابی* به چگونگی تشکیل چنین استدلالی (استدلال به شاهد بر غایب) اشاره می‌کند. پس از پیدا کردن وجه شبه می‌توان از شاهد به غایب منتقل شد. استدلال از شاهد به غایب به دو طریق ممکن است:

۱. فرضیات ما از امر مشاهده‌نشده آغاز می‌شود که تحلیل خواننده می‌شود.
 ۲. فرضیات ما از امر مشاهده‌شده آغاز می‌شود که آن را ترکیب می‌نامند (همان، ص ۴۶).
- اما در روش تحلیل، ابتدا نتیجه را مفروض می‌گیریم. در مرحله بعد بررسی می‌کنیم که برای کدام محسوسات چنین حکمی به کار می‌رود. سپس اموری را که به واسطه آنها امر مشاهده‌نشده به امر مشاهده‌شده شباهت پیدا می‌کند، جستجو می‌کنیم. عبارت *فارابی* در این مرحله چنین است: «واخذنا عن ذلک الامور الّتی بها یشابه الغائب ذلک المحسوس» (همان). در ترجمه‌های لاتین، امر - که *فارابی* بسیار آن را به کار برده است - به «Matter» ترجمه شده است و منظور از «Matter» یک جنس یا نوع یا هر مفهوم عام‌تری است که تحت آن مفاهیم سطح پایین‌تر دیگری قرار می‌گیرند. مثالی که *فارابی* برای امر یا «Matter» می‌آورد، جسم است (همان، ص ۴۸). جسم می‌تواند هم به عنوان محمول به کار رود و هم به عنوان موضوع. همانند مثال زیر: هر جسمی حادث است، حیوان جسم است؛ پس حیوان حادث است.

جسم در اینجا موضوع مقدمه کبری و محمول مقدمه صغری است. می‌بینیم که در قیاس تشکیل شده امر به علت یا حد وسط قیاس اشاره دارد (Gyekye, 1972, p.34).

آن‌گاه بررسی می‌کنیم کدام یک از مشترکات است که علت صحت حکم مورد نظر برای امر محسوس شده است. در این صورت حکم مورد نظر ضرورتاً از امر مشاهده‌شده به مشاهده‌نشده انتقال می‌یابد. *فارابی* ادعا می‌کند استدلالی که به این طریق شکل می‌گیرد، استدلالی قوی است؛ چراکه با تشکیل یک قیاس منتج شکل اول به دست آمده است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۴۷). چنین استدلالی را می‌توان به این طریق صورت‌بندی کرد:

۱. A امر مشاهده‌نشده است.

۲. نتیجه را فرض می‌گیریم: هر A ، X است.

۳. P امر محسوسی است که در آن حکم مورد نظر یافت شده است؛ یعنی هر P ، X

است.

۴. S شباهت بین A و P است، بنابراین:

هر A ، S است و

هر P ، S است.

از آنجاکه هر P که S است، X نیز هست، *فارابی* فرض می‌گیرد که تمام S ها X اند.

پس هر S ، X است.

حال با استفاده از این فرض، یک قیاس شکل اول شکل می‌گیرد:

هر S ، X است.

هر A ، S است.

پس هر A ، X است (Rescher, 1963, p.97).

چون این روند مستلزم هیچ تناقضی نیست، پس فرضیه اولیه، یعنی فرض نتیجه مورد نظر نیز صحیح بوده است. در ادامه به بررسی استدلال فوق و قوت‌ها و ضعف‌های آن می‌پردازیم: *فارابی* تمایل دارد تحلیل را همانند یک نظام استنتاجی نشان دهد که در آن هر مرحله از مرحله قبل نتیجه می‌شود؛ اما ظاهراً در انجام این کار موفق نیست. A و P دو امری هستند که در S بودن شبیه به هم‌اند؛ از طرفی P حکم X بودن را هم دارد. برای تشکیل قیاس لازم است بدانیم که علت صدور حکم X برای P ، وجود وجه شبه S است؛

یعنی باید بدانیم هر X ، S است؛ اما برای استنتاج گزاره هر S ، X است، لازم است که P و S مساوی باشند؛ چون تنها در این صورت است که قیاس شکل سوم نتیجه کلی می‌دهد یا به بیان فلسفی، S علت وجود X در P است. در این صورت قیاس تشکیل و نتیجه مطلوب حاصل می‌شود. منطقیون چنین قیاسی را تمثیل منصوص‌العله می‌نامند و مفید یقین؛ اما می‌دانیم که چنین شرطی برقرار نیست؛ پس چنین قیاسی تشکیل نمی‌شود؛ ولی وجود چنین حکمی برای ادامه کار ضروری است؛ لذا *فارابی* در این مرحله وجود چنین حکمی را فرض می‌گیرد و در ادامه می‌کوشد برای آن مبنایی فلسفی بیابد. هرچند او برای رسیدن به چنین حکمی دوباره دست به دامان جزئیات می‌شود، سعی می‌کند این کار را هوشمندانه و قاعده‌مند انجام دهد؛ لذا معیارهایی را برای سنجش اعتبار گزاره مورد نظر پیشنهاد می‌کند؛ ولی خودش در نهایت در می‌یابد که تلاش برای رسیدن به یقین بی‌فایده است.

روش تحلیل *فارابی* در واقع یک «منطق اکتشاف علمی» است، هرچند او اصرار دارد آن را در یک قالب قیاسی به عنوان یک روش استنتاجی نشان دهد. در این منطق اکتشاف علمی او هر جا لازم بداند، گزاره‌ای را مفروض می‌گیرد تا در نهایت به نتیجه مطلوب دست یابد؛ البته در ادامه می‌کوشد حکم فرض شده را اثبات یا به طریقی تأیید کند؛ درحالی‌که در استنتاج هر مرحله منطقاً از مراحل قبلی استنتاج می‌شود (Gyekye, 1972, pp.36-37).

در ترکیب، روش کار به این ترتیب است که در ابتدا مفاهیم قابل اطلاق به امر محسوس را جستجو می‌کنیم که برای کدام یک از این مفاهیم حکم مورد نظر صادق است. پس از یافتن مفهوم مورد نظر جستجو می‌کنیم که آیا به امر غایب نیز چنین مفهومی اطلاق می‌شود. هر مفهومی که چنین ویژگی را داشته باشد، وجه شبه محسوس و غایب است و چون حکم مورد نظر درباره وجه شبه نیز صادق است، در این صورت می‌توان درباره امر غایب نیز حکم کلی صادر کرد. این استدلال را به این طریق صورت‌بندی می‌کنیم:

۱. P شاهد محسوس است.

۲. می‌دانیم که هر P, X است.

۳. S شباهت میان A و P و یکی از اموری است که در A و P هر دو موجود است.

هر P, S است و هر A, S است. از آنجاکه هر P که S است، همچنین X نیز هست.

فرض می‌کنیم که تمام S ها X هم هستند.

هر S, X است.

هر A, S است.

پس هر X, A است (Rescher, 1963, p.97).

ترکیب نیز همانند تحلیل به جای یک استنتاج مرحله به مرحله، یک منطق اکتشاف علمی است. در این روش نیز همانند تحلیل لازم است که صحت گزاره «هر S, X است» اثبات شود که باز هم نیازمند تساوی S و P است؛ زیرا- همان‌طور که قبلاً گفتیم- حصول نتیجه کلی در شکل سوم متوقف بر تساوی موضوع و محمول در یکی از مقدمات است؛ اما می‌دانیم که شرایط انتاج چنین قیاسی وجود ندارد؛ پس *فارابی* در اینجا نیز حکم «هر S, X است» را فرض می‌گیرد؛ اما آن را به همین شکل رها نمی‌کند، بلکه به دنبال راهی برای اثبات یا تأیید آن است.

گیه‌کیه ادعا می‌کند در این استدلال سخن از شباهت نیست؛ چراکه علت حمل S بر A شباهت نیست، بلکه به این دلیل است که A تحت S قرار می‌گیرد. مثالی که او برای اثبات ادعای خود می‌آورد، چنین است:

تمام انسان‌ها فانی‌اند و *سقراط* یک انسان است؛ بنابراین *سقراط* فانی است.

سقراط یک جزئی است که تحت کلی انسان قرار می‌گیرد. این شمول، زمینه را برای حمل فانی بر *سقراط* فراهم می‌کند که البته *فارابی* از آن به «علت» یاد می‌کند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۴۷). به نظر می‌رسد ادعای گیه‌کیه خالی از اشکال نیست. در این مقام درست است که شباهت علت حکم است (علت فانی بودن، انسان بودن است)؛ ولی اندراج با شباهت فرقی ندارد؛ به بیان دیگر خواه بگوییم *سقراط* چون شبیه به انسان است، فانی است و خواه بگوییم چون مندرج در انسان است، فانی است، هر دو یکی هستند.

حد وسط این قیاس‌ها همان چیزی است که *فارابی* آن را «علت» می‌نامد و صحت حکم مورد نظر برای علت، لازمه صحت انتقال است. پرسش کلیدی در اینجا همین است که چگونه می‌توان به صدق حکم مورد نظر درباره علت دست یافت؟ *فارابی* می‌گوید:

صحت حکم برای امری که وجه شبه شاهد و غایب است - همان علتی که در روش تحلیل از آن یاد شد - همانند مقدمات اولیه در بسیاری از اشیا، به خودی خود معلوم است، بدون اینکه به قیاس، فکر یا تأمل نیازی باشد؛ اما در مواردی که صحت حکم برای علت به خودی خود مبین نباشد، نیازمند تبیین است (*فارابی*، ۱۹۸۶، ص ۴۷).

اگر حکم مورد نظر در علت موجود باشد، صدور حکم عام ممکن می‌شود و این فرایند همان است که متکلمان آن را اجرای حکم علت در معلولات و منطوق‌دانان تمثیل منصوص‌العله می‌نامند. البته ذکر این نکته لازم است که در تمثیل منصوص‌العله به علت حکم‌بودن وجه شبه تنصیص و تصریح شده است و نیاز به هیچ کوششی برای کشف علت حکم نیست؛ ولی در نقله پی‌بردن به علیت وجه شبه نیازمند کاوش و جست‌وجوست؛ بنابراین تمثیل منصوص‌العله دانستن نقله با قدری تسامح همراه خواهد بود. حال اگر حکمی که برای علت صادر می‌شود، نیازمند تبیین باشد، چاره‌ای نیست جز اینکه جزئیات آن بررسی شود. ممکن است این شبهه مطرح شود که برای تبیین استقرا باز هم به استقرا متوسل شده‌ایم و این مصادره به مطلوب است. باید توجه داشت که سخن ما در باب نقله است و نه خود استقرا. ذکر شد که نقله دارای دو مرحله است: مرحله اول همانند تمثیل است و مرحله دوم همانند استقرا؛ بنابراین از استقرا برای تبیین استقرا استفاده نشده، بلکه در نقله از استقرا استفاده شده، آن هم تحت شرایطی خاص. حال اگر حکم مورد نظر در تمام جزئیات یافت شود، آن‌گاه حکم مورد نظر اثبات می‌شود و اگر حکم مورد نظر حتی در یکی از جزئیات نیز یافت نشود، آن‌گاه به راحتی می‌توان به ابطال حکم مورد نظر حکم کرد. این روش هرچند ممکن است برای اثبات صحت حکم عام در باب علت کارآمد نباشد، در ابطال آن مفید خواهد بود؛ بدین معنا که اگر حکم مورد نظر حتی برای یکی از معلولات نیز صادق نباشد، می‌توان حکم به ابطال آن

کرد (همان، ص ۴۸).

بدین ترتیب توسل به شباهت ما را از استقرا بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه برای تبیین آن لازم است حجیت استقرا را ثابت کنیم. در این فقره *فارابی* به نکته‌ای اشاره می‌کند که نشان از تیزبینی و دقت نظر او دارد: استقرا در اثبات یک حکم اگر مفید نباشد، اما در ابطال آن کارآمد است (همان). این همان نتیجه‌ای است که پوپر گرفته است (پوپر، ۱۳۸۸، ص ۵۶). هرچند دغدغه *فارابی* با پوپر متفاوت است، هر دو در مواجهه با استقرا به یک نتیجه رسیده‌اند و آن اینکه استقرا هرچند برای اثبات قضایا، ابزار کارآمدی نیست، اما برای ابطال مناسب است.

فارابی پس از اینکه تصریح می‌کند استقرا ابزار مناسبی برای اثبات یک حکم کلی نیست، به دنبال روشی برای تبیین بهتر رابطه علیت بین وجه شبه و حکم است. گویی در این بخش، جریان افکارش را مرحله به مرحله به رشته تحریر در می‌آورد.

۱. اگر رابطه موضوع و محمول چنان باشد که هرگاه موضوع یافت شود، آن‌گاه حکم مورد نظر بدون هیچ قید و شرطی برای آن صادق باشد، حکم مورد نظر قابل قبول است (وضع مقدم).

۲. اگر رابطه موضوع و محمول چنان باشد که هرگاه حکم رفع شود، آن‌گاه موضوع منتفی شود، در این صورت با استفاده از عکس نقیض از وجود شیء به وجود حکم می‌رسیم که مطلوب ماست، در این حالت نیز انتقال در صورتی صحیح است که رفع شیء به دلیل رفع حکم مقید به قیود و مشروط به شروطی نباشد که در این صورت نمی‌توان ضرورت وجود حکم به دلیل وجود شیء را نتیجه گرفت (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۰). توضیح این نکته لازم است که منظور از «رفع» درباره یک چیز، نبودن یا غیبت آن و درباره یک حکم، کذب آن است. «وجد» مخالف «رفع» است؛ یعنی حضور درباره یک چیز و صدق درباره یک حکم. می‌دانیم که طبق برهان عکس نقیض اگر هر ل ا ب، لا الف است، عکس این قضیه یعنی هر الف، ب است نیز صادق است.

استدلالی که در این بند به کار گرفته شده، رفع تالی در قیاس شرطی است؛ به این

معنا که ارتفاع حکم چیزی غیر از سلب حکم از امری نیست؛ پس آن هنگام که رفع حکم به جای مقدم قرار می‌گیرد و رفع شیء، تالی واقع می‌شود، در این صورت رفع تالی به معنای وجود شیء است که مقابل مقدم را که همان ثبوت - به قول فارابی «وجود» - حکم است، نتیجه می‌دهد.

۳. روش دیگری وجود دارد که برای تبیین بهتر رابطه علیت بین وجه شبه و حکم و تعیین صحت انتقال بهتر از سایر روش‌ها و دربردارنده آنهاست. این روش همان روش وجود و ارتفاع توأمان است. در این روش هرگاه با رفع شیء، حکم سلب شود و با وجود شیء، حکم ثابت شود (موجود شود)، انتقال صحیح می‌باشد؛ چراکه از اولی لازم می‌آید که اگر حکم موجود شد، شیء نیز موجود باشد و از دومی لازم می‌آید که با رفع حکم، شیء نیز رفع شود؛ بنابراین شیء به حکم و حکم به شیء وصف می‌شود (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۱). درحقیقت در این روش با توجه به اینکه موضوع در محمول و محمول در موضوع منعکس است، در این صورت با وجود یکی، دیگری نیز ضرورت می‌یابد؛ اما نکته مهم در اینجاست که رابطه بین حکم و شیء خود از طریق استقرا حاصل می‌شود و این، بدان معناست که این رابطه ضروری نیست، بنابراین عکس آن نیز ضروری نخواهد بود؛ پس این روش نیز هرچند ظن ما را برای صحت حکم قوی‌تر می‌کند، اما ما را به یقین نمی‌رساند.

دقت در بیان فارابی نکته جدیدی را نشان می‌دهد: «پس لازم می‌آید که شیء به حکم و حکم به شیء وصف شود» (همان). آنچه از طریق حکم به شیء نسبت می‌دهیم، ذاتی آن است و شیء با آن توصیف می‌شود. مثالی که فارابی می‌آورد نیز مؤید این ادعاست: اگر شیهه کشیدن از موجودی سلب شود، اسب بودن از او سلب شده و اگر موجودی پیدا شود که شیهه بکشد، آن موجود اسب است و هر کدام از این دو در حمل در دیگری منعکس و مخصوص اوست. بعدها نیز ابن‌سینا همین معیار را برای رفع مغالطه اخذ مابالعرض به جای مابالذات در تجربه به کار می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳)؛ اما نکته مهمی که فارابی نیز بدان اشاره می‌کند، این است که در این روش نمی‌توان به علت دست

یافت؛ چراکه موضوع در محمول و محمول در موضوع منعکس است و لذا نمی‌توان گفت که یکی علت دیگری است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۲).

فارابی گام به گام جلو می‌آید تا اینکه به ملاکی مطمئن برای تعیین صحت نقله دست پیدا کند؛ اما هرچه می‌کوشد، نمی‌تواند خود را از استقرا رهایی بخشد. او هرچند از دست‌یافتن به یقین باز می‌ماند؛ اما تلاش‌های فراوانش او را به علم دقیق‌تر نزدیک می‌کند.

ب) تجربه در نظر فارابی

در نظام فلسفی فارابی تجربه، واژه‌ای کلیدی نیست؛ به همین جهت به لحاظ فراوانی، کم‌تکرار و به لحاظ شفافیت، بسیار مبهم است. فارابی به تبعیت از ارسطو معتقد است از تجربه، بدون قیاس یقین حاصل می‌شود. تجربه از جزئیاتی حاصل می‌شود که تجربه‌گر با قصد و نیت قبلی سراغ آنها می‌رود؛ حال این جزئیات کم باشند یا زیاد فرقی نمی‌کند؛ فقط حمل محمول مورد نظر در تک تک جزئیات بررسی می‌شود تا از این طریق علم یقینی حاصل شود. آن‌گاه این حکم، حکم کلی برای تمام آن نوع خواهد بود.

تجربه مشابه استقراست با این تفاوت که از استقرا یقین به دست نمی‌آید، در صورتی که از تجربه یقین حاصل می‌شود؛ اما فارابی درباره چرایی یقین‌آوردن تجربه چیزی نمی‌گوید، هرچند خودش اذعان دارد که نیاز به بررسی بیشتری دارد (همو، ۱۹۸۷، ص ۲۵-۲۳)؛ اما سایر منطق‌دانان مسلمان از جمله ابن‌سینا و سهروردی علت مفید یقین‌بودن تجربه را وجود یک قیاس خفی می‌دانند که امر تجربی را از امر اتفاقی جدا می‌سازد. آنان می‌گویند تجربه علاوه بر مشاهده مکرر، مبتنی بر قیاسی است که کبرای آن این قاعده است که امر اتفاقی اکثری و دائمی نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۶/سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۱).

آیا این تجربه که در این بند فارابی به آن اشاره می‌کند، همان چیزی است که امروزه از طریق آزمایش‌های علمی حاصل می‌شود؟ فارابی پاسخی به این پرسش نمی‌دهد. او در دیگر آثارش نیز هر جا ارسطو سخنی از تجربه به میان آورده، آن را مطرح کرده و ویژگی‌هایی به آن نسبت داده است؛ ولی در مجموع تصویر روشنی از آن به دست نداده

است. آنچه از بررسی آثار *فارابی* درباره تجربه حاصل می‌شود، به قرار زیر است:

۱. تجربه در طول زمان و در نتیجه تکرار حاصل می‌شود (Janssens, 2004, p.47)؛ بنابراین تجربه فقط برای چیزهایی مفید است که اغلب ممکن هستند نه اینکه به ندرت امکان‌پذیر باشند (Ibid, p.50).

۲. تجربه ضرورتاً باید جزئی باشد؛ به این معنا که از طریق تأمل در جزئیات به دست آید (Ibid, p.48).

۳. دانش حاصل از تجربه یقینی و ضروری است (فارابی، ۱۹۸۷، ص ۲۴).

۴. عقل عملی مقدماتش را از طریق تجربه به دست می‌آورد (همان، ۱۳۴۸، ص ۱۰۸).

۵. عقل عملی نیرویی است که به سبب آن از تجارب طولانی مدت محسوسات، برای آدمی مقدماتی فراهم می‌شود که می‌تواند به خوبی دریابد که کدام یک از افعال آدمی شایسته تأثیرگذاری و کدامیک سزاوار دوری‌جستن است... این عقل تا آزمایش انجام نداده و تجربه به دست نیاورده، بالقوه است؛ پس همین که تجارب تحقق یافت و به خاطر سپرده شد، فعلیت یافته و به کمال خواهد رسید و این فعلیت عقل عملی در هر زمان از عمر آدمی با افزایش تجربه فزونی می‌یابد (همان، ۱۳۸۲، ص ۴۳).

۶. تأمل دقیق در جزئیات برای صدور حکم کلی است و هر کس تجربیات بیشتری کسب کند و به دانش کلی بیشتری دست یابد، در انسانیت کامل‌تر است (Janssens, 2004, p.50).

می‌بینیم که تجربه‌ای که *فارابی* در آثارش به آن می‌پردازد، صرفاً تجربه‌ای نیست که یکی از مبادی برهان باشد، بلکه در برخی موارد تجربه فعالیت است که در علوم عملی نظیر اخلاق، سیاست و کشورداری انجام می‌شود و موجبات سعادت انسان را فراهم می‌آورد (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۵۴). به همین دلیل است که بررسی آثار *فارابی* ما را در خصوص نظر *فارابی* در باب مجربات به نتیجه محصلی نمی‌رساند. پس آنچه درباره تجربه- به عنوان یکی از مبادی برهان- از آثار *فارابی* می‌توان در یافت، این است که تجربه روشی است که از طریق آن می‌توان به دانشی کلی و یقینی دست یافت و این

دانش کلی و یقینی از طریق تکرار جزئیات به دست می‌آید؛ اما کیفیت دست‌یافتن به چنین دانشی، حلقه مفقوده‌ای در آثار فارابی است و تجربه‌ای که فارابی معرفی می‌کند، آن‌چنان مبهم است که قادر به حل هیچ مشکلی نیست و ظاهراً برای حل مشکل تجربه باید منتظر ابن‌سینا باشیم.

ج) تحلیل و بررسی نظر فارابی

در نظر فارابی حس، تجربه و عقل هر سه در کنار یکدیگر ابزار شناختند؛ به همین دلیل او در عین اینکه استقرا را به دلیل اتکا به صرف حس در اثبات گزاره‌ها غیرمفید می‌داند، امکان دست‌یافتن به معرفت تجربی را رد نمی‌کند و تلاش می‌کند از طریق عقل، عدم کفایت حس را جبران کند. استدلال به شاهد بر غایب، شاهدهی بر این مدعاست. او آغاز معرفت را از حس می‌داند؛ اما می‌کوشد با معرفی مفهومی به نام نقله آن را به وعای عقل ببرد و به معرفت تبدیل کند. این اتفاق نه تنها در حوزه معرفت‌شناسی رخ می‌دهد، بلکه در حوزه زبان‌شناسی و به‌طورکلی در تمام حوزه‌هایی که فارابی در آنها قدم نهاده نیز رخ داده است.

در حوزه زبان‌شناسی، او شکل‌گیری مفاهیم جدید و تکامل زبان در حوزه علوم مختلف را به مدد وجود شباهت بین مفاهیم موجود و مفاهیمی که به‌تازگی وارد زبان شده‌اند، می‌داند، هرچند ورود مفاهیم مختلف را از زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر نباید نادیده گرفت. به این ترتیب اصطلاحاتی که در ابتدا در سیاقی عمومی به کار گرفته می‌شدند، با ورود مفاهیم جدید، معنایی تازه می‌یابند. مثال فارابی برای این اصطلاحات «جوهر» است. «و این همان پدیده نقله است که واضع برای چیزهای جدید، اسامی شناخته‌شده‌ای را که دارای شباهت با مفاهیم جدید هستند و همسانی بیشتری نسبت به سایر لغات با آن دارد، انتخاب می‌کند» (Janos, 2012, p.99).

دو مفهوم شباهت و قیاس در فلسفه فارابی بسیار به هم نزدیک است و بسیار زیاد نیز به کار می‌رود. کلماتی همچون قیاس، تمثیل، تناسب و مناسبت برای مفهوم قیاس و شبه یا تشابه برای شباهت به‌وفور در آثار فارابی قابل مشاهده است. او چنین رویکردی

را در موسیقی، ریاضیات، سیاست و متافیزیک نیز به کار می‌گیرد (, Janos, 2012, p.101).

این روش به‌طور دقیق‌تر در کتاب *قیاس* و در حوزه معرفت‌شناسی با معرفی تکنیک «نقله» بیان شده است و *فارابی* منشأ این استدلال را در آثار متکلمان مسلمان معرفی می‌کند؛ پس نظر کسانی که این استدلال را ارسطویی دانسته‌اند (Janos, 2012, p.105)، مردود است. بیان *فارابی* نشان می‌دهد که او آن را از متون متکلمان مسلمان الهام گرفته و تلاش می‌کند با استفاده از قیاس آن را مستدل و منطقی سازد؛ لذا نسبت دادن آن به *ارسطو* سزاوار نیست. مثال‌هایی که *فارابی* در این بخش می‌آورد، نظیر آسمان حادث است؛ چون در تجسم شبیه حیوان و نبات است و این حدوث اجسام مشاهده شده است (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۱۳۹). یا این مثال که عالم از ماده پیشینی ساخته شده؛ زیرا همانند دیوار و حیوان و آسمان جسم است و این اجسام از ماده پیشینی ساخته شده‌اند (شهرستانی، ج ۱، [بی‌تا]، ص ۱۲). همگی برگرفته از متون متکلمان مسلمان است؛ البته این بدان معنا نیست که او حوزه کاربرد آن را تنها در حوزه مسائل دینی بداند، بلکه تنها نشان می‌دهد که ملهم از متکلمان مسلمان است.

بنابراین بررسی آثار *فارابی* به‌طور کلی نشان می‌دهد که اصل اساسی که بر تمام آثار *فارابی* سایه افکنده، این است که ادراک حسی و دریافت مستقیم ما از واقعیات، بنیانی برای معرفت بعدی ماست. این ادراک به‌تدریج در جهت ماهیات انتزاعی‌تر در حال حرکت است. در این مسیر، یافتن شباهت بین پدیده‌های حسی و غیرحسی، حلقه وصل این معرفت‌هاست.

در مرحله بعد مسئله‌ای که دغدغه اصلی *فارابی* است، این است که آیا می‌توان با استفاده از قیاس، این معرفت جدید را توجیه کرد؟ او تمام هم‌خود را در کتاب *القیاس* بر این کار گذاشت و تلاش کرد نشان دهد که با استفاده از قیاس و با تکیه بر معرفت حسی می‌توان به معارف جدیدی رسید. مثال‌هایی که می‌آورد نیز همگی برگرفته از فقه و کلام است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۵۴-۶۴). شاید او به دنبال این بوده که استدلال‌های موجود

در علوم اسلامی را در قالب قیاس / ارسطویی ساختار بندی کند و از این طریق مهر تأییدی بر آنها بزند (Gyekye, 1989, p.136). این موضوع را می‌توان در مثال‌هایی که در انتهای کتاب القیاس آمده، به وضوح مشاهده کرد. خود فارابی نیز در کتاب القیاس الصغیر علی طریقه المتکلمین هدف از نوشتن این کتاب را چنین بیان می‌کند:

در این کتاب قصد بر این است که مردم بفهمند چگونه قیاسی را که در جدل یا فقه استفاده می‌کنند، به قیاسات منطقی بر می‌گردانند، چگونه به قیاس‌ها و براهین و دلایل خود صورت صحیح منطقی می‌دهند؛ به گونه‌ای که امکان مخالفت یا خرده‌گیری بر آن از جهت صورت و شکل آن وجود نداشته باشد؛ به همین دلیل تمام مثال‌ها یا بیشتر آنها جدلی و فقهی هستند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۸).

البته فارابی معتقد است علوم و به تعبیر او «صنایعی» (همان، ص ۶۴) که چنین استدلال‌هایی در آنها به کار می‌رود، معارفی به ما می‌دهند که مسامحه‌آمیز است؛ لذا انتظار کسب معارف یقینی از این علوم خارج از حد ظرفیت آنهاست و فایده آنها را زایل می‌کند. منظور از صنایع در اینجا نیز فقه، خطابه، شعر، اخلاق و سیاست است؛ زیرا صدق مقدمات استدلال‌ها در این موضوعات قطعی نیست؛ بنابراین نتایج حاصل نیز قطعی نخواهند بود. «شأن صنایعی که این سخنان در آنها به کار می‌رود، چنین است که در معارف حاصل از آنها مسامحه فراوانی وجود دارد. استقصای بیش از این در خصوص این صنایع بیش از مقدار کفایت و غیر مفید خواهد بود» (همان).

استعمال واژه «مسامحه» در یک بستر معرفت‌شناختی بیانگر نوعی آزادی در جست‌وجو برای یافتن مقدمات کلی در استدلال‌های مورد استفاده در علوم مذکور است و در نتیجه نشان‌دهنده گونه‌ای از معرفت است که در چنین حوزه‌هایی قابل حصول است. نکته حائز اهمیت در اینجا آن است که فارابی به جای اینکه معارف غیر یقینی را دور بریزد، آنها را در حد فایده و منفعتی که دارند، حفظ می‌کند و در نظام معرفتی خود برای آنها جایگاهی قایل است.

د) نقد نظر فارابی

کوشش *فارابی* برای حل مسئله استقرا علی‌رغم اینکه برای فیلسوفان بعد از او الهام‌بخش بوده، خالی از اشکال نیست.

۱. معلم ثانی به تبعیت از معلم اول، قیاس را یگانه طریق استدلال می‌داند؛ لذا در تمامی مراحل می‌کوشد استقرا را با استفاده از قیاس تبیین نماید؛ اما آیا به لحاظ منطقی چنین تبیینی ممکن است؟ می‌دانیم که قیاس زمانی شکل می‌گیرد که ذهن بخواهد حکمی را که برای یک کلی صادق است، به جزئی از همان کلی سرایت دهد که طبعاً استنتاجی یقینی خواهد بود؛ مثلاً حکم جسمیت را که برای حیوان صادق است، به انسان که جزئی از حیوان است، تسری دهد؛ چون بدیهی است حکمی که برای یک کلی صادق است، برای جزئی یا فردی از همان کلی نیز صادق است و علت یقینی بودن استنتاج قیاسی نیز همین است؛ به همین دلیل *فارابی* به محض اینکه استقرا را در قالب قیاس ریخت، آن را ناکارآمد یافت. ولی آیا این ناکارآمدی معطوف به روش استقراست یا اشکال از جای دیگری است. به نظر می‌رسد در اینجا نگاه قیاسی به استقراست که آن را ناکارآمد ساخته است؛ چراکه در استقرا بر عکس قیاس حکمی که در بسیاری از جزئیات یک کلی صادق است، به تمام افراد آن کلی داده شده است؛ درحالی‌که ما هیچ دلیلی برای یکی بودن حکم جزئیات استقرانشده با جزئیات استقرانشده نداریم، مگر شباهت آنها و شباهت هم معلوم نیست که علت حکم باشد و گره کور استقرای ناقص همین جاست. با این ترتیب در این حالت دیگر نمی‌توان به قیاس متوسل شد؛ بنابراین قیاسی کردن استقرا که *فارابی* برای آن بسیار کوشیده، به نظر درست نمی‌آید. این نکته از اینکه خود او نیز مشکل استقرای ناقص را از این طریق حل‌شدنی نمی‌داند، پیداست؛ اما نقد ما این است که اساساً از همان آغاز، توسل به قیاس برای حل مشکل استقرا نادرست است؛ چون استقرا و قیاس دو طریق کاملاً جدا برای نیل به مجهول و کشف آن‌اند. استقرا سیر از جزئی به کلی است و قیاس سیر از کلی به جزئی؛ بنابراین استقرا هرگز مفید یقین نیست؛ درحالی‌که قیاس یقین‌آور است.

۲. کاربرد استقرا از نظر *فارابی* تنها در جدل و خطابه و فقه بوده و به کاربرد آن در سایر علوم همچون طبیعیات توجهی نداشته است.

۳. *فارابی* استقرا و تجربه را کاملاً از هم جدا می‌کند. استقرا روشی است که با آن نمی‌توان به دانش یقینی رسید؛ درحالی‌که تجربه ما را به دانش یقینی و ضروری می‌رساند. این در حالی است که هر دو از طریق جزئیات وارد می‌شوند. اینکه این تفاوت بزرگ از کجا به وجود آمده، *فارابی* درباره آن سخنی نمی‌گوید.

نتیجه‌گیری

استقرا مسئله‌ای است که *فارابی* دقت فراوانی در آن داشته و با درک مشکلی که در اثبات استقرایی وجود دارد، کوشیده است تا آنجا که ممکن است، آن را حل کند. تلاش او برای حل مسئله استقرا بسیار جالب توجه و ستودنی است. او برای حل مسئله استقرا در اولین گام، استقرای تام را از استقرای ناقص جدا می‌کند و موارد کاربرد آن دو را از یکدیگر متمایز می‌سازد. استقرای تام از آنجا که یقین‌آور است، در برهان به کار می‌رود و استقرای ناقص هرچند در قوه قیاس است، اما در جدل، خطابه و فقه کاربرد دارد.

در مرحله بعد به دنبال توجیه استقرای ناقص با استفاده از قیاس است؛ تلاشی که *ارسطو* آغاز کرد، ولی در تبیین آن توفیق چندانی نداشت. *فارابی* استقرا را در قالب قیاس ریخت؛ ولی هنگامی که در مقام تحلیل آن بر آمد، در یافت که استقرا اگر تام باشد، گزاره کلی حاصل از آن تنها زمانی به کار می‌آید که به عنوان کبرای استدلال به کار گرفته نشود؛ چراکه در این صورت معرفت به دست آمده دوری خواهد بود و استقرای ناقص نیز تنها قادر به تولید معرفت ظنی است؛ از این رو کوشید راهی دیگر پیدا کند که از آن طریق بتوان به معرفتی دقیق دست یافت. کلید او برای رفع این مشکل همچون بسیاری از مسائل فلسفی استفاده از پدیده شباهت است و استدلالی که به کار برده، استدلال به شاهد بر غایب است که در جریان آن، حکم از جزئی مشاهده شده به کلی مشاهده نشده انتقال می‌یابد. آن گونه که *فارابی*، خودش، ادعا کرده، این استدلال را از متکلمان مسلمان آموخته، سعی می‌کند با به‌کاربردن آن، مسئله استقرا را حل کند. او برای بررسی اعتبار این استدلال،

دو روش ترکیب و تحلیل را پیشنهاد می‌کند و می‌کوشد با استفاده از اجرای حکم علت در معلولات، آن را موجه نشان دهد؛ اما باز هم مسئله حل نمی‌شود و ابهام در جای دیگری خود را نشان می‌دهد؛ در اجرای حکم برای وجه شبه یا علت. او برای حل این مسئله فرضیات دیگری پیشنهاد می‌کند: وجود حکم با وجود شیء، رفع حکم با رفع شیء و وجود و رفع توأمان حکم با وجود و رفع شیء. این ملاک‌ها هرچند به حصول اعتماد بیشتر به حکم صادره در باب علت کمک می‌کند- به‌ویژه مورد سوم- اما همچنان یقین، دست‌نیافتنی می‌نماید.

فارابی پس از این تلاش بلیغ مثال‌هایی از علوم و به تعبیر خودش «صنایع» مختلف ذکر می‌کند. گویی با انجام این کار می‌خواهد نشان دهد که استقرا هرچند یقین‌آور نیست، آن‌چنان کاربردی و مورد نیاز است که نمی‌توان به این سادگی‌ها آن را کنار گذاشت و منافع آن، آن‌قدر زیاد است که نمی‌توان به علت یقین‌آور نبودن، از آن چشم پوشید. در آخر به این نتیجه می‌رسد که هرچند استقرا یقین‌آور نیست، آن مقدار معرفتی که از آن حاصل می‌شود، در برخی رشته‌ها کافی است و اگر به دلیل یقین‌آور نبودن آن را کنار بگذاریم، خود را از فواید بسیار آن محروم کرده‌ایم؛ اما برای افزایش اطمینان نتایج حاصله می‌توان ملاک‌های معرفی شده را، مانند ملاک وجود و رفع همزمان- که از بقیه ملاک‌ها دقیق‌تر است- به کار گرفت؛ ولی اینکه آیا تجربه و استقرا ارتباطی با هم دارند یا نه و چگونه است که تجربه ما را به دانش یقینی می‌رساند، اما استقرا چنین قابلیت را ندارد، فارابی درباره آن سخنی نمی‌گوید.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی؛ الشفاء - المنطق؛ راجعه و قدم له الدكتور ابراهيم مذكور، تحقيق سعيد زايد؛ ج ۲، مكتبة آية... العظمى المرعشى النجفى، [بى تا].
۲. —؛ الاشارات و التنبهات؛ تهران: دفتر نشر كتاب، ۱۳۷۷.
۳. —؛ الشفاء - المنطق؛ تصدير و مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور، تحقيق الدكتور ابوالعلا عفيفى؛ ج ۳، قم المقدسة: منشورات المكتبة آية... العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۴ق.
۴. الفارابى، ابونصر محمد؛ المنطقيات للفارابى؛ تحقيق محمدتقى دانش پزوه؛ قم: كتابخانه آية... مرعشى نجفى، ۱۴۰۸ق.
۵. الغزالى ابوحامد؛ معيار العلم فى فن المنطق؛ بيروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۳م.
۶. پوپر، كارل ريموند؛ منطق اكتشاف علمى؛ ترجمه سيدحسين كمالى؛ تهران: علمى و فرهنگى، ۱۳۸۸.
۷. سهورردى، شهاب الدين يحيى؛ مجموعه مصنفات شيخ اشراق؛ ج ۲، تصحيح و مقدمه هانرى كرين؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، ۱۳۸۰.
۸. شهرستانى، محمد بن عبدالكريم؛ نهاية الاقدام فى علم الكلام، ج ۱، قاهره: چاپ ألفرد گيوم، [بى تا].
۹. فارابى، ابونصر محمد بن محمد؛ احصا العلوم؛ ترجمه حسين خديوجم؛ تهران: علمى و فرهنگى، ۱۳۴۸.
۱۰. —؛ المنطق عند الفارابى الجزء الثانى: كتاب القياس، كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين، كتاب التحليل و كتاب الامكنة المغلطة؛ تحقيق د. رفيع العجم، بيروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶.
۱۱. —؛ المنطق عند الفارابى: كتاب البرهان و كتاب شرايط اليقين مع تعليقات ابن باجه على البرهان؛ ماجد فخرى؛ بيروت: دار المشرق، ۱۹۸۷م.

۱۲. _____؛ رسائل فلسفی فارابی: مجموعه دوازده رساله از آثار معلم ثانی؛ ترجمه سعید رحیمیان؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۱۳. _____؛ **فصول منتزعه**؛ ترجمه و شرح حسن ملکشاهی؛ تهران: سروش، ۱۳۸۲.
14. Aristotle; **The Complete Works of Aristotle**; Edited by Jonathan Barnes; Vol.1, Princeton University Press, 1984.
15. Gyeky, Kwame;"Al-Farabi on Analysis and Synthesis", **Aperion: A Journal for Ancient Philosophy and Science**; Vol.6, No.1, 1972, pp.33-38.
16. _____; "Al-Farabi on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians", **Journal of the History of Philosophy**; Vol.27, No.1, 1989, pp.135-143.
17. Janos, Damien; **Method, Structure and Development in Al-Farabi's Cosmology**, Brill, 2012.
18. Janssens, Jules L.; Experience (tajriba) in Classical Arabic Philosophy (al-Farabi- Avicenna), **Quaestio**; pp.45-62, 4 2004.
19. McCasky, John P.; "Regula Socratis: The Rediscovery of Ancient Induction", **Doctoral Dissertation**; Stanford University, USA., 2004.
20. Rescher, Nicholas; **Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics**; Pittsburg University of Pittsburg Press, 1963.