

تجربه حسی

رابطه آن با کلیت و استقراء

دکتر احمد احمدی

مسموم ساختن زهر نمی توان ممانعت کرد از حصول این تصویر، یا صورت ذهنی، هم نمی توان ممانعت بعمل آورد. بر این اساس می توان گفت: اولاً رابطه ذهن و عین - با صرف نظر از پاره‌ای دستکاریها و تصرّفات و مایه‌گذاریهای ذهن - رابطه‌ای است طبیعی، علی - معلولی با همان سنخیت علت و معلول، یعنی تصوّر برخاسته از عقرب‌زدگی را هیچگاه نمی توان از جویدن کیوی به دست آورد و بعکس. به خوبی می توان فهمید که چرا از آتش ضعیف سوزش ضعیف و به دنبال آن تصوّر ضعیف پدید می آید و از آتش قوی سوزش شدید و در پی آن، تصوّر روشن و متمایز حاصل می شود؟ جهت این وضوح و تمایز در انتساب هر اثر به منشأ تأثیر خاص

۱ - در اینجا تذکر و هشدار به این نکته ضروری است که بحث اینجا، بحثی است کاملاً شناخت‌شناسی که تنها به تجربه حسی به عنوان یکی از ابزارهای ارتباط ذهن با اشیاء محسوس تجربی، مربوط است. اما این که آیا نفس مادّی است یا مجرد و یا غیر از این تجربه حسی تجارب دیگری هم دارد - آن چنان عارفان و اولیاء خدا دارند و حق هم هست - به اینجا مربوط نیست و باید در جای دیگری اثبات شود. کسی که از تجربه حسی و یافتن نموده‌های حسی بحث می‌کند بلحاظ منطقی بهیچ روی مجاز نیست که نفس یا ذهن را بجهت داشتن تجربه حسی مادّی بداند و یا داشتن تجارب غیر حسی را از وی نفی کند، زیرا اثبات یا نسبت دادن وصف یا محمولی به موضوعی، وصف یا محمول دیگری را از آن موضوع نفی نمی‌کند، - اثبات شیء نفی ماعده نیست.

۲ - من با صراحت تمام اعلام می‌کنم که برخلاف نظر هیوم و اتباع وی به علیّت و رابطه ضروری عینی و خارجی میان علت و معلول اعتقاد دارم و بر این باورم که با کمترین خدشه در اصل علیّت شناخت هم دچار تزلزل خواهد شد و به شکاکیت مطلق می‌انجامد. رک مقاله اینجانب با عنوان «نقدی بر نظریه هیوم در باب علیّت»، چاپ شده در کتاب آیت حسن، مجموعه مقالات نکوداشت آیه‌الله حسن‌زاده آملی.

همچنین معتقدم که نفس در مرحله احساس هم تأثیر مؤثر را در اندام حسی خویش می‌یابد. رک مقاله اینجانب با عنوان «اتحاد عالم و معلوم و رابطه آن با علیّت» در کتاب شریعه خرد - نکوداشت مرحوم استاد جعفری رضوان‌الله علیه.

تجربه حسی چیست؟!

حدود چهارده سال پیش نخستین بار بود که میوه کیوی را دیدم، پرزهایش را لمس کردم و سپس آن را پوست کندم و خوردم. نزدیک پنجاه سال پیش - ۱۵ سالگی من - هم عقربی دستم را نیش زد، درد آن چنان سریع و شدید احساس شد که بیدرنگ و در جا یگه خوردم، عقرب را از دستم جدا کردم و کشتم و بیش از یک ساعت از شدت درد به خود می‌پیچیدم.

این قبیل نمونه‌های ملموس و تجربی، که برای نخستین بار در زندگی هر کسی اتفاق می‌افتد فراوان است و هر فردی به شمار داده‌های حسی خویش از آنها دارد، چراکه هر صورت محسوس تجربی از دیدنیها، شنیدنیها، بسودنیها، بوئیدنیها و چشیدنیها برای هر کسی آغازی داشته و نخستین تجربه وی بوده است.

بدیهی است که در هر تجربه باید بین اندام حسی و عین محسوس خارجی رابطه مخصوص - و به اصطلاح قدما وضع و محاذات خاصی - برقرار باشد وگرنه تجربه صورت نخواهد گرفت. در همان دو مثال کیوی و عقرب، اگر کیوی را پوست نکنند در دهان می‌گذاشتم طبعاً پرزهای آن زبانم را آزار می‌داد و مزه مطبوع نداشت، پس کیوی پوست کنده است که وقتی با پوسته کام و زبان تماس می‌یابد فعل و انفعال مخصوص انجام می‌گیرد و مزه دلنشین احساس می‌شود و سپس تصویری از آن، در ذهن می‌ماند. همچنین در مورد عقرب، اگر به دست نجسبیده بود و یا نیش نداشت یا نیش را فشار نمی‌داد یا بجای دست به ناخن یا به گفش می‌خورد، حادثه عقرب‌گزیدگی و درد و ... رخ نمی‌داد و تصویری از آن بعد از پنجاه سال باقی نمی‌ماند، اما به محض اینکه رابطه مخصوص - همانند هر رابطه طبیعی دیگری میان دو شیء طبیعی - برقرار شد ضرورتاً و قهراً تأثیر و تأثیری پدید می‌آید^۱ و از آن پس، تصوّر یا صورتی در ذهن حاصل می‌شود و همان طور که از سوزاندن آتش و

خودش، این است که ما واقعاً از راه اندامهای حسی با خود شیء محسوس متصل می‌شویم و تأثیر آن را بحکم اتحاد عالم و معلوم در منشأ تأثیر و قائم به آن^۳، در اندامهای حسی خویش می‌یابیم. این تأثیر و تأثر و این سنخیت و پیوستگی و وابستگی اثر (صورت ذهنی) به منشأ تأثیر (عین خارجی) واقعیتی است عینی با پیوندی استوار که مانند همه فعل و انفعالات و روابط اشیاء طبیعی بهیچ روی رخنه بردار نیست.

ثانیاً صورتی که در ذهن پدید آمده، واقعاً حالت یا کیفیتی برای ذهن پدید آورده که پیش از آن، در ذهن نبوده است، و خود همین صورتهای ذهنی پیش از آن که حکم یا تصدیقی در مورد آنها بعمل بیاید، واقعاً از چیزی حکایت می‌کنند و به اصطلاح «بیرون نمایی» دارند.

ثالثاً اگر آدمی تنهای تنها زندگی می‌کرد و نیازی به

می‌جویند و اگر نه مطبوع بود و نه نامطبوع - مانند سنگها، بوته‌ها، درختها، جانوران و محسوسات فراوان دیگر که قهراً در معرض حواس ما قرار می‌گیرند - باز هم صورتهای آنها در ذهن ما می‌ماند ولی نسبت به آنها بی‌تفاوتیم تا وقتی دوباره به ما بازاء همین صورتهای برخورد کنیم و تصویر دیگری بر روی تصویر پیشین بیفتند و آن را اگر کمرنگ شده باشد، به حال اول بازگرداند.

در واقع هر تجربه نخستینی اثر و تصور خاصی را پدید می‌آید که همواره از ما بازاء خودش حکایت خواهد کرد و در تکرار هر تجربه‌ای هم - خواه تصور امر مطبوع پدید آید خواه نامطبوع و خواه تصور هیچکدام - آنچه در بار دوم یا بارهای بعد اتفاق می‌افتد، اگر همه شرائط و علل و اسباب از هر جهت همانند همان شرائط و علل و اسباب نخستین باشد بحکم اصل «هوهویت یا اینهمانی» درست مشابهمان چیزی است که بار اول اتفاق افتاده است.

و اگر اوضاع و احوال و علل و اسباب دگرگونه شود و یا به اصطلاح وضع و محاذات شیء خارجی و اندامهای حسی عوض شود و از نیمرخ یا از برش دیگری از همان شیء، صورت برداری شود، تجربه تازه‌ای است غیر از تجربه پیشین که وقتی با آن در کنار هم قرار گیرند، همان شیء را از دو زاویه یا از دو برش نشان می‌دهند و از

این حیث، و بلحاظ بهم پیوستن و نشان دادن متعلق تجربه از دو برش، مجموع دو تجربه از تک تک آنها کاملتر است، نه این که تجربه اول - از آن حیث که خود، یک تجربه است - کامل شده باشد. همچنین اگر تجربه سوم با همان علل و اسباب و شرایط اولی یا دومی انجام گیرد تصویری بیش از آنها نمی‌دهد و اگر با علل و اسباب و شرایط دیگری انجام شود تصویر یا تصور تازه‌ای از رویه، لایه، نیمرخ یا برش دیگر همان شیء قبلی به ما می‌دهد که مجموع این سه تجربه به عنوان مجموع - نه بلحاظ تک آنها - و از آن جهت که شیء را از سه برش نشان

رفتن به سراغ تجربه جدید مبتنی بر این فرض است که ابژه‌ای را که می‌خواهیم تجربه کنیم همان شرائط و علل و اسباب پیشین را دارد و طبقاً همان اثر پیشین را در ما بر جای خواهد نهاد (و این هم قبول «تأثیر» است و هم «سنخیت»)

ایجاد ارتباط با دیگران نمی‌داشت، با همان تصورات تنها، معیشت خود را تأمین می‌کرد، همچنان که حیوانات - اگر بگوئیم تصدیق و حکم ندارند - با همان تصورات نیازهای زندگی خود را برطرف می‌کنند و به دیگر سخن: هم انسان و هم حیوان با کسب هر تصور، علم تصویری تازه‌ای^۴ بدست می‌آورد که بدون مرتبط ساختن آن به سایر تصورها آثار ویژه‌ای دارد و موجود مدرک با یافتن تصور و آثار آن، در برابر آنها واکنش متناسب نشان می‌دهد. حیوانات - مخصوصاً رده‌های بالا از قبیل اسب و سگ و فیل - وقتی غذای مطبوعی در جایی یافتند از آن پس حتی مکان آن را هم می‌شناسند یعنی تصویری از آن دارند و در همان مکان به دنبال آن می‌روند. آدمیان - حتی کم‌هوشترین آنها - هم همین طورند، یعنی همین که نخستین بار چیزی را تجربه کردند و تصویر یا تصویری از آن به دست آوردند، اگر دلنشین یا مورد نیازشان بود بار دیگر به سراغ آن - یعنی به سراغ ما بازاء تصویری که در ذهن دارند - می‌روند و اگر آن را زیاتبار یافتند حتی از مکانی هم که ما بازاء این تصور را در آن یافته‌اند دوری

۳ - این نکته بسیار مهمی است که ما نمود، فنومن - و به تعبیر فلاسفه اسلامی محسوس بالذات - را در نومن و در محلّ اخذ محسوس بالذات و قائم به آنها می‌یابیم نه جدا از آنها. بنابراین، ایرادی که برکانت در باب ناشناخته بودن نومن، و بر فلاسفه اسلامی در باب مجهول ماندن محسوس بالمعرض، وارد کرده‌اند بر این نظر وارد نخواهد بود. رک همان مقاله اتحاد عالم و معلوم...

۴ - از این رو گفته‌اند - و درست هم گفته‌اند - که العلم إن كان اذعاناً للنسبة فتصدیق وإلا فتصور، یعنی علم مقسم تصور و تصدیق هر دو است و بنابراین، تصور هم علم و شناخت است.

می‌دهد، از دو تای اولی کاملتر است، و همچنین است تجربه چهارم، پنجم و ... هر کدام از این تجربه‌های تازه را هم که برش و رویه تازه‌ای را نشان می‌دهند می‌توان تک تک و یا با بقیه، لحاظ کرد و گفت با فرض تحقق علل و اسباب ما بازاء هر کدام و یا ما بازاء مجموع آنها به عنوان یک مجموعه و مرکب تا بینهایت، تحقق پذیر است.

اکنون با تعمق و تأمل در بیان مذکور باید دید حجیت و اعتبار تجربه در چیست؟ آیا مراد از تجربه همان نخستین ارتباط اندامهای حسی ما با اشیاء ملموس و محسوس خارجی است یا مراد تکرار همان است و یا تکرار عمل تجربه در شرائط دیگر و با علل و اسباب دیگر؟ اگر مقصود شق اول باشد ظاهراً هیچکس منکر این نباشد که بهرحال تصورات ما از یک جایی آغاز می‌شوند و نخستین تصور ما، همانند همه امور عینی طبیعی، مولود تأثیر علل و اسباب ویژه‌ای است و میان این تصویر یا تصور و آن علل و اسباب رابطه ضروری و سنخیت برقرار است - شوری از ابژه‌ای است که بعدها نمکش می‌نامیم و شیرینی از عینی است که ممکن است بعدها آن را عسل یا شکر بنامیم و ... - و اگر در این رابطه ضروری و این سنخیت کمترین تردیدی روا داریم پرداختن به تجربه بعدی و بعدی یکسره بیهوده است، زیرا رفتن به سراغ تجربه جدید مبتنی بر این فرض است که ابژه‌ای را که می‌خواهیم تجربه کنیم همان شرائط و علل و اسباب پیشین را دارد و طبعاً همان اثر پیشین را در ما بر جای خواهد نهاد (و این هم قبول «تأثیر» است و هم «سنخیت») و الا اگر با فرض وحدت شرائط، در اصل تأثیر و یا در سنخیت میان اثر و مؤثر تردید داشته باشیم، پرداختن به تجربه برای حصول اطمینان یا یقین، کاری بی‌بنیاد و بیهوده است، چرا که اولاً متضمن تناقض است، ثانیاً ممکن است اصلاً اثری پدید نیاید، ثالثاً به فرض هم اثری پدید آید همان اثری نباشد که از تجربه انتظار داریم.

بنابراین باید بپذیریم که در همان تجربه نخستین و در همان اولین ارتباط میان اندام حسی و عین خارجی بحکم ضرورت تأثیر و تأثر یا علی-معلولی، ضرورتاً تصویر، یا تصویری تنها از همان رویه یا برش و لایه‌ای که با اندام حسی مرتبط و متصل بوده به دست آمده است و اگر این تصویر بهمان حال مانده و محو یا کمرنگ نشده باشد هر قدر هم تجربه تکرار شود؛ بشرط وحدت شرائط چیز تازه‌ای به دست نخواهد آمد.

آری اگر تصویر، کمرنگ شده باشد تجربه جدید با همان وحدت شرائط، آن را فقط به حال اول باز می‌گرداند و اگر شرائط دگرگون شده باشد و مثلاً تصویر یا صورت از

لایه و رویه و برش جدید شیء خارجی گرفته شود، تجربه تازه‌ای خواهد بود که با تجربه پیشین رویهم رفته، آن شیء را بهتر - یعنی از دو حیث - نشان خواهند داد. پس تکرار تجربه به معنی واقعی کلمه، - یعنی تکرار عین یا مشابه همان تجربه اول- واقعاً از بسط و تولید معرفت تازه، سترون است.

تا اینجا به دست آمد که خود تصور تجربی - بما هو تصور - بدون حکم و تصدیق، واقعاً نوعی شناخت بلکه بن و بنیاد و اُس و اساس هر گونه شناخت بعدی است و سر آن سخن معروف که: «مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ عِلْمًا» در همین جا است زیرا کسی که شامه ندارد از تصورات بویا و کسی لامسه ندارد از تصورات ناشی از ملموسات از قبیل زبری، نرمی، صافی و سفتی و هر کس چشم یا گوش یا ذائقه نداشته باشد از تصوراتی که از طریق اینها به دست می‌آید محروم و به همان اندازه هم از شناختهای مبتنی بر این تصورات، بی بهره است.

اصل اینهمانی و کلی سازی

تصورات یاد شده هر کدام در همان تجربه نخستین، «بسیط و تک بعدی است» یعنی یک جا، بدون جدائی، انفصال و انفکاک خصوصیتی از خصوصیت دیگر دست می‌آید و چنانکه گفتیم خود، معرفتی است فردی که نیاز معیشت حیوان و انسان را برآورده می‌سازد اما از این به بعد، انسان دست کم در مرحله‌ای از رشد ذهنی خویش - که درست و دقیق معلوم نیست و ظاهراً از فردی تا فرد دیگر بر حسب شدت و ضعف هوش طبیعی و شرائط خانوادگی و اجتماعی متفاوت است - به بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین اصل عقلی، فلسفی، علمی و منطقی، یعنی «اصل هویت یا اینهمانی» (identity) می‌پردازد.

این ذهن رشد یافته وقتی نخستین بار، تنها یک مصداق عینی مشخص را می‌یابد می‌گوید: هرگاه همه شرائط و علل و اسبابی که این فرد یا این شیء را پدید آورده است بی‌کم و کاست تحقق یابند چنین فردی یا چنین شیئی تحقق می‌یابد و برای این «هرگاه» نمی‌تواند حد و مرزی تعیین کنند یعنی بصورت نامتعیین (indefinitely) برای آن، تکرار فرض می‌کند. البته این عدم تعین با عدم تناهی هم می‌سازد زیرا وقتی می‌گوئیم هرگاه الف پس ب، ممکن است الف بینهایت بار تکرار شود و ممکن است فقط چند بار و یا بسیار فراوان تکرار شود اما به بینهایت نرسد - هر چند تحقق بینهایت اشیاء یا حوادث در عالم محال یا مجهول است و «بینهایت»، فقط یک مفهوم مبهم ذهنی است که حتی خود ذهن هم از گنه و حقیقت آن آگاه نیست - و این است معنی درست و

دقیق آن گفته که: «الکلی ما لایمتنع فرض صدقه علی کثیرین» چرا که «فرض صدق» تنها در صورتی معنا دارد که یک فرد یا یک مجموعه متعین خاص را - هرچند محسوس و ملموس و تجربی - در نظر بگیریم و بگوییم هرگاه همه علل و اسباب و شرائط تحقق این فرد، یا این مجموعه تحقق یابد به هر تعداد بار تحقق علل و شرائط، مشابه همین‌ها تحقق خواهد یافت و معنی این اصل که «حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد» هم همین است. راستی آیا کلیت یا کلی غیر از این است؟ «فرض» و «فرض صدق بر کثیرین» معنایی غیر از این دارد؟ آیا مفهوم - آن طور که کانت گمان می‌کند - باید همواره پیش از تجربه باشد تا بتواند کلی محسوب شود؟ اگر کلی با فرض و بالحاظ و اعتبار ذهن کلی می‌شود پیش از تجربه (a priori) و بعد از تجربه (a posteriori) آن یکسان است، زیرا این ذهن است که می‌گوید: این مفهوم یا ماهیتی که من از این فرد خاص یا مجموعه خاص دارم - خواه مابازاء آن محسوس و ملموس و تجربی باشد و خواه غیر تجربی مانند مابازاء مفاهیم ریاضی هرگاه یعنی به فرض این که علل و اسباب و شرائط آن مابازاء حتی تا بینهایت تحقق یابد، آن هم تا بینهایت تحقق خواهد یافت، در این فرض و لحاظ و اعتبار فرقی میان مابازاء پیش از تجربه و بعد از تجربه نخواهد بود.

بنابراین، این گفته کانت که: «تجربه به ما می‌آموزد که چیزی چنین و چنان است اما نمی‌آموزد که به گونه‌ای دیگر نمی‌تواند باشد، زیرا اگر قضیه‌ای داشته باشیم که وقتی ادراک می‌شود ضروری ادراک می‌شود قضیه‌ای پیش از تجربه خواهد بود... بعلاوه، تجربه فقط به احکام خود کلیت مفروض و نسبی می‌دهد نه کلیت حقیقی و دقیق^۵» ناصواب است، زیرا کلیتی که براساس تعریف یاد شده و با آن شیوه از تجربه به دست آمده، کلیتی حقیقی و دقیق است و تلاشی هم که خود کانت بعمل آورده سرانجام حاصلی بهتر از این نداشته است.

البته باید به این نکته بسیار مهم و بنیادین توجه داشت چنانکه گفتیم ذهن، کلی را پس از یافتن یک فرد و تحصیل مفهوم و ماهیت آن با فرض و اعتبار مزبور می‌سازد، اما این که ما بازاء مفروض این مفهوم در خارج تحقق خواهد یافت یا نه، تنها از راه علم به علل و اسباب و یا از طریق استدلال قطعی و یا از راه تجربه مصادیق معلوم خواهد شد، یعنی پس از آن که در حوزه حس و تجربه مصداق یا مصادیقی یافتیم که با نخستین مورد تجربه شده‌ای که فرض کلیت برایش کرده‌ایم انطباق دارد قهراً در می‌یابیم و یا حکم می‌کنیم که این فرد - دست کم

از لحاظ ظواهر - همانند آن اولی است، اگر چه در ورای ظواهر با آن متفاوت باشد. مثلاً وقتی در تجربه اول سببی را شیرین یافتیم، سپس با تحقق علل و اسبابی مشابه همان علل و اسباب پیدایش سبب اول، سببی با همان شیرینی یافتیم، بلحاظ حکم عقل چون علل و اسباب پیدایش دو سبب مشابه است باید دومی از هر جهت، هم در ظاهر و هم در باطن مشابه اولی باشد، و همه آثار، نمودها و از جمله شیرینی آنها، با بقیه اجزاء و تکیه‌گاه‌های این نمودها - خواه جوهر و خواه عرض - با پیوند استوار علی - معلولی با هم مرتبط باشند. اما بلحاظ ادراک حسی، که در آن، تنها نمودهای حسی - از جمله شیرینی - دریافت می‌شود و حس به ورای نمودها راه ندارد، می‌توان فقط از این دیدگاه حسی گفت که نمود شیرینی در هر دو سبب یکی است اگر چه ورای ظاهر آنها با هم متفاوت باشد. (اینجا، جای یک بحث گسترده و مستوفایی است که رابطه اعراض، آثار، نمودها یا ظواهر با تکیه‌گاه آنها - اعم از جوهر یا عرض - چگونه رابطه‌ای است؟ ذاتی است یا عرضی؟ آیا بین آنها سنخیت هست یا نه و اگر هست چگونه قابل اثبات است؟ و...)

* * *

براساس آنچه تاکنون در مورد مفهوم کلی و چگونگی پیدایش و شکل‌گیری آن گفته شد مانند حکیمان والامقام خودمان نمی‌توان گفت که «حس در پیدایش مفاهیم کلی فقط زمینه ساز است و نفس یا ذهن است که آنها را می‌سازد»، زیرا این پرسش مطرح می‌شود که میان این زمینه‌سازی و آن عمل کلی سازی ذهن چه رابطه‌ای وجود دارد؟ چه می‌شود که وقتی اندامهای حسی از آتش شدید متأثر می‌شوند نفس، مفهوم آتش شدید می‌سازد و وقتی از گرمای بسیار خفیف متفعل می‌شوند نفس، مفهوم آتش خفیف ایجاد می‌کند؟ چرا وقتی ذائقه از عسل متأثر می‌شود ذهن، مفهوم شیرینی دلنشین می‌سازد و وقتی همان ذائقه از آب انگور میخوش متفعل می‌شود ذهن، مفهوم شیرینی آمیخته به ترشی می‌سازد؟

چرا وقتی حسن را می‌بیند مفهوم حسن را و وقتی محمود را می‌بیند تصور یا مفهوم محمود را می‌سازد؟ خلاصه این شکاف نهفته اما عمیق میان زمینه‌سازی حواس و مفهوم سازی ذهن - آنهاست ساختن مفهومی درست، هماهنگ، متناسب، همسنگ، همانند، و بنابر حکمت متعالیه عین همان چیزی که در حواس پدید آمده است - چگونه پر می‌شود؟ و وحدت ساختار شناسائی از

تعریف رایج از کلی

اما بیان دیگری که همواره از کلی به دست داده‌اند این است که: ذهن، نخست یک تصوّر فردی شخصی مانند تصوّر محمود را بدست می‌آورد، سپس صورت دیگری مانند صورت حمید را می‌گیرد، و این دو صورت را با هم می‌سنجد، خصوصیات فردی هر کدام را حذف می‌کند و جوه مشترک آنها را نگه می‌دارد. به این کار، تقشیر، تجرید یا انتزاع می‌گویند. پیدا است که صورت تقشیر شده، مانند روی سکه‌ای است که اندکی صاف و هموار و محو و کمرنگ شده و درست نمی‌تواند ماهیت سکه را نشان دهد. حال اگر بر محمود و حمید، احمد را هم بیفزاییم و همان عمل تجرید و تقشیر را انجام دهیم صورت مشترک میان سه نفر در همان حال که بر هر سه نفر کمابیش قابل انطباق است، حکایتگریش از هر کدام آنها مات‌تر و کمرنگ‌تر می‌شود و اگر شمار افراد همچنان بیفزاید تا مثلاً به صد نفر برسد بهمان اندازه از میزان دقت حکایت و دلالت، کاسته می‌شود.

اما بهرحال کارمایه این تقشیر و تجرید و دستکاری ذهن همان چیزی است که از دو، سه، ... و صد نفر به دست آمده و هرگز نمی‌تواند بر بیش از آنها دلالت کند، وگرنه فرع زائد بر اصل خواهد شد، بنابراین اگر بگوییم «کلی» - یعنی همین صورت دستکاری و تجرید شده - بر صدو یک نفر دلالت می‌کند، هیچ مبنائی نخواهد داشت، چه رسد به این که بگوییم بر بینهایت دلالت دارد. مگر این که بگوییم ذهن، همین که صورتی را تجرید کرد با یک توجه و الثفات دیگر، با استفاده از همان اصل «هوهویت» حکم می‌کند که این صورت تجرید شده در صورت تحقق علل و اسباب ما بازاء هایش، می‌تواند تا بینهایت ما بازاء داشته باشد. اما این فرض، خروج از موضوع بحث است، زیرا فرض این است که با خود همین عمل تقشیر و تجرید، «کلی» به دست بیاید نه با استفاده از الثفات جدید و از اصل «هوهویت»، چرا که در اینصورت نیازی به تجرید نیست بلکه - همان طور که به تفصیل گفته شد - هر فرد واحد شخصی مانند محمود را هم می‌توان با گنجانیدن در اصل «هوهویت»، کلی کرد.

خلاصه، اگر مراد از کلی، مفهومی است که تنها با

آغاز انفعال و اثرپذیری حواس تا تکوّن مفهومی که دنباله همان انفعال و اثرپذیری - و به یک معنی همان - است با فرض زمینه‌ساز شمردن کار حواس چگونه قابل اثبات است؟ آیا این همانند نوعی چشم بندی و جادو نیست که در حواس فقط یک رشته فعل و انفعال انجام گیرد و نفس یا ذهن هم بدون ارتباط طبیعی و اتحاد ساختاری با آن فعل و انفعال، پیش خود و از خود، مفهومی بسازد؟ و گزافی و تحکمی بگوییم این مفهوم با آن فعل و انفعال مرتبط و متحد است؟ آیا با این دیدگاه، «بیرون نمایی» و «کاشفیت علم» را مخدوش نکرده‌ایم؟ آیا پیوند ساختاری شناخت را از هم نگسسته‌ایم؟

پس، اگر بگوییم میان آن زمینه سازی حواس و این مفهوم سازی ذهن، رابطه طبیعی و ساختاری برقرار است باید بپذیریم که این مفهوم مولود و محصول همان فعل و انفعال است و هرکاری هم که ذهن انجام دهد بر روی همان اثر فعل و انفعال انجام می‌دهد و در نتیجه رخنه و شکاف یادشده هم پدید نمی‌آید و بیرون نمائی و کاشفیت که صفت ذاتی علم است آسیب نخواهد دید.

**خود تصوّر
تجربی - بما هو تصوّر
- بدون حکم و
تصدیق، واقعاً نوعی
شناخت بلکه بن و
بنیاد و اُس و اساس
هر گونه شناخت
بعدی است.**

گمان می‌کنم بحثهای طولانی و دراز دامنی هم که همواره میان «تسمیه‌گرایان» و «مفهوم‌گرایان» و «واقع‌گرایان» با شدت و حدت مطرح بوده و راه بجایی نبرده است مولود همین دور شدن از تعریف درست کلی بوده و با بیان پیشنهادی ما شاید نزاع فیصله یابد، زیرا هیچکدام آنها واقعاً معنی محصل و مشکل‌زدایی ندارد.

سخن کانت هم که کلی و جزئی و شخصی را صورت ذهن می‌گیرد و به یاری شاکیله و زمان، با آن همه پیچیدگی، در صدد تبیین و توجیه «کلی» بر می‌آید پذیرفتنی نیست، زیرا به نظر وی - همان طور که در آغاز نقل شد - اساساً «کلی» از «تجربه» به دست نمی‌آید و اساس این مقاله، در نقض و نفی این گفته است.

شاید با بیانی که از کلی به عمل آوردیم - اگر رسا باشد - بتوان بسیاری از آراء دیگر را در این باب بررسی و نقّادی کرد.

تجربید و تقشیر به دست آمده فقط و فقط بر همان تعدادی قابل اطلاق است که تجربید و تقشیر شده‌اند و آن تعداد ممکن است دو، سه، ده، صد، هزار و بیشتر باشند و پیداست که چنین مفهومی همواره با یافتن فرد جدید فریه‌تر خواهد شد و هیچ کرانه و پایانه‌ای نخواهد داشت بلکه حتی از هر فردی به فرد دیگر هم متفاوت خواهد بود زیرا ممکن است یک نفر فقط سه فرد از یک نوع را دیده و با تجربید آنها مفهومی کلی ساخته باشد و دیگری هفت فرد از همان نوع و یکی دیگر پنجاه و پنج فرد و

اما اگر مراد از کلی، مفهومی است که ذهن، علاوه بر تجربید، التفات ویژه دیگری هم به آن می‌کند و می‌گوید: این مفهوم، بحکم اصل «هوهویت»، با فراهم شدن شرایط و اسباب، تابینهایت فرد از مدلول و مابازاء آن، ممکن است. در اینصورت نیازی به زحمت تجربید و تقشیر نیست، بلکه بدون آنها هم می‌توان هر فردی را مضمول همان اصل «هوهویت» قرارداد. البته تجربید هم در هر

ب: ملاک صدق

ملاک صدق در حس و تجربه، در همان قدم اول ارتباط اندام حسی با عین خارجی است که بصورت طبیعی برقرار می‌شود و خطا بردار نیست و اگر بهمان صورتی که برقرار شده اثرش در ذهن حفظ و سپس به هنگام تلاش برای بدست آوردن صدق و صحت آن، درست ردیابی شود، تازه به همان گام اول و همان نخستین ارتباط تجربی خواهیم رسید، حال اگر تجربه دومی انجام گیرد و شرایط همان شرایط پیشین باشد و دقت تام و تمام هم بعمل آید مشابه همان تجربه اولی بدست می‌آید و اگر شرایط دگرگون شده باشد باید به یاری شواهد و قرائن و استدلال دریابیم که صورت ذهنی موجود برخاسته از تجربه، همان است که در تجربه نخستین بدست آمده است.

البته مشکل ذهن به لحاظ روانشناسی در این است که تصویر همان رویه، لایه و برشی را که در حین ارتباط تجربی بدست می‌آورد، بهمان صورت حفظ نمی‌کند و یا

استقراء؛ جستجو جهت یافتن مصداقی است درست همانند فردی که در نخستین تجربه بدست آمده و مفهوم آن بر اساس اصل «هوهویت» کلیت یافته است.

عملاً نمی‌تواند حفظ کند و به فراتر از آن می‌رود و مثلاً یک رویه از جسم را که یافته به رویه یا رویه‌های دیگری که نیافته است سرایت می‌دهد، اما این مشکل نباید سبب شود که از اصل ملاک اعتبار و درستی تجربه در حد یادشده دست برداریم.

ج: استقراء

برخلاف تعریف متداول استقراء که گفته‌اند: «الاستقراء تصفح الجزئیات لإثبات حکم کلی» (استقراء جستجوی جزئی‌ها است برای اثبات حکم کلی) براساس آنچه گفته شد استقراء هیچ‌گاه حکم کلی ثابت نمی‌کند، زیرا اگر فرد تازه‌ای که می‌یابیم از هر جهت و بتمام معنی مشابه همان فردی است که مبدء و مبنا و آغاز تجربه قرار گرفته است، که معرفت جدیدی نخواهد داد و اگر در آثار با آن متفاوت است، از تصفح و جستجوی خویش نتیجه‌ای نگرفته و حکم یا قانون کلی بدست نیآورده‌ایم.

آری، مطلب به این صورت است که وقتی مثلاً خاصیت سقوط جسمی را در نقطه‌ای از زمین تجربه کردیم و براساس همان اصل «هوهویت» گفتیم که هر جا همه علل و اسباب پیدایش این حادثه، بدون کاهش

مرتبه‌ای که انجام گیرد، - خواه بر سر افراد اندک و خواه بر روی افراد بسیار فراوان، - می‌توان همان صورت تجربید شده را در نظر گرفت و گفت افرادی که این صورت از آنها به دست آمده، به هر تعداد که باشند، اگر علل و اسباب تحقق آنها فراهم شود، همانها تحقق خواهند یافت، و درباره غیر آنها نمی‌توان حکم کرد.

نتایج

تقریر و بیانی که از ماهیت تجربه و چگونگی پیدایش مفهوم تجربی و ساخته شدن کلی عرضه شد، اگر کافی باشد چهره بسیاری از مسائل را دگرگون می‌کند از جمله اینک:

الف: اعتبار ذاتی

نخستین مورد تجربه، خود، اعتبار ذاتی، طبیعی، وجودی و علی-معلولی خواهد داشت و همان است که سنگ بنا و کارمایه معرفت تجربی است؛ نخستین برخورد حسی با عین خارجی + استفاده از اصل هوهویت = معرفت تجربی.

افزایش تحقق یابد چنین حادثه‌ای پدید می‌آید، سپس در نقطه دیگری همان تجربه را انجام دادیم و درست مشابه همان حادثه را یافتیم می‌فهمیم که فاصله مکانی این دو حادثه و نیز فاصله زمانی آنها در حدوث آنها تأثیر نداشته است و می‌توانیم این را یک نوع مصداق یابی برای آن تجربه شخصی تعمیم یافته نخستین بدانیم و بگوییم هرگاه همه شرایط فراهم شود مصداق دیگری برای آن مفهوم در این فاصله مکانی و زمانی می‌توان یافت و این خود کشف بسزگی است که در یابیم هر دو نقطه مکانی مشابه هم هستند و یک جسم در هر دوی آنها آثار مشابهی دارد.

حال اگر تجربه دوم را با همان جسم در فاصله سیصد هزار کیلومتری زمین انجام دادیم و حادثه سقوط را متفاوت یافتیم یعنی دیدیم که جسم بجای سقوط به سمت زمین بسوی ماه می‌رود، طبعاً حکم می‌کنیم که مصداق مفهوم حاصل از تجربه نخستین را در اینجا نیافتیم. پیدا است که علل و اسباب - و از جمله مکان

است که با یافتن نمونه‌ها و مصداق‌هایی - هر چند فراوان - اثبات شود؟ آیا پیشاپیش قانونی فرض شده و حالا می‌خواهیم با جستجو، مصداق برایش بیابیم و اثباتش کنیم یا پس از تجربه اولین مورد، قانونی از آن بدست می‌آوریم و سپس سراغ موارد و نمونه‌های مشابه می‌رویم؟
شقّ اول نامعقول است، زیرا چه تعداد فرد و مصداق باید پیدا کرد تا آن قانون مفروض اثبات شود؟ همان طور که گفته‌اند استقراء تام یعنی یافتن همه افراد ما بازاء یک مفهوم کلی - که نامتعیّن و یا نامتناهی است - نامعقول و محال است و استقراء ناقص هم چیزی را اثبات نمی‌کند. بعلاوه مستلزم این است که اثبات همان حکم یا قانون مبهم و تعریف نشده، از نخستین تجربه آغاز شود و با تکرار تدریجی آن، فریه و فریه‌تر شود اما هیچگاه به اثبات یقینی نرسد.

شقّ دوم هم اگر به همان صورتی باشد که ما ترسیم کردیم درست است و اگر غیر از آن باشد باید تبیین شود. براساس آنچه گذشت تعریف استقراء از بیخ و بن

ایراد اساسی در ادعای دیگر پوپر این است که ابطال پذیری و ردّ یک دستگاه علمی را ملاک علمی (علمی - تجربی) بودن آن می‌دانند.

دگرگون می‌شود و به اینصورت در می‌آید: «استقراء؛ جستجو جهت یافتن مصداقی است درست همانند فردی که در نخستین تجربه بدست آمده و مفهوم آن براساس اصل «هویت» کلیت یافته است...

در واقع بجای این که بخواهیم مانند قدماء حجیّت استقراء را با یک قیاس خفی اثبات کنیم، قیاسی به اینصورت خواهیم داشت: در اولین تجربه فلان حادثه

۶ - حقیقت آن است که چون عالم - بخصوص براساس حرکت جوهری - عالم سیالی است، نه در عرض و نه در طول میان حوادث نمی‌توان مرزبندی دقیق به عمل آورد و آن ماهیات ثابت مشایی یا فرمولبندی‌های فیزیک و شیمی و سایر علوم جدید تنها در حوزه ذهن کاربرد دقیق دارند وگرنه در بیرون از ذهن مراعات چنین دقتی عملاً مقدور نیست. درست است که در ذهن رنگ سیاه و سفید و سبز و سرخ و زرد و بنفش و آبی، کاملاً متمایز از یکدیگر داریم اما در بیرون ذهن یک طیف بهم پیوسته‌ای است و خود رنگ سفید مرکب از چندین رنگ است و میان هر رنگی تا رنگ دیگر سایه - رنگهای فراوان وجود دارد و در واقع از این واقعیت بهم پیوسته فقط بخشهایی در آستانه احساس ما قرار می‌گیرند و بستر و زمینه مشترک این بخشها و بخشهای ادراک نشده دیگر به ادراک ما در نمی‌آیند.

فیزیکی - در پیدایش این دو حادثه مؤثر بوده است و از این پس در هر تجربه‌ای باید آنها را در نظر داشت و این هم خود کشف بسیار بزرگی است. حال خود همین تجربه دوم را می‌توان با همان شیوه بصورت قانون عام درآورد و گفت: همین جسم خاص هرگاه در فاصله سیصد هزار کیلومتری زمین قرار گیرد و همه شرایط و اسباب کاملاً مشابه باشد، به سمت ماه جذب خواهد شد و ...

اگر این تقریر گویا و رسا باشد، تعریف یاد شده از استقراء واقعاً تعریفی است بی‌بن و بنیاد.

راستی در عالمی که بلحاظ مکانی بسیاری از نقاط آن بانقاط دیگر متفاوت است، آثار یک جسم در قطب با استواء، در کنار دریا با قلّه کوه و با ده هزار کیلومتری و صد هزار کیلومتری و یک میلیون کیلومتری زمین کاملاً تفاوت دارد و گاه پاره‌ای از اشیاء مانند گلها و گیاهان و جانوران از پاسی از زمان تا پاس دیگر دگرگونی می‌یابند، از یک قریه به قریه دیگر رفتن (استقراء) و یا از نقطه‌ای به نقطه دیگر و یا از یک گل و گیاه و جانور به گل و گیاه و جانوری از همانگونه پرداختن چه مشکلی را می‌گشاید؟ و کدام قانون یا حکم کلی را اثبات می‌کند؟ آن حکم یا قانون کلی کدام

فردی خاص - مثلاً سقوط این جسم در این شرایط خاص - روی داده است و هرگاه همه علل و اسباب فراهم شود چنین سقوطی روی خواهد داد. اما در استقراء یا تجربه دوم چنین سقوطی (=مصدافی) یافته‌ایم پس آن شرایط تحقق یافته است و این دو مورد یک حکم دارند.

وقتی هم تعریف عوض شد دیگر نیاز به توجیه معروف بوسیله قضیه «الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً» نخواهد بود تا ایرادهای کذائی بر آن وارد شود و یا مانند شهید صدر رضوان‌الله علیه به آن راه دور و دراز و سنگلاخ و پر نشیب و فراز نیاز داشته باشیم و سرانجام هم نتوانیم یقین زایی استقراء را ثابت کنیم و ناگزیر به شیوه متداول در علم اصول یعنی به تخمین زائی عرفی استقراء تمسک جوییم.

در حقیقت مشکلی که برای استقراء پیش آمده ریشه در بحث کلیات دارد، اگر بحث کلیات به صورت ریشه‌ای

تجربه‌پذیر باشد سخن درستی است و از همان تعریف «تجربه حسی» می‌توان آن را بدست آورد زیرا محدود بودن علوم تجربی در حوزه تجربه همانگویانه و طبعاً بدیهی است. اما ایراد اساسی در ادعای دیگر پیوپر این است که ابطال پذیری و ردّ یک دستگاه علمی را ملاک علمی (علمی - تجربی) بودن آن می‌داند.

سؤال اصلی ما این است که ابطال پذیر بودن یک قانون علمی یعنی چه؟ کدام قانون طبیعت است که قابل ابطال است؟ آیا اصولاً قانون - آن هم قانون طبیعت که بنیاد سایر قوانین است - ابطال‌پذیر است؟ طبیعت؛ جریانی است انعطاف ناپذیر و تکرار ناپذیر که یک سر مو استثنابردار نیست هر چه اتفاق بیفتد، همان قانون است. زنبوری که با بالهای سالم پرواز می‌کند و سپس پرهایش می‌ریزد و پس از مدتی می‌میرد، همین جریان، قانون طبیعت است، این طور نیست که طبیعت قانونش را از

سؤال اصلی ما این است که ابطال پذیر بودن یک قانون علمی یعنی چه؟ کدام قانون طبیعت است که قابل ابطال است؟ طبیعت؛ جریانی است انعطاف ناپذیر و تکرار ناپذیر که یک سر مو استثنابردار نیست هر چه اتفاق بیفتد، همان قانون است.

مطرح و به شکل بنیادی حلّ شود - و من یقین دارم که شیوه پیشنهادی ما، مشکل گشا و معضل زدا است - مشکل استقراء هم - چنانکه دیدیم - اساسی و بنیادی حلّ خواهد شد.

د) نقض نظریه ابطال پذیری

این نظریه هم مخدوش می‌شود، به این بیان که: پیوپر مبدع این تئوری معیار درستی یک نظریه را ابطال پذیری آن می‌داند. او می‌گوید: «علمی بودن هر دستگاه در گرو اثبات پذیری به تمام معنی آن، نیست، بلکه منوط به این است که ساختمان منطقی‌ش چنان باشد که ردّ آن به مدد آزمونهای تجربی میسر باشد. هر دستگاه علمی تجربی، باید در تجربه قابل ابطال باشد (لذا) گزاره «فردا در اینجا یا باران خواهد بارید یا نخواهد بارید» را تجربی نمی‌شماریم، زیرا ابطال بردار نیست حال این که گزاره «فردا در اینجا باران خواهد بارید» را تجربی می‌شماریم^۷». این نظر که ساختمان منطقی یک دستگاه علمی باید

جای دیگر گرفته‌گیری کرده باشد و یا پاره‌ای از آن، سرمشق پاره دیگرش واقع شود. طبیعت خود قانون خویش است و ما قانون علمی یا نظریه را از آن بدست می‌آوریم. حال باید دید یک قانون علمی چگونه وضع می‌شود و نقض آن به چه معنی است؟ به این صورت که ما وقتی دیده‌ایم نوری که با زاویه ۱۰ درجه تابیده با همان زاویه ۱۰ درجه هم بازتابیده است، این را بصورت یک قانون کلی درآورده و گفته‌ایم: «زاویه انعکاس نور با زاویه تابش آن برابر است». اما کدام نور؟ همان نوری که دیده‌ایم با همان شرایط و علل و اسباب، حال اگر ببینیم در جای دیگر نوری با زاویه ۱۰ درجه می‌تابد اما با زاویه ۲۵ درجه منعکس می‌شود آیا قانون همان نور اولی با همان شرایط نقض شده؟ یا نور دیگری با ساختار دیگر و یا همان نور اول اما با شرایط و علل و اسباب دیگر مشاهده شده

۷ - منطق اکتشاف علمی، ترجمه سید حسین کمالی، ص ۵۶، چاپ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

اگر بگوییم میان زمینه سازی حواس و مفهوم سازی ذهن، رابطه طبیعی و ساختاری برقرار است باید بپذیریم که این مفهوم مولود و محصول همان فعل و انفعال است و هرکاری هم که ذهن انجام دهد بر روی همان اثر فعل و انفعال انجام می‌دهد و در نتیجه رخنه و شکاف یادشده هم پدید نمی‌آید و بیرون نمائی و کاشفیت که صفت ذاتی علم است آسیب نخواهد دید.

همچنین می‌گوید: «تئوریهای علوم طبیعی خصوصاً آنها که ما قوانین طبیعی می‌نامیم منطقاً بصورت گزاره‌های کلی حقیقی‌اند. لذا می‌توان آنها را بصورت نقیض گزاره‌های وجودی حقیقی، یا به اصطلاح بصورت گزاره‌های عدمی (یا گزاره‌های حاکی از نبود)، بیان کرد. مثلاً قانون بقای انرژی را به اینصورت تقریر می‌کنیم که «هیچ دستگاه دائم‌الحركة‌ای وجود ندارد» و فرضیه بار الکتریکی بنیادین را بدین صورت که «هیچ بار الکتریکی وجود ندارد که مضرب بار الکتریکی بنیادین نباشد».

ملاحظه می‌کنیم که بدین تقریر قوانین طبیعی را می‌توان از جنس «منع» یا «تحریم» دانست. قوانین طبیعی از وجود یا وقوع امور خبر نمی‌دهند، بلکه اموری را انکار می‌کنند. قوانین طبیعی خبر از نبودن بعضی اشیاء و امور می‌دهند و گویی وجود یا وقوع آن امور و اشیاء را ممنوع و محال می‌شمارند.

درست از همین روست که قوانین طبیعی ابطال پذیرند. ما حتی اگر یک گزاره شخصی را بپذیریم که به اصطلاح حریم را می‌شکنند و از وجود شیء (یا وقوع رویدادی) خبر می‌دهد که قانون ما، آن را ممنوع می‌شمارد، قانونمان باطل می‌شود. (مثلاً پذیرفتن اینکه در فلان جا دستگاهی دائم‌الحركة وجود دارد» قانون بقای انرژی را باطل می‌کند.^۹

چنانکه می‌بینیم پوپر قوانین ایجابی را - ظاهراً برای توجیه همان ابطال پذیری - به قوانین یا قضایای سلبی تبدیل کرده و آگاهان می‌دانند که درباب قضایای سالبه - سالبه محصله و سالبه بانتفاء موضوع - چه معرکه آراء عنیفی است پس، این گفته که «قوانین طبیعی از وجود یا وقوع امور خبر نمی‌دهند بلکه اموری را انکار می‌کنند. آنها خبر از نبودن بعضی اشیاء و امور می‌دهند و گویی وجود یا وقوع آنها را ممنوع و محال می‌شمارند» جای بحث فراوان دارد زیرا قانون یا گزاره ایجابی را بدون هیچ توجیه منطقی به گزاره سلبی تبدیل کرده و با تعبیر «گویی» که

است؟ طبیعی است که باید گفت یا نور دوم همان نور اول نیست یا شرائط و اسباب تابش و انعکاس دو نور متفاوت است و در هر دو صورت حادثه دوم مصداق برای کلی بدست آمده از تجربه نور اول نیست.

پوپر می‌گوید: «با بحث و استدلال نمی‌توان یکسره معلوم کرد که قوانین علمی، کلی حقیقی‌اند یا کلی‌تاما. این مسئله نیز نمونه‌ای از آن مسئله‌هاست که تنها چاره‌شان توافق برسر قبول یک قرارداد است. من با توجه به جنبه روش شناختی مسئله استقراء، پیشنهاد می‌کنم قوانین طبیعی را گزاره‌های کلی حقیقی (گزاره‌های همه‌گیر) محسوب کنیم و گمانم این است که این طرز تلقی هم عاجلاً مفید است، هم آجلاً ثمربخش. بنابراین قوانین طبیعی را گزاره‌هایی اثبات ناپذیر محسوب می‌کنیم که بدینصورت بیان می‌شوند: در همه نقاط زمان و مکان (یا در همه مناطق زمانی و مکانی) چنان است که ...». در مقابل این گزاره‌ها، گزاره‌هایی را که فقط به مناطق زمانی و مکانی محدود راجع می‌گردند، گزاره‌های «خاص» یا گزاره‌های «شخصی» می‌خوانم.^۸

چنانکه می‌بینیم پوپر چون ماهیت «کلی» و چگونگی پیدایش آن را در ذهن، در نیافته است ناگزیر «تنها چاره را توافق بر سر قبول یک قرارداد» دیده است و این کار، یعنی تن دادن به یک امر اعتباری و قراردادی برای «سودمندی عاجل و ثمربخشی آجل» - آنهم قراردادی که طرف قبولش معلوم نیست و بیشتر به ایقاع می‌ماند تا به توافق طرفین! این هم که می‌گوید: «قوانین طبیعی را گزاره‌هایی اثبات ناپذیر محسوب می‌کنیم که بدین صورت بیان می‌شوند: در همه نقاط زمان و مکان ... چنان است که ...» کاملاً خلاف اصالت تجربه در علم است، زیرا کسی که از تجربه یک شیء جزئی محسوس آغاز می‌کند، حق ندارد یکباره بگوید: «در همه نقاط زمان و مکان چنان است که ...» زیرا او که تنها همان شیء واحد جزئی محسوس را تجربه کرده، چگونه می‌تواند یک چنین تعمیم فراگیری بدهد و از زمان و مکان شخصی به همه زمانها و مکانها ... پرواز و جهش کند؟ از کجا که مکان بعدی با قبلی یکی باشد؟

۸ - منطق اکتشاف علمی، ص ۸۳.

۹ - همان، ص ۹۰-۸۹.

هیچ جایگاهی در مباحث برهانی ندارد ابطال پذیری را معیار صحت علوم تجربی قرار داده است!

در واقع، پوپر گزاره کلی یا قانون علمی یا طبیعی را تنها برای سودمندی و ثمربخشی عاجل و آجل بر حسب توافق - بدون دلیل عینی - می‌پذیرد و سپس این کلیت و فراگیری بی‌مبنا را هم بصورت یک امر سلبی یا منع و حصر و حد آفرین درمی‌آورد که همواره در معرض بروز و ظهور موارد نقض و ابطال است و به محض برخورد با یک مورد ابطال از اعتبار می‌افتد و بنابراین در علوم تجربی هرگز نمی‌توان هیچ قانونی را پایدار دانست زیرا گزاره یا قانونی را تنها برای مصلحت به دلخواه خویش تعمیم داده‌ایم و هر آن، بیمناک یا منتظر ظهور امری نوظهوریم که آن را از اعتبار بپندازد. شاید بهمین مناسبت هم پوپر یکی از کتابهای خود را *Unended Quest* (جستجوی بی‌سرانجام) نامیده است.

اما براساس تقریر و تبیینی که از شکل‌گیری و پیدایش کلی در ذهن و از ماهیت و ساختار استقراء بدست دادیم خطای نظریه ابطال پذیری نیک روشن خواهد شد، زیرا بر آن اساس کلی یک شخص واحد عینی تجربی و یا چند فرد عینی تجربی بصورت یک مرکب واحد درآمده است که براساس بدیهی‌ترین اصل معرفت‌شناسی (یعنی اصل «هویت») با همان خصوصیتی که گفته شد، آن فرد یا این چند فرد که بصورت مرکب واحد درآمده بر ما بازاءهای عینی مفروض الوجود تعمیم یافته‌اند، اکنون هر فردی که یافت شد و درست و دقیق واجد خصائص آن فرد یا آن مجموعه بود مصداق آن کلی یا آن گزاره خواهد بود و هر فرد یا مجموعه‌ای که درست و دقیق مشابه آنها نبود اساساً فرد این کلی نیست و در آن مندرج نمی‌شود تا آن را تأیید یا ابطال کند، تأیید یا ابطال در جایی معنی دارد که گزاره یا قانونی کلی، به معنای رایج و مصطلح، داشته باشیم و در صحت آن مردّد باشیم و یک مصداق تازه پیدا شود و در آن مندرج شود و با فرض حجیت استقراء آن را تأیید کند و یا با قبول نظریه ابطال پذیری آن را از اعتبار بپندازد، اما وقتی معنی «کلی» به آن صورتی باشد که ترسیم کردیم دیگر اصولاً بحث اندراج و تأیید و ابطال پیش نمی‌آید و به اصطلاح فقها، فرد یا مجموعه مزبور تخصصاً خارج است نه تخصیصاً.

بنابراین در آن مثال نور که می‌گفتیم: «زاویه انعکاس نور با زاویه تابش آن برابر است» بجای کلمه «نور» بصورت کلی یا بدون سور منطقی باید گفت: «زاویه انعکاس این نور فردی محسوس با زاویه تابش آن برابر است» و بنابر اصل «اینهمانی» در هر زمان، مکان،

موقعیت و ... که همه علل و اسباب تحقق همین نور فردی محسوس حاصل شود زاویه انعکاس آن با زاویه تابش برابر است. حال اگر در جایی دیدیم زاویه انعکاس نوری با زاویه تابش آن برابر است، این نور را مصداق آن کلی - یعنی مشابه کامل نخستین فرد مبنا - محسوب می‌کنیم و اگر دیدیم زاویه تابش آن ۱۰ درجه و زاویه انعکاس ۲۵ درجه است می‌فهمیم که یا ساختار این نور با آن قبلی متفاوت است یا علل و اسباب و شرایط دیگر، دگرگونه شده و آن وحدت لازم برای اینهمانی تحقق نیافته و در واقع نور را در این دو مورد فقط به اشتراک اسمی نور نامیده‌ایم و الا با در نظر گرفتن مجموع ساختار نور و علل و اسباب و شرایط پدیده تابش و انعکاس آن، در واقع طبیعت و ماهیت واحد نداشته‌اند و مورد دوم اصلاً ربطی به مورد اول نداشته، مصداق آن نبوده، در آن مندرج نشده تا آن را تأیید یا ابطال کند، نوری که زاویه تابش و انعکاسش هر دو ۱۰ درجه است با نوری که زاویه تابش ۱۰ درجه و زاویه انعکاسش ۲۵ درجه است دو واقعیت کاملاً متمایز با دو گونه آثار متفاوتند و تنها در اسم نور مشترکند وگرنه محال بود یک واقعیت با وحدت همه شرایط، انعکاسش یک جا ۱۰ درجه و جای دیگر ۲۵ درجه باشد.

همچنین این گفته که: «وقتی می‌گوئیم همه قوها سفیدند و سپس قوی سیاهی می‌یابیم، آن گزاره کلی ابطال می‌شود» درست نیست زیرا اگر براساس بیان گذشته کلی سازی شود، اصلاً قوی سیاه از آغاز داخل آن گزاره کلی نبوده تا یافتن یک فرد از آن، گزاره مزبور را ابطال کند.

در واقع ابطال پذیری یا ابطال، تنها در جایی معنا دارد که یک کلی را نسنجیده و گزارفی تعمیم داده باشند، در اینصورت وقتی مورد نقضی یافت شود خطای آن تعمیم نسنجیده و نادرست آشکار می‌شود نه این که قانون درست یسا کلی به معنی دقیق و درست ذاتاً و ضرورتاً خطا پذیر باشد.

بنابر آنچه گذشت، در نظریه پوپر اصل لزوم تجربه‌پذیری در علوم تجربی درست است و از همان متن تعریف تجربه حسی برخاسته است، اما اثبات صحت و صدق گزاره‌ها و قوانین کلی این علوم از راه «ابطال‌پذیری» - و حتی از طریق نظریه تأیید استقرائی - ناصواب است، زیرا که این نظریه‌ها، مانند بسیاری از نظریه‌های دیگر، در شناخت ماهیت و معنا و مدلول «کلی» و نیز چگونگی ساخته شدن آن بوسیله ذهن، و طبعاً در شناخت مسائل فراوان متفرّع بر کلی و برخاسته از آن، به خطا رفته‌اند. □