

نگرش فلسفی - اسلامی به مساله معناداری زبان دین

حمید رضا آیت اللهی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

با ظهور فلسفه های زبانی با آراء راسل و ویتگنشتاین، مساله معناداری گزاره ها محور توجه قرار گرفت. با نوع نگاه تجربی آنها، معناداری گزاره های دینی، اخلاقی، هنری و مابعدالطبیعی محل تردید شد. پس از ایشان، پزیتویست های منطقی همچون آیر، گزاره های دینی را با ملاک تحقیق پذیری و سپس ابطال پذیری، بی معنا (نه کاذب) دانستند. در این مقاله به طرح شبهه معناداری گزاره های دینی توسط آنتونی فلو و پاسخ های ریچارد هیر، بازیل میچل، جان هیک و یان کرومبی پرداخته می شود. سپس سعی خواهد شد از منظری دیگر، شبهه و پاسخ ها ارزیابی گردد و در نهایت، پاسخی جدید به شبهه از منظر فلسفی اسلامی ارائه گردد. در این پاسخ، به برداشت های غلط از رابطه خدا و عالم و صفات او که منشا این نگاهها شده است و تعمیم نابجای تجربه گرایی پرداخته می شود. در پایان، دیدگاه تصحیح شده ارائه خواهد گردید.

کلید واژگان: معناداری، تحقیق پذیری، ابطال پذیری، گزاره دینی، زبان شناختاری، خداوند

مقدمه

از اوایل قرن بیستم که مسئله زبان، نقشی محوری در فلسفه یافت موضوع معنا و نحوه ارجاع آن در حوزه های مختلف اندیشه ورزی انسان، همچون مابعدالطبیعه، اخلاق، هنر و دین مورد توجه قرار گرفت. نزد ویتگنشتاین اولیه نحوه معناداری گزاره ها بیش از محتوای فلسفی آنها اهمیت یافت. او در تقسیم قضایا به اتمی و ملکولی و ارجاع قضایای ملکولی به اتمی و ابتدای گزاره های اتمی به حس، گزاره هایی را که در این قالب مفهومی نگنجدند از حیطة توجه بشر بیرون دانست (Hudson, 1968, p9)، چرا که این گزاره ها در ارائه توجیهی از نحوه ارجاعشان ناتوان اند. او حتی منصفانه، فلسفه پردازی خود را برای تبیین این دیدگاه، از حوزه معناداری بیرون دانست و نهایتاً به ترجیح سکوت در برابر آنچه نتوان از ارجاع آن سخن گفت حکم کرد و فلسفه خویش را چون نردبانی دانست که پس از وصول او به بام این تبیین زبانی اش باید به دور انداخته می شد (Ibid. p25 و هارتناک، ۱۳۵۶، صص ۴۰-۶۸).

پس از او موضوع معناداری گزاره ها محور توجه پزیتویست های منطقی قرار گرفت. آنها نیز به تبع ویتگنشتاین صدق و کذب گزاره ها را فرع بر معناداری گزاره دانستند. اگر گزاره ای از آزمون معناداری موفق بیرون آید در آن حالت می توان در باره صدق و کذب آن سخن گفت و برعکس، گزاره ای که نتوان به نحوی صدق و کذب آن را در شرایطی نشان داد، نه گزاره ای کاذب که گزاره ای بی معنا قلمداد گردید. این دقت پزیتویست ها نکته قابل تأملی در بسیاری از نظریه پردازی ها بود. در یک مثال رایج گفته می شود که اگر کسی ادعا کند در لحظه ای خاص، هریک از ابعاد اجسام موجود در عالم دو برابر شده اند، این

ادعای او نه قابل اثبات است و نه قابل انکار. نه می توان صدق آن را نشان داد و نه می توان کذب آن را معلوم کرد، چرا که از هرگونه معیاری که بخواهیم برای نشان دادن کذب سخن استفاده کنیم خود نیز مشمول این افزایش ابعاد می گردد. در نتیجه، این گزاره نه قابلیت اثبات صدق را دارد و نه قابلیت اثبات کذب را واجد است. لذا این گزاره بی معناست.

معناداری و تحقیق پذیری

پزیتیویست ها برای آن که معیاری برای معناداری گزاره ها ارائه کنند گزاره هایی را معنادار دانستند که بتوان به نحوی، «تحقیق پذیری» (Verifiability) آنها را نشان داد. یعنی باید شرایطی تجربی را بتوان نشان داد که در آن شرایط بتوان به نحوی صدق گزاره ابراز شده را به صورت تجربی معلوم نمود. واضح است با تلقی ای که آنها از علوم تجربی داشتند، گزاره هایی که در آزمایشگاه بتوان تحقق آنها را نشان داد از سنخ گزاره های معنادار خواهند بود (لاکوست، ۱۳۷۵، ص ۵۲). البته معناداری به معنای صحت گزاره نیست. بلکه پس از آنکه به نحوی و شرایطی هرچند فرضی، نحوه تحقیق پذیری گزاره ای معین گردید اولین آزمون گزاره که معناداری آن است پشت سر گذاشته شده است، پس از این، گزاره باید از لحاظ صدق و کذب نیز آزمون های خویش را پشت سر گذارد تا گزاره ای درست و علمی قلمداد شود.

پزیتیویست ها با این نگاه خویش حیطه معناداری را به گزاره های علمی محدود نمودند. گزاره هایی که در این حیطه قرار نمی گیرند، همچون گزاره های مابعدالطبیعی، گزاره های اخلاقی و گزاره های دینی چون نمی توانند شرایطی تجربی را برای تحقق خویش نشان دهند، نه گزاره های صادق و نه گزاره هایی کاذب قلمداد می شوند، بلکه گزاره هایی بی معناند و هرگونه تلاشی برای اثبات یا انکار آنها از ابتدا نافرجام است (Ayer, 1936, p10).

ابطال پذیری

چندی نپایید که ملاک تحقیق پذیری پزیتیویست ها به صورت های مختلفی زیر سوال رفت، چرا که در اولین چالش خود متناقض بود (Geisler, 1974, p292). گرچه این ملاک نمی توانست کلیت پیدا کند ولی به هر حال، مسئله معناداری هنوز به جای خود باقی بود. پس از چندی این ملاک به ملاک «ابطال پذیری» (Falsification) تبدیل شد. به جای آنکه شرایط تجربی تحقیق یک گزاره، نشانگر معناداری آن باشد شرایطی که تحت آن شرایط بتوان نشان داد که گزاره ای باطل است ملاک قرار گرفت. گزاره ای معنادار است که شرایطی فرضی را بتوان نشان داد که اگر آن شرایط فراهم آید گزاره باطل خواهد شد. این ملاک در وا کاوی نظریه های علمی ارائه شده توسط برخی دانشمندان نقش تعیین کننده ای ایفا کرد. ابطال پذیری نه در ملاک پزیتیویست ها که در نظرات برخی منتقدان آنها همچون پوپر، نقش تعیین کننده ای یافت، گرچه پوپر این ملاک را فقط در تبیین نظریه های علمی به کار برد (پوپر، ۱۳۷۰، صص ۸۷-۹۰)، ولی در نظر برخی این ملاک عمومیت یافت و به سایر گزاره ها نیز تسری داده شد. پوپر با ملاک ابطال

پذیری خود، برخی نظریه‌های علمی، همچون نظریه تاریخی مارکسیست‌ها و نظریه روانشناسی آدلری را که نمی‌توانستند شرایط ابطال نظریه‌های خود را بیان کنند از دور خارج ساخت (چالمرز، ۱۳۷۸، ص ۵۵). اما بکارگیری این ملاک توسط آیر در حوزه‌های دیگر اندیشه بشری، همچون گزاره‌های دینی، چالشی جدید پیشاروی دینداران قرارداد (Ayer, 1936, pp41,114). تا پیش از ویتگنشتاین و آیر، چالش اصلی دینداران، اثبات گزاره‌های دینی خود، همچون اثبات وجود خداوند و اثبات حضور او و فیض و ربوبیتش در عالم بود ولی پس از این ایرادها دینداران با دو چالش روبرو گردیدند. آنها قبل از اثبات گزاره‌های دینی باید از آزمون معناداری گزاره‌های دینی برآیند، سپس مجوز اثبات گزاره‌های خود را می‌یابند. بدین منظور، آنها باید قبل از اثبات دیدگاه خود، شرایطی را که تحت آن شرایط می‌توان ابطال گزاره‌های آنها را نشان داد معین کنند تا گزاره آنها معنادار گردد و سپس به اثبات آن بپردازند.

مسئله معناداری گزاره‌های دینی

در این میان، برخی تعابیر دینداران از دین به توجه عمیق‌تر به این انتقاد منجر شد. در این مقاله سعی شده است که انواع حمله به معناداری گزاره‌های دینی بیان و تحلیل شود، سپس پاسخ‌های مختلفی را که به این ایرادها داده شده است بازنموده و ارزیابی کرد. سپس با تحلیلی جدید از مشکل، در قالب یک طرح برخاسته از نوع نگرش فلسفی تفکر اسلامی، پاسخ مناسب به این چالش داده شود. درست است که اولین بار ویتگنشتاین مسئله عدم معناداری را در حوزه‌های اخلاق، دین، هنر و مابعد الطبیعه متذکر شده است و حلقه وین و پزیتیویست‌ها بر آن تاکید نمودند و آیر در کتاب خود حقیقت، زبان و منطق، به بی‌معنایی زبان دین حکم نموده است، ولی شبهه بی‌معنایی زبان دین و گزاره‌های دینی بطور جدی با مثال و ایراد آنتونی فلو در یک سمپوزیوم که در قالب یک داستان مطرح شده است محور توجه جدی فیلسوفان دین قرار گرفت (Flew, Hare and Mitchell, 1971, pp1-13). جالب این است که مثال آنتونی فلو برگرفته از تمثیل جان ویزدام بود که برای نشان دادن تفاوت نگرش یک خدا باور و یک ملحد و جلوه نگرش خدا باور مطرح کرده بود (Wisdom, 1944, 185-206 qtd. In Hick, 1990, pp.334-349). در پاسخ به شبهه فلو که در قالب داستان ارائه شد، چندین پاسخ مطرح شد که آنها نیز اغلب در قالب داستان ارائه شده‌اند. در این میان به مثال‌های ریچارد هیر، بازیل میچل و جان هیک می‌توان اشاره نمود. ما ضمن بیان و ارزیابی این پاسخ‌ها و طرح پاسخ‌های کرومبی، سعی خواهیم نمود پاسخ دیگری نیز در قالب یک داستان ارائه نماییم تا نکته ابهام معناداری که در تلقی غلط از نحوه ارتباط خدا و جهان است، نموده شده و پاسخی نهایی ارائه شود.

فلو و طرح شبهه معناداری گزاره‌های دینی

داستان فلو که از حکایت جان ویزدام در مقاله خدایان برگرفته شده است به شرح ذیل است (Sell, 1989, 152). نظر به این که تحلیل اصل حکایت در نتیجه‌گیری ما اهمیت دارد کل داستان و نتیجه‌گیری فلو آورده می‌شود:

روزی دو جهانگرد به زمین بی درختی در جنگل برخورد کردند. در این زمین گلهای و علفهای هرزه زیادی روئیده بود. یکی از جهانگردان می گوید، «باید باغبانی از این قطعه زمین مواظبت نماید». دیگری مخالفت کرده و می گوید: - هیچ باغبانی وجود ندارد.» بنا بر این، آنها حصارى از سیم خاردار را به برق وصل می کنند، بعد با سگ های شکاری، دور این قطعه زمین را گشت می زنند. (زیرا آنها به یاد دارند که انسان نامرئی اچ. جی. ولز را می توان بوئید و لمس کرد، هرچند نتوان آن را مشاهده نمود). اما هیچ جیغ و فریادی، بر این دلالت ندارند که مزاحمی دچار برق گرفتگی شده است. هیچ حرکتی از سیم خاردار که نشان دهد شخصی از آن بالا رفته است به چشم نمی خورد. سگ های شکاری هرگز پارس نمی کنند. مع الوصف، معتقد به وجود باغبان، متقاعد نمی شود و می گوید، «اما باغبانی نامرئی و نامحسوس و مصون در برابر برق گرفتگی وجود دارد، باغبانی که نه بویی دارد و نه صدایی ایجاد می کند، باغبانی که نهایتاً از باغی که دوست دارد، مراقبت می کند». سر انجام جهانگرد شگاک با نومییدی می گوید: «اما از دعوی آغازین تو چه بر جای می ماند؟ این باغبان تو که آن را ناپیدا و نامحسوس و تا به ابد ادراک ناپذیر می نامی، چه فرقی با باغبان خیالی یا حتی با ناباغبانان دارد؟» (Flew & McIntyre, 1955, p96)

این مثال فلو بیشتر ناظر به تمثیل ویزدام و تلقی او از خدا و حضور او در عالم است. ویزدام در تبیین نظم موجود در عالم، قائل است که برای این تبیین دو نظریه می تواند وجود داشته باشد. یا شخصی بر اساس تبیین های علمی و بر اساس نظریه تکامل و انتخاب اصلح می تواند بگوید تمامی این نظم، تصادفی بوده و شعوری در کار نیست و شخص دیگری نیز می تواند بگوید، من تمامی این فرآیند تحول عالم را تحت نظارت شعوری می دانم که آن را خدا می نامم. او در این مثال از اطمینان خاطر و آرامشی که از نظریه اثبات ناپذیر برای دومی پیش می آید سخن می گوید (Wisdom, 1944, pp.185-206). اما فلو قائل است که این سخن جز افزودن قید های بیشتر برای حفظ نظریه ای که دیگر چیزی از آن باقی نمی ماند ثمر دیگری ندارد و هر قیدی نظریه را از معناداری به دور می کند.

فلو برای تبیین این مطلب از مثال سرطان حنجره استفاده می کند (Flew in Hick, 1990, p368). او می گوید در دین به ما آموخته اند که خدا مانند هر پدری نسبت به فرزندش مهربان است و ما هم او را به عنوان پدر آسمانی پذیرفته ایم. ولی از سوی دیگر، می بینیم که وقتی پسر بچه ای مبتلا به سرطان حنجره می شود پدر زمینی، خودش را به آب و آتش می زند تا شاید به او کمک کند و سرطان او را علاج نماید. ولی پدر آسمانی با آنکه قدرت دارد و می تواند او را نجات دهد هیچ کاری نمی کند و خونسرد می ماند تا این که بچه پس از تحمل رنج بسیار می میرد. حال، وقتی به کشیش مراجعه می کنیم و از او سوال می کنیم که: تو گفتی پدر آسمانی مهربان است ولی در این مورد خاص از پدر زمینی عقب تر مانده و هیچ عکس العملی که نشانگر مهربان بودن او باشد از خود بروز نداد، او جواب خواهد داد: سنخ مهربانی پدر آسمانی با مهربانی پدر زمینی تفاوت دارد. او دارای نوعی از مهربانی است که با همه این دردها و رنج ها

سازگار است. چه بسا این دردها و رنج‌ها مایه تکامل روحی شخص بیمار است و مصلحت او در این است که این رنج‌ها را تحمل کند. پس هر موردی که مطرح می‌شود، با اضافه نمودن قیدی (مصلحت، عذاب و...) سعی می‌کنیم آن مورد را توجیه کنیم، علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵).

فلو بعد از طرح مسئله شر و اینکه غالب معتقدان، چگونه پیوسته جرح و تعدیل انجام می‌دهند تا توضیح دهند که خدای کاملاً خیر و قادر چرا رنج را روا می‌دارد، با این پرسش به سخن خود خاتمه می‌دهد که «چه چیزی باید اتفاق افتد تا برای تو نفی محبت خدا یا وجود خدا را نشان دهد؟» (Silver, 1996, p48) این ادعای فلو را نهایتاً می‌توان چنین بیان کرد که «سخنی معنا دار است که ابطال آن در اوضاع خاصی ممکن باشد. چون از دیدگاه خداپاوران، گزاره‌های دینی چنین نیستند و تحت هیچ شرایطی قابل ابطال نیستند پس، بی‌معناند.» (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷)

در تحلیل دیدگاه فلو چند نکته را باید متذکر شد:

- ۱- نظر فلو دو جنبه دارد که در مثال او باهم خلط شده‌اند. در یک جنبه از نظریه او، معناداری وجود خداوند زیر سوال است و در جنبه دیگری از سخن او، معناداری صفات خداوند، همچون قدرت و علم و مهربانی او در تعارض با شرور موجود در عالم، مورد سوال است. این تفکیک به خوبی توسط کرومبی انجام شده است.
- ۲- در نظر فلو نسبت خداوند با عالم مثل نسبت باغبان دلسوز به باغ و درختان آن است. باغبانی که اگر هم حضور داشته باشد فقط در نظم باغ و نه در فرآیند نحوه رشد درختان و وجود آنها دخالت دارد.
- ۳- تبیین ویزدام از حضور خداوند به جای تاکید بر وجود واقعی او در عالم بر جنبه سوپراکتیو اعتقاد به او ناظر است و اطمینان خاطری که از پذیرش فرضیه وجود خداوند در انسان ایجاد می‌شود. در این نوع نگرش، به وجود واقعی خداوند که باور دینداران بر آن است و ملحدان از آن پرسش می‌کنند پاسخی داده نمی‌شود.
- ۴- در مثال فلو، نحوه تلقی از خداوند بر اساس برداشت مسیحی و بیشتر مسیحی عامیانه از او است. در این تلقی، خداوند پدر آسمانی مسیحیان است و جز عشق و محبت به بندگانش چیزی برای آنها نمی‌خواهد.
- ۵- این تمثیل فلو، معناداری گزاره‌های دینی را با تلفیقی از مسئله شر و نوعی پاسخ به آن مطرح می‌کند. لذا، چه بسا تفکیک آن از این مساله و یا نوع دیگری از پاسخ به مسئله شر، مشکل معناداری صفات خداوند را از قالب بی‌معنایی یا کم‌معنایی به زمینه‌ای معنادار مبدل سازد.
- ۶- توقعی که فلو از آشکار سازی صفات خداوند دارد دخالت گزارفی اوست که مبتنی بر اراده جزافیة خداوند است. در این نگرش، اراده خداوند به معنای عوامانه «اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد» است. اراده خداوند که در رحمت عام او همواره ساری و جاری است منظور او نبوده

است. این خود، به تلقی دیگر او از مسئله اراده خداوند می انجامد که معمولاً نگرش اشعری و مسیحی، برداشتی این چنینی دارند.

خلاصه استدلال فلو این است که جهانگرد اول با سخن خود، حرف محصلی نمی زند «فرضیه جسورانه و قشنگ» او «ذره ذره به کام مرگ می رود و با هزاران قیدی که به تعریف او می خورد، فرومی میرد.» بنا به استدلال فلو، این «خطر خاصی است که گفتار الهیاتی را تهدید می کند و بلکه شر بوم زاد آن است» (Flew & McIntyre, 1955, p97) اگر شخصی معتقد، انکار کرد که شرایطی بالفعل یا ممکن می تواند تصدیقات او را ابطال کند، به طور ضمنی پذیرفته است که تصدیقاتش (چون تحلیلی نیستند) همه بی معنی و مهمل اند. پرسش نهایی فلو که پس از بیان مقدماتی مسئله رنج بیهوده طرح شده، این است: چه چیزی باید اتفاق بیفتد یا باید اتفاق افتاده باشد تا بتواند دلیلی را برای شما فراهم آورد که با آن، عشق الهی را رد کنید یا وجود خداوند را مردود بدانید؟ (p99)

هیر و راه حل غیر شناختاری بلیک

پاسخ آر.ام. هیر (R.M.Hare) به این پرسش، متضمن نقل حکایتی دیگر است (Hare in Hick, 1990, pp.372-3). دیوانه ای خود را متقاعد کرده است که تمامی استادان دانشگاه می خواهند او را بکشند و برای او اصلاً مهم نیست که چه تعداد استاد به او نشان داده شود که متشخص، محترم و نرم خو باشند، این دیوانه در اعتقاد خود مصر است. او فکر می کند نیرنگ خورده است، ولی در چه موردی فریب خورده است؟ بگذارید آزمون فلو را در مورد او به کار بندیم. در این جا هیچ رفتاری از استادان دانشگاه سر نمی زند تا او بخواهد علیه نظریه دیوانه اقامه کند و بنا بر این، بر اساس این آزمون، نظریه او چیزی را اظهار نمی کند، اما از این نتیجه نمی شود که هیچ اختلافی میان آنچه او در باره استادان دانشگاه می اندیشد و آنچه بسیاری از ما در مورد آن ها فکر می کنیم وجود ندارد. اگر چنین بود که نمی توانستیم او را دیوانه و خود را عاقل بخوانیم و استادان هیچ دلیلی برای احساس نا آرامی از حضور او در آکسفورد نمی داشتند. بگذارید آن وضعیتی را که ما را از این دیوانه متفاوت می کند، بلیک (blick) مخصوص به خودمان نام بگذاریم. او بلیکی احمقانه درباره استادان دارد و ما بلیکی عاقلانه... فلو نشان داده است که یک بلیک در یک تصدیق یا نظامی از تصدیق ها جایی ندارد، اما با این همه، بسیار اهمیت دارد که واجد بلیکی درست باشیم. (Flew & McIntyre, 1955, p100)

برابر نظر هیر، فلو به غلط، زبان خداپاورانه توحیدی را زبانی تبیین گرایانه می شمارد، حال آنکه به تبع هیوم باید بگوییم «بدون یک بلیک، هیچ تبیینی معنا پیدا نمی کند، زیرا ما بر پایه بلیک ها می توانیم تعیین کنیم چه چیزی از قسم تبیین است و چه چیزی نیست.» (p151). علاوه بر این، در حالی که جهانگردان فلو هیچ التفاتی به باغ خود ندارند، دیوانه هیر نسبت به استادان دانشگاه دل نگران است. «به همین دلیل من بسیار توجه دارم و دل نگرانم که ببینم در باغی که هستم چه می گذرد، من نمی توانم حالت کناره جویانه و بی طرفانه جهانگردان را بپذیرم.» (p103).

ملاحظات‌ی چند در خصوص پاسخ هیر به فلو وجود دارد:

۱- هیر، هم ملاک ابطال پذیری را می‌پذیرد و هم بطور ضمنی می‌پذیرد که گزاره‌های دینی ابطال پذیر نیستند.

۲- او با مثال خود می‌خواهد نشان دهد ابطال ناپذیر بودن گزاره‌ها در مقام تبیین، با شرایطی که کل زندگی ما را تحت تاثیر قرار می‌دهد فرق می‌کند. او با طرح ویژگی اعتقادی بلیک در صدر است تا حوزه اعتقادات دینی را به جای تبیین واقعیت بیرونی به حوزه دغدغه درونی انتقال دهد. دان استیور معتقد است «در نظر هیر شاید زبان دینی دیدگاهی را عرضه کند که بی تردید پذیرای ابطال نباشد، در عین حال، به لحاظ وجودی اهمیت بسزایی داشته باشد. این واکنش هیر، نمایانگر چیزی است که می‌توانیم آن را واکنش غیر شناختاری به چالش فلو نام نهمیم.» (Stiver, 1996, p80)

۳- این نگاه هیر نوعی منظر فیدئستیستی است که باورهای دینی را امری سوژکتیو می‌داند. در حالی که خدا باوران، گذشته از باور درونی، به واقعیت بیرونی خداوند نیز اعتقاد دارند. و این مقدار استدلال نمی‌تواند در توجیه کل باور مومنان موفق باشد. فلو در خصوص بلیک‌های هیر اعلام می‌کند که اگر دین هیر چیزی جز یک بلیک و «متضمن هیچگونه تصدیق جهان شناختی در خصوص طبیعت و افعال آفریدگار متشخص نبوده باشد، در این صورت مطمئناً او یک مسیحی نیست» (Flew in Hick, 1990, p374). آلن پی. اف سل معتقد است: گذشته از این، اگر گفتارهای دینی از قسم تصدیقات تلقی نشود، بسیاری از افعال دینی فریبکارانه یا احمقانه خواهد بود. (Sell, 1988, p153)

مثال «غریبه و پارتیزان» بازیل میچل و اطمینان مواجهه‌ای

بازیل میچل با وقوف نسبت به غیر شناختاری بودن راه حل هیر، در حکایتی دیگر، معناداری گزاره‌های دینی را مورد بررسی قرار می‌دهد (Mitchell, 1971, p12).

داستان او در باره نحوه مواجهه یک پارتیزان با یک غریبه، در زمان جنگ است که این ملاقات، پارتیزان را عمیقاً تحت تاثیر قرار می‌دهد. او به این غریبه و صداقت و دلسوزی اش برای نهضت مقاومت کاملاً ایمان می‌آورد. و این اعتماد کامل خود را به سایر دوستانش متذکر می‌گردد. این غریبه گاهی به اعضای نهضت مقاومت کمک می‌کند و گاهی دست کمک آنها را پس می‌زند. گاهی مشاهده می‌شود وی در لباس پلیس اشغالگران، میهن پرستان را به نیروهای اشغالگر تسلیم می‌کند. پارتیزان در برابر هریک از این واکنش‌های غریبه، مساله را بگونه‌ای جلوه می‌دهد که گویی، غریبه به منظور پیش بردن وظیفه نهایی اش که همان دفاع از مردم در مقابل اشغالگران است این رفتارها را می‌کند. دوستانش گاهی به او با خشم می‌گویند «بسیار خوب، غریبه باید چه کاری را برای تو انجام دهد تا بپذیری که اشتباه می‌کنی و غریبه در جبهه ما

قرار ندارد؟» پارتیزان حکایت اجازه نمی دهد که چیزی بطور قطعی، ناقض این گزاره تلقی شود که «غریبه در جبهه ماست». این امر به آن دلیل است که وی متعهد شده است نسبت به غریبه اعتماد داشته باشد.

حالت پارتیزان به هنگام برخورد با رفتارهای معارض یا مشکوک فرد غریبه، همچون حالت‌های شخص متدینی است که در مواجهه با مصیبت هولناکی با آرامش می گوید: «خواست خدا چنین است و چه بسا مصالحی در کار است که از ما مخفی است.» (علی زمانی، ۱۲۵). در این مثال، عضویت فرد بیگانه یا خائن بودن او از ناحیه جهان خارج، اثبات یا تکذیب نشده است، ولی در واقع و نفس الامر، سرانجام این شخص یا رهبر نهضت مقاومت است یا نیست. خود شخص بیگانه هم می داند چکاره است و در آینده پس از اتمام شرایط جنگی، موضع واقعی او معلوم خواهد شد. همین نکته ای که میچل بدان اشاره نموده است بعدها مبنای نظریه تحقیق پذیری اخروی جان هیک قرار گرفت.

در تحلیل موضع میچل می توان گفت:

- ۱- میچل دیدگاه غیر شناختاری هیک را نمی پذیرد و در صدد است در مثال خود نحوه ای شناختاری در تبیین زبان دین ارائه کند.
- ۲- او برای مواجهه اولیه که همان اطمینان و ایمان ناشی از تجربه دینی است نقش محوری قائل است. زبان دین در این تجربه معنا می یابد و نه در قالب زبان علم که تایید تجربی آن با تکرار آزمایش محقق می شود.
- ۳- میچل بین ناتوانی ما در رسیدن به نفس الامر که شرایطی موجب آن می شود و با تغییر شرایط می توان به تعیین صدق و کذب رسید با تحقیق ناپذیری یا ابطال ناپذیری فرق می گذارد. اولی معناداری را به زیر سوال نمی برد درحالی که دومی گزاره را از معناداری خارج می سازد.
- ۴- دیدگاه میچل اگر بتواند مسئله معناداری را حل کند ما را با مشکل دیگری مواجه می کند و آن نقد ناپذیری دیدگاههای دینی است که مواجهه های متفاوت، اعتقادات گوناگون و حتی متعارض پدید می آورد ولی مواجهه اولیه آن را برای هر شخص، امری مسلم می گرداند. درحالی که مومنان بر نقد پذیری دیدگاه هایشان و جرح و تعدیل معرفت شناختی آن معترف اند.
- ۵- در خصوص تحویل دین به تجربه دینی و اشکالات عمده ای که در این دیدگاه وجود دارد بحث های مفصلی شده است که به نظر می رسد بسیاری از نقدهای تجربه دینی به این دیدگاه میچل نیز وارد باشد. برای آشنایی با این نقدها به آن منابع رجوع شود (ر.ک. قائمی نیا، ۱۳۸۰).
- ۶- فلو به دیدگاه میچل دو اشکال وارد می کند. اول آنکه تعبیر میچل از دین با تعبیر رایج و سنتی ایمان مسیحی فاصله زیادی دارد. ثانیاً این که اگر مدعیات دینی، به عنوان حکم، اراده نشده باشند، آنگاه بسیاری از کارکرد های دینی به نوعی فریبکاری یا حماقت مبدل می شوند. (Flew in Hick, 1990, p374)

تحقیق پذیری اخروی جان هیک

در سومین پاسخ، جان هیک از موضعی دفاع می‌کند که به تحقیق پذیری اخروی معروف شده است. موضع جان هیک شناختاری است. او ابتدا طی پنج مقدمه، نحوه انتظار از تحقیق پذیری را مطرح می‌کند و سپس به طرح دیدگاه خود می‌پردازد (هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۱۱-۲۱۵). در این مقدمات، تاکید می‌کند که قابلیت تحقیق اقوال و گزاره‌های واقعی، همانند اثبات منطقی آنها نیست. هسته مرکزی مفهوم تحقیق پذیری، از بین بردن هر نوع زمینه‌ای برای تشکیک عقلی است. همچنین گاهی ضروری است که برای تحقق شرط تحقیق پذیری، خود را در وضع خاصی قرار دهیم یا عمل خاصی انجام دهیم. از طرفی، یک حکم ممکن است در صورت صدق، در اصل تحقیق پذیر باشد اما در صورت کذب، علی‌الاصول قابل ابطال نباشد. او مثالی می‌زند و می‌گوید: به این قضیه توجه کنید که «سه عدد هفت متوالی در عدد‌های اعشاری مربوط به عدد "پی" وجود دارد». تا آنجا که از این عدد می‌دانیم و تا به حال بدان رسیده شده است شامل مجموعه‌ای از سه عدد هفت نیست، اما چون این عمل یافتن رقم‌های بعدی عدد پی می‌تواند الی غیر النهایه ادامه یابد همواره امکان دارد که یک دسته سه تایی از هفت در جایی به دست آید که هنوز هیچ کس در محاسباتش به آن دست نیافته است. از این رو، این حکم اگر درست باشد ممکن است روزی اثبات گردد، اما اگر نادرست باشد هرگز نمی‌تواند ابطال شود. او سپس فرضیه استمرار حیات روح پس از مرگ قوای جسمانی را از این دست گزاره‌ها می‌داند.

او نیز به تبع متقدمین خود، موضع خویش را در قالب داستانی ارائه می‌کند (Hick, 1977, pp189-203).

در داستان او دو نفر در راهی باهم مسافرت می‌کنند. یکی از آنها بر این باور است که این راه به شهر آسمانی منتهی می‌شود، دیگری اعتقاد دارد که آن راه به جایی ختم نمی‌شود. اما از آنجا که این راه، تنها راه موجود است، هر دو باید آن را طی کنند. هیچ کدام قبلاً این راه را نپیموده‌اند. بنا بر این، هیچ یک از آن دو نمی‌تواند بگوید در طی منازل این سفر چه چیزی خواهد یافت. در طی سفر، هر دو با لحظه‌های مملو از خوشی و شادی و لحظه‌های خستگی و خطر روبرو می‌شوند. در تمام اوقات، یکی از آنها به این سفر، همچون زیارت شهر آسمانی می‌اندیشد. او لحظات مطبوع را به عنوان لحظه‌های دلگرمی و موانع راه را به عنوان آزمایش‌ها و ابتلائات مربوط به مقصد و مقصود خود و درس پایداری تعبیر می‌کند که حاکم و فرمانروای آن شهر، آنها را سر راه او قرار داده و به این خاطر طراحی گردیده تا هنگامی که عاقبت به آن مکان وارد گردد، او را شهروندی شایسته آن شهر سازد. لیکن، دیگری به هیچ یک از این مسائل باور ندارد و این سفر را به عنوان راه و مقصدی بی‌هدف و اجتناب‌ناپذیر می‌پندارد. چون او هیچ نوع حق انتخابی ندارد، از خوبی‌ها لذت می‌برد و بدی‌ها را تحمل می‌کند. برای او اساساً هیچ نوع شهر آسمانی وجود ندارد که به آنجا برسد، تنها، خود راه وجود دارد و این که طی این طریق موافق طبع اوست یا نه.

در طی این سفر، موضوع بحث آن دو موضوعی تجربی نیست. یعنی این که آنها انتظارات مختلفی در باره جزئیات مسیر راه ندارند، بلکه تنها در باره مقصد نهایی سفر دارای انتظارات مختلف اند. با وجود این، هنگامی که آنان آخرین منزل را طی می کنند آشکار خواهد گردید که یکی از آنها در تمام اوقات، برحق بوده و دیگری بر خطا. از این رو، اگر چه موضوع بحث آن دو موضوعی تجربی نبوده، با وجود این، موضوعی بسیار واقعی بوده است (Hick, 191971, P53-72). تعابیر مختلف آنها در باب موقعیت سفر، اقوال و گزاره های واقعاً متعارض و متفاوتی را به وجود آورده که شان گزاره ای آنها این ویژگی خاص را دارد که پس از گذشت زمان، در یک آینده بسیار دور محقق خواهد گردید.

در تحلیل دیدگاه هیک چند نکته را متذکر می شویم:

- ۱- هیک با تفکیک بین تحقیق پذیری و ابطال پذیری، گزاره های دینی را ابطال ناپذیر ولی تحقیق پذیر می داند. اما قائل است، صرف اثبات تحقیق پذیری گزاره های دینی، مشکل معناداری آنها را حل می کند.
- ۲- اگر چه دیدگاه هیک می تواند مورد نقدهای چندی قرار گیرد ولی به هر حال می تواند حداقل استدلال را برای معناداری گزاره های دینی واجد باشد. و همین مقدار برای رد دیدگاه پزیتیویست ها و آیر و فلو کفایت خواهد داشت.
- ۳- استیور نقدی به دیدگاه هیک دارد مبنی بر اینکه حکایت هیک، بیانگر آن است که تنها دو بدیل وجود دارد که یکی اثبات باورهای مسیحی و دیگری باورهای طبیعت گرایانه است. کاملاً محتمل است که دیدگاه های دیگر در مقابل دیدگاه مسیحی، قابلیت اثبات بیشتری داشته باشند (Stiver, 1996, p52).
- ۴- مشکل دیگر در موضع هیک این است که چگونه این امکان استقبالی می تواند اکنون به کسی کمک کند؟ هیک به ابهام نهفته در موضع دینی اشاره می کند و در این موضع با فلو هم عقیده است که این موضع، موضوع تجربی کاملاً روشنی نیست. حکایت او مبانی معرفت بخش چندان را ارائه نمی دهد. حکایت او چیزی شبیه واقعیت کرو کور یا شرط بندی پاسکال است که ماهیت و محتوای باور دینی را توجیه نمی کند (Ibid).
- ۵- علی رغم آنکه هیک به نحوی تحقیق پذیری گزاره های دینی را نشان داد و ابطال ناپذیری آن را متذکر شد ولی اعتقاد مومنان در باره گزاره های دینی شان به چیزهایی بیش از ادعای هیک ناظر است. آنها از لحاظ شناختاری به نحوی اعتقاد دارند که هم گزاره هایشان در صورت ابطال، شرایط دیگری ایجاد می کند وهم توقع آنها از دیدگاهشان معرفت اینجایی و اکنونی از خداوند و رابطه فعلی با اوست نه فقط مواجهه ای در آخرت.

۶- مشکل دیگر این نظریه، متحد ساختن گزاره های دینی ناظر به وجود و صفات خداوند با فناپذیری نفس و اعتقاد به جهانی دیگر است. اگر شخصی به یکی بدون دیگری معتقد باشد دیگر نمی تواند از این راه حل استفاده کند.

۷- تحقیق پذیری اخروی که ملاقات الهی را در رستاخیز، نحوه تحقیق پذیری گزاره های ناظر به خداوند می داند با چالشی دیگر روبروست مبنی بر این که آیا بنا بر نظر تمامی خداپاوران اصلا چنین رویت و ملاقاتی صورت می گیرد؟ چرا که برخی، چون مسلمانان می توانند بر این عقیده باشند که روز رستاخیز صرفا با آثار و عواقب اعمال، مواجهه صورت خواهد پذیرفت. و اصلا اگر مواجهه ای هم صورت پذیرد این ملاقات به چه صورت و معنایی خواهد بود و تحقیق پذیری آن چگونه است؟ که به پرسش نحوه معناشناختی ملاقات الهی بر خواهد گشت که از حوصله این مقال بیرون است.

کرومبی و توجه به خلاف قاعدگی گزاره های دینی

راه حل پخته تر دیگر، از بیان کرومبی است (Crombie, 1971, 23-53; Crombie in Hick, 1990, 376). او با دقت نظر خود، مشکلات راه حل های پیشین را متذکر می گردد و بر ضد هیر و در مقابل میچل می گوید: «این احکام [گزاره های دینی] میتوانند ابطال شوند (و بنا براین، به قول فلو معنی دارند) البته با این تفاوت که چنین ابطالی تنها در اصل و نه در عمل ممکن باشد، چرا که ما در این جهان به همه واقیعت های مربوط به این امر دسترسی نداریم.» (Sell, 1988, p152). او با تفکیک میان دو شبهه فلو که یکی ناظر به معناداری وجود خداوند و دیگری ناظر به معناداری صفات خداوند است (و فلو آن دو را خلط نموده بود) به ویژگی خاص گزاره های دینی اشاره می کند که تفاوت ابطال پذیری آن را با سایر گزاره های تجربی نشان می دهد. او از «خلاف قاعدگی» گزاره های دینی سخن می گوید و این خلاف قاعدگی را در دو ناحیه در گزاره های دینی تفکیک می کند. یکی را خلاف قاعدگی در ناحیه موضوع و دیگری را خلاف قاعدگی در ناحیه محمول نام می گذارد (علی زمانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷). او سپس تاکید می کند که ویژگی گزاره های دینی، شناختاری بودن آن است و راه حل های غیر شناختاری نامناسب اند. او گزاره های دینی را ابطال پذیر می داند و نحوه ابطال آنها را، چه در ناحیه موضوع و چه در ناحیه محمول شرح می دهد. ولی با توجه به خلاف قاعدگی گزاره های دینی نحوه ابطال آنها را همچون گزاره های علمی نمی داند که در اینجا به علت پرهیز از اطناب، از تفصیل آن در می گذریم.

پاسخی به مسئله معناداری گزاره های دینی از منظر تفکر فلسفی - اسلامی

با ذکر شبهه بی معنایی گزاره های دینی و چند پاسخ به آن در دفاع از معناداری آن گزاره ها سعی شد تا عناصر اصلی پرسش ها و پاسخ ها بازنموده شده و به تحلیل و ارزیابی هریک پرداخته شود. حال درصددیم که پاسخ جدید دیگری به این شبهه ارائه کنیم که دیگر مشکلات خاص پاسخ های پیشین را نداشته باشد.

از آنجا که این شبهه تا کنون در بستر تفکر فلسفی اسلامی مورد تجزیه و تحلیل واقع نشده و بی پاسخ مانده است، سعی خواهد شد از منظر این نگاه فلسفی بررسی شود.

قبل از ارائه پاسخ، لازم است مشکلاتی را متذکر شویم که باعث گردیده است شبهه در چنان مسیری قرار گیرد:

۱- نگاه تجربه باورانه راسل - ویتگنشتاینی که لازم می بیند هرگونه گزاره ای را نهایتاً از دل گزاره های اتمی برگرفته از داده های حواس بیرون بکشد مجال بسیاری از حوزه های اندیشه را چنان تنگ می کند که نهایتاً به حذف خود نیز می انجامد. این پیش فرض چنان راه را بر تفکر بسته است که در مواجهه با مسأله ای که خود تنظیم کننده داده های حواس است راهی جز بی معنایی آنها نمی بیند.

۲- علم زدگی دوران پزیتیویست ها چنان غلبه فکری داشت که حتی شخصی همچون جان ویزدام نیز برای توجیه باورهای دینی در چهارچوب علم می اندیشید و حجیت بخشی علم به آموزه های دینی را در قالب تنگ دو نوع برداشت فرو کاست. و همین دفاع نامناسب از دین بود که راه را بر نقدها و خرده گیری های فلو باز گذاشت. اگر در قواعد بازی علم و فقط در سیطره حجیت صرف علم، وجود و صفات خداوند قرار داده شود راهی جز تن دادن به اینگونه نقد ها نخواهد بود. آسیب نوع نگاه فیدئیستی - سوپزکتیویستی به گزاره های ناظر به خداوند چنین عواقبی خواهد داشت.

۳- اشکال گزاره های دینی نه در ماهیت آنها بلکه در نوع برداشت از آنها، مخصوصاً توجیه نحوه رابطه خداوند با عالم است. این رابطه در مثال فلو به بدترین وجهی، یعنی رابطه باغ و باغبان تمثیل شد که با آموزه های اسلامی فاصله اساسی دارد. این رابطه از طرف دیگر، در مسیحیت به رابطه پدر با فرزند تعبیر می شود که برای حفظ این باور باید به راه حلی در رابطه حلولی مسیحی رفت نه رابطه صدور اسلامی که فضای تفکر دینی را فراتر از این نگاه ها می نگرد. اشکال ها و پاسخ های مطرح شده در غرب در این مسأله تماماً در فضای ارتباط مقولی (نه اشراقی) بین دو چیز (خداوند و عالم) و در عرض هم است. مثال های هر یک را توجه کنید: باغ و باغبان (فلو)، دیوانه و استادان دانشگاه (هیر)، پارتیزان و غریبه (میچل) و دو مسافر و حاکم شهر انتهایی مسیر (هیگ) تماماً به رابطه عرضی دو چیز مستقل (اگرچه فقط متفاوت از لحاظ شان و مقام)، تحلیل می شود. همان که تجربه باوری، راهی جز تحلیل از اینگونه مسیرها ندارد.

۴- تعمیم نابجای قواعد مفید در علم، همچون تحقیق پذیری یا ابطال پذیری به سایر حوزه ها، همچون دین، اخلاق و هنر از مصیبت های کوتاه بینی فلسفی است. معلوم نیست با چه مجوزی و به استناد چه استدلالی این تحویل دین و اخلاق و هنر به علم صورت پذیرفته است تا با قواعد آن بتوان این حوزه های مهم بشری را از میدان بدر کرد. جالب آن است که در قرن بیستم، جریان فکر بشری، به کارگیری همین قواعد را برای علم نیز محل بحث می داند. همین تحویل های نابجا

بود که خود ویتگنشتاین را در حوزه متأخر خود، به نظریه بازی های زبانی کشاند. کرومبی نیز به خوبی با ذکر «خلاف قاعدگی» توجه ما را به فضای متفاوت گزاره های دینی معطوف نمود.

۵- یکی دیگر از آسیب های نظریه پردازی های فوق، استفاده از تمثیل است. در مثال ها و تطبیق فوری آن با مسئله مورد نظر، بسیاری از تفاوت ها از نظر بدور می ماند. درست است که مثال ها از جهتی ما را در وصول به مقصود نزدیک می کند ولی از جهتی دیگر، خود می تواند باعث دوری ما از مقصد گردد. به کارگیری مثال در مسئله مبتلا به ما از همین مقوله است. مخصوصا که مقایسه ها بسیار مع الفارق است.

اما برای تحلیل بحث معناداری گزاره های دینی ناظر به خداوند، برای آنکه مشکل مثال ها هم معلوم گردد موضع خویش را اجمالا در قالب یک مثال ارائه می کنیم تا ما را با مشکلات مثال های قبلی آشنا سازد. بدیهی است، خود نیز به این مساله واقفیم که تمام بار برهان به دوش مثال نیست و مثال می تواند ضعف هایی نیز داشته باشد که در تحلیل عقلی، این ضعف ها باید زدوده شود. مثال خود را سعی می کنیم در قالب داستان فلو ارائه کنیم تا به تفاوت ها توجه گردد:

در عالم خیال خود سه جهانگرد تصور کنید. تفاوت این سه جهانگرد با دو جهانگرد فلو در این است که جهانگرد های فلو در عالم واقعی بیرونی هستند ولی این سه جهانگرد در ذهن شما و عالم خیال هستند. روزی این سه جهانگرد به زمین بی درختی (در عالم ذهن شما) در جنگل برخورد کردند. در این زمین گلها و علفهای هرزه زیادی روئیده بود. یکی از جهانگردان می گوید، «باید باغبانی از این قطعه زمین مواظبت نماید». دومی مخالفت کرده و می گوید: «هیچ باغبانی وجود ندارد». بنا بر این، آنها حصار از سیم خاردار را به برق وصل می کنند، بعد با سگ های شکاری، دور این قطعه زمین را گشت می زنند. (زیرا آنها به یاد دارند که انسان نامرئی اچ. جی. ولز را می توان بوئید و لمس کرد، هر چند آنرا نتوان مشاهده نمود). اما هیچ جیغ و فریادی، بر این دلالت ندارند که مزاحمی دچار برق گرفتگی شده است. هیچ حرکتی از سیم خاردار که نشان دهد شخصی از آن بالا رفته است به چشم نمی خورد. سگ های شکاری هرگز پارس نمی کنند. مع الوصف، معتقد به وجود باغبان، متقاعد نمی شود و می گوید، «اما باغبانی نامرئی و نامحسوس و مصون در برابر برق گرفتگی وجود دارد، باغبانی که نه بویی دارد و نه صدایی ایجاد می کند، باغبانی که نهایتا از باغی که دوست دارد، مراقبت می کند». سرانجام جهانگرد شگاک با نومییدی به جهانگرد اول که مدعی وجود باغبان برای باغ است می گوید: «اما از دعوی آغازین تو چه بر جای می ماند؟ این باغبان تو که آن را ناپیدا و نامحسوس و تا به ابد ادراک ناپذیر می نامی، چه فرقی با باغبان خیالی یا حتی با ناباغبانان دارد؟»

جهانگرد سوم از راه می رسد و تمامی تلاش آن دو را برای آشکار سازی منشا باغ، غلط می داند. او می گوید: «این باغ و تمامی درختان آن با همه تحولاتش تماما از انسانی که در ذهن خود، این عالم خیالی را ساخته است نشات گرفته است. و اوست که هر لحظه به وجود باغ و درختان

آن و کلیه قوانین رشد آن می اندیشد و وجود می دهد تا نه تنها باغ که ماسه نفر نیز باقی ایم و می توانیم در این باره سخن بگوییم. اگر او لحظه ای عنایت خویش را از هر یک از این موجودات و تحولات آنها برگیرد تماما هیچ شده و دیگر نه باغی باقی خواهد ماند نه باغبانی». جهانگرد دوم می گوید: «من چگونه می توانم ابزارهای آشکار سازی، همچون جریان برق یا بو کشیدن سنگ هایم را به کار گیرم تا بتوانم وجود این عامل را تحقیق پذیر کنم. این انسان تو که ما را در خیال خود تصور کرده است چگونه قابل ابطال است. شرایطی را به من نشان بده که در آن شرایط بتوانم فرضیه وجود چنین موجودی را تحت آن شرایط، باطل کنم.» جهانگرد سوم در جواب می گوید: «اشتباه تو در اینجاست که می خواهی شرایط ابطال گزاره های تجربی عالم خودمان را (که همان عالم خیالی است) به منشا وجود لحظه به لحظه کل این عالم تعمیم دهی و اصلا معلوم نیست چرا من باید قاعده تحقیق پذیری تو را در باره صدق هستی این موجود نیز به کار بندم. و اگر چنین نکنم شرایط ابطال آن را معلوم نکرده ام، لذا بیان من در باره چنان موجودی، یکسره بی معنا خواهد شد. تنها شرایطی که با ابطال فرضیه وجود این شخص، پیش خواهد آمد، به دیار عدم شتافتن کل باغ و درخت و قواعد رشد درختان و نهایتا ما سه نفر خواهد بود. اصلا من می پرسم اگر فرضیه من درست باشد، آیا راهی تجربی برای اثبات آن خواهد بود؟ در صورت درستی فرضیه من، اصلا چگونه می توان چنین موجودی را آشکار سازی نمود؟ یقینا چنین موجودی از اساس با باغبان رفیق اول ما فرق خواهد داشت. تنها طریق برای ابطال پذیری آن، معدوم دانستن تمامی عالم ماست و تنها راه برای اثبات چنین موجودی، نه راهی تجربی که راهی عقلی است. ما با تحلیل عقلی در وجود خودمان، به امکان ذاتی خود و نیاز ذاتی خود به هستی بخشی مداوم پی می بریم که وجود او را برای ما مبرهن می کند.»

این تبیین نشانگر نکاتی چند به شرح ذیل است:

- ۱- رابطه خداوند با عالم، مثل رابطه باغبان و باغ نیست. این رابطه بیشتر شبیه رابطه ما با صور خیالی ماست.
- ۲- ملاک های معناداری گزاره ها، همچون تحقیق پذیری یا ابطال پذیری فقط در حیطه علوم تجربی قابل بحث است نه در تمامی حیطه ها.
- ۳- اعتقاد به خداوند صرفا یک بلیک نیست. راه حل های سوپراکتیویستی غیر شناختاری در خصوص وجود خداوند و صفات او با نوع نگاه ما به محتوای این گزاره ها فرق می کند. ما به نحو شناختاری از وجود برتر واقعی خدا سخن می گوییم و اعتقادمان به وجود خارجی اوست نه صرفا حالتی روانشناختی. این وجود نیز به وجود اینجایی و اکتونی او ناظر است نه به وجود اخروی نسبی وار او (همچون دیدگاه هیک).
- ۴- تنها نحوه فرض ابطال خداوند، هیچ شدن تمامی عالم است و خارج از آشکار سازی هایی که ناظری بی طرف بتواند آن را بیابد. این منکر وجود خداوند است که باید معلوم سازد چگونه می خواهد

ملاک معناداری تجربی خود را به عالمی مثل عالم خیالی و منشا آن نیز سرایت دهد. این همان است که کرومبی از آن به «خلاف قاعدگی» تعبیر کرده است.

- ۵- برای وقوف به وجود موجودی همچون خدا که رابطه اش همچون مثال ما باشد راه اصلی عقلی است نه تجربی. محدوده تجربه و ابزارهای آن نا توان تر از اشراف بر وجود چنین موجودی است.
- ۶- یکی از مشکلات در تبیین وجود و صفات خداوند، تلقی نامناسب از آن است. در بیان صفات خداوند استفاده از تمثیل پدر و فرزند و برداشت از اراده خداوند به نحو دلخواهی، مشکلاتی را برای اندیشه دینی بوجود می آورد که نمونه آن در مثال فوق دیده می شود.

با توجه به تبیین هایی که از شبهه و پاسخ گردید، مشکلات نهفته در هریک بررسی شد و نهایتاً راه حلی که حاکی از نگاه دقیق فلسفی به مساله است برای پاسخ به این پرسش ارائه گردید.

منابع و مأخذ

- پوپر، کارل ریموند. (۱۳۷۰) *منطق اکتشاف علمی*. ترجمه احمد آرام. تهران. انتشارات سروش
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۷۸) *چیستی علم*. ترجمه سعید زیبا کلام. تهران. انتشارات سمت
- علی زمانی، امیر عباس. (۱۳۷۵) *زبان دین*. قم. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم
- علی زمانی، امیر عباس. (۱۳۸۱) *خدا، زبان و معنا*. قم. آیت عشق.
- لاکوست، ژان. (۱۳۷۵) *فلسفه در قرن بیستم*. ترجمه دکتر رضا داوری اردکانی. تهران. سمت
- هارتنامک، یوستوس. (۱۳۵۶) *ویتگنشتاین*. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران. انتشارات خوارزمی
- هیک، جان. (۱۳۷۲) *فلسفه دین*. ترجمه بهرام راد. تهران. انتشارات بین المللی الهدی
- قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۰) *تجربه دینی و گوهر دین*. قم. بوستان کتاب قم

- Ayer, Alfred Jules. (1936) *Language, Truth and Logic*. London, V. Gollancz Ltd.
- Ayer, Alfred Jules. (1959) *Logical Positivism*. Glencoe, Free Press.
- Crombie, I.M., (1971). "The Possibility of Theological Statement" in Basil Mitchell (ed.). *The Philosophy of Religion*. (pp. 23-53) Oxford. Oxford.
- Flew, Anthony & MacIntyr, Alasdair (eds.). (1963). *New Essays in Philosophical Theology*. New York. Macmillan Publishing Company.
- Flew, Anthony; Hare, Richard and Mitchell, Basil. (1971) "theology and Falsification" in Basil Mitchell (ed.). *The Philosophy of Religion*. (pp. 1-13) Oxford. Oxford
- Geisler, Norman L. (1974) *Philosophy of Religion*, Michigan. The Zondervan Corporation Grand Rapids.
- Hick, John. (1971). "Theology and Verification" in Basil Mitchell (ed.). *The Philosophy of Religion*. (pp. 53-72) Oxford. Oxford.
- Hick, John. (1990). *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. (3rd edition). New Jersey. Prentice Hall, Englewood Cliffs
- Hick, John. (June 1977). "Eschatological Verification Reconsidered". *Religious Studies*. Vol. 13, No. 2. 189-202.

- Hudson, William Donald. (1968). *Ludwig Wittgenstein*. John Knox Press.
Mitchell, Basil (ed.). (1957) *Faith and Logic*. London. George Allen and Unwin.
Sell, Alan P.F. (1988) *The Philosophy of Religion 1875-1980*. New York. Croom Helm.
Stiver, Dan R. (1996) *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*.
Oxford. Blackwell Publishers.
Wisdom, John. (1944). "Gods" in *Proceedings of the Aristotelian Society*, XLV. (185-206).

