

نقد دیدگاه آنتونی فلو در باب معناداری گزاره‌های دینی

بهمن اکبری*

چکیده

نفی معناداری گزاره‌های دینی و تهی‌انگاری آن‌ها که نطفه‌ی آن را پیش‌تر اگوست کنت جامعه‌شناس (با ملاک اثبات تجربی) کاشته بود، در چند دهه‌ی اخیر با موضع‌گیری و جانبداری سرسخت آنتونی فلو، شاگرد پوپر، شدت گرفت. فلو با پذیرش اصل ابطال‌پذیری پوپری که خود پوپر آن را برای تفکیک علم (تجربی) از شبه علم در مقابل اثبات‌گرایی منطقی مطرح کرده بود، و ارتباط دادن آن با معناداری، ملاک و معیاری برای معناداری گزاره‌های تجربی و دیگر گزاره‌ها، از جمله گزاره‌های دینی به‌دست داد. وی با اعتقاد به اصل ابطال‌پذیری تجربی معنا و با پذیرش این پیش‌فرض دینداران که «گزاره‌های دینی، گزاره‌های ناظر به واقع‌اند»، نتیجه گرفت که فقط گزاره‌های تجربی از امکان ابطال تجربی برخوردارند و گزاره‌های دینی با آن‌ها به‌گفته‌ی دینداران، احکامی‌ناظر به واقع‌اند، چون از ابطال تجربی برخوردار نمی‌باشند، معنادار نیستند. بنابراین فلو معتقد به بی‌معنایی و تهی بودن گزاره‌های دینی است، چرا که شواهد تجربی و مبتنی بر مشاهده دال بر ابطال آن‌ها وجود ندارد. در نتیجه، تمامی گزاره‌های دینی را نامعرفت بخش و ابطال‌ناپذیر دانست (حذف گروهی).

در این مختصر مقال، سعی بر این است که با تأملی معرفت‌شناختی در باب مبانی نظریه‌ی مزبور، به تحلیل اشکالات مبنایی و بنایی، از جمله مشکل روش‌شناختی تحویل‌نگری، انحصارگروی و تکیه‌ی افراطی بر تجربه و آزمون (دگمای تجربی) که نظریه فلو اشاره کرده، مهم‌ل و بی اساس بودن فرض او را در خصوص گزاره‌های دینی اثبات کنیم.

واژه‌های کلیدی: ۱- آنتی فلو ۲- معناداری گزاره‌های دینی ۳- انحصارگروی
۴- ابطال‌پذیری تجربی معنا ۵- تحویل‌نگری ۶- حذف گروهی

۱. مقدمه

از مباحث مهم و بحث انگیز در حوزه‌ی فلسفه دین^۱ و زبان دین^۲، بحث معناداری گزاره‌های دینی است. این که گزاره‌های دینی معنادارند و دارای مضمون و محتوای شناختاری‌اند یا نه، فیلسوفان و متألّهان متعددی را برای تحلیل و بررسی جوانب امر به چالش طلبیده است. در این میان، رهیافت فیلسوفان و متألّهان جدید نسبت به گزاره‌های دینی و معناداری آن‌ها در عصر حاضر با حرص و ولع بیشتری مطرح شده و در نتیجه، دیدگاهی تجربه‌گرایانه نسبت به مدعیات دینی و معناداری گزاره‌های دینی با ظهور مکاتبی چون «اثبات‌گرایی منطقی»^۳ یا «مکتب تحصلی» و «ابطال‌گرایی»^۴ پوپری پا به عرصه‌ی ظهور گذاشته است. از جمله نظریه‌های مطرح رویکرد تجربه‌گرایانه، نظریه‌ی «اثبات‌پذیری» است که از سوی «اثبات‌گرایان منطقی»^۵ مطرح شد. معناداری به باور آن‌ها، صرفاً متعلق به گزاره‌های تجربی و گزاره‌های فلسفی و الهیاتی به دلیل تحقیق‌پذیر (تجربی) نبودن آن‌ها بی‌معنا هستند. این نظریه بعدها به دلایل اشکالات متعددی که داشت تعدیل شد و نظریات مبتنی بر «تأیید‌پذیری»^۶ و «آزمون‌پذیری»^۷ جای‌نشین آن شد.

در میان نظریه‌های رقیبی که در برابر اثبات‌پذیری و تأیید‌پذیری تجربی قد برافراشتند، نظریه‌ی «ابطال‌پذیری» پوپر با هدف تفکیک علم از شبه علم مطرح گردید که مدعیات دینی و گزاره‌های کلامی و الهیاتی را شبه علم و گزاره‌های تجربی را علمی می‌دانست. این رویکرد پوپری بیشتر به حوزه‌ی فلسفه‌ی علم اختصاص داشت. اما بعدها اندیشمندانی چون آنتونی فلو^۸، بازیل میچل^۹، بریث ویت^{۱۰} و رندال^{۱۱} و ... نظریه‌ی ابطال‌پذیری را به گزاره‌های دینی تسری داده، بر اساس آن، به تحلیل و بررسی ملاک معناداری گزاره‌های دینی پرداختند. طبق نظریه‌ی ابطال‌پذیری تجربی معنا، از آن جا که گزاره‌های دینی به طور تجربی ابطال‌پذیر نیستند، تهی و فاقد معنا و مضمون معرفت‌بخش می‌باشند؛ اما گزاره‌هایی که بتوان آن‌ها را از طریق آزمون تجربی مورد ابطال قرار داد، معنادار می‌باشند. بر این اساس، گزاره‌هایی معنادارند که علی‌الاصول ابطال‌پذیر باشند (یعنی صرف‌نظر از گرایش‌هایی که فاعل شناسا راجع به ابطال یک گزاره دارد، خود گزاره امکان و قابلیت ابطال را داشته باشد). به این ترتیب، دیدگاه فوق در خصوص گزاره‌های دینی معتقد به تهی بودن آن‌ها است و از طرفی، پذیرش این اصل منجر به حذف‌گروی^{۱۲} در باب مفاهیم گزاره‌های دینی می‌شود. به همین جهت، دیدگاه‌های فوق زمینه‌های طرح مباحثی مهم را در باب معناداری گزاره‌های دینی برای متکلمان و متألّهان جدید فراهم آورد.

۲. اصل ابطال‌پذیری

کارل ریموند پوپر^{۱۳} فیلسوف شهیر و پراوازه‌ی قرن حاضر، اصل ابطال‌پذیری را جای‌نشین اصل اثبات‌گرایی منطقی کرده، آن را صرفاً معیار تمیز علم و شبه علم قرار داده است. وی درباره‌ی معناداری گزاره‌های فلسفی و الهیاتی در کتاب *حدس‌ها و ابطال‌ها* می‌گوید: «متافیزیک در عین حال که علم نیست، مستلزم آن نیست که بی‌معنا باشد و ملاک تحقیق‌پذیری، همه‌ی نظریه‌های علمی یا قوانین طبیعت را از قلمرو معنا خارج می‌کند، چه این‌ها نیز بیش از آن‌چه به اصطلاح، قضایای کاذب متافیزیکی خوانده می‌شوند قابل منجر شدن به گزارش‌های مشاهده‌تی نیستند. بنابراین ملاک معنا ما را به تعیین مرزهای دروغین میان علم و متافیزیک می‌کشاند (۳، صص: ۳۲۵-۳۱۵).

علم شناسان قبل از پوپر معتقد بودند که از طریق تکرار تجربه و به کمک استقراء^{۱۴} می‌توان تئوری‌های علمی را تولید و اثبات کرد (دیدگاه استقراگرایان). اعتقاد پوپر این است که این روش منطقی غلط است. وی می‌گوید ما تئوری را حدس می‌زنیم و از طریق آزمون تجربی ابطال می‌کنیم (۳). آزمایش‌ها هیچ نظریه‌ای را ثابت نمی‌کنند، بلکه فقط می‌توانند آن‌ها را ابطال کنند و یک نظریه تا زمانی که در مقابل آزمون‌های سخت مقاومت می‌کند و ابطال نشده است، به صورت موقت، درخور اتکا است؛ ولی هر لحظه ممکن است یک آزمون، آن را از گردونه خارج سازد. با این توضیح، نظریه‌هایی که درخور ابطال تجربی نباشند، از نظر پوپر علمی نیستند. ابطال‌پذیر بودن در این‌جا یعنی بتوان آزمون‌ی پیشنهاد کرد که در صورت وقوع، با نتایج تئوری مورد نظر در تعارض باشد (۲، صص: ۵۱-۵۰ و ۷، صص: ۴۷-۲۱). به اعتقاد پوپر، علم متضمن تعادل ظریفی برای پذیرفتن خطر و به حداقل رساندن آن است. علم برای کسب محسنات حدس آزاد و ایمنی آزمون دقیق می‌کوشد. بنابراین نظریه نمی‌تواند در فرایندی استقرایی حاصل شود؛ بلکه ذهن در طی شهودی خلاق به آن نایل می‌آید (۱۱، صص: ۳۶۳).

در اندیشه‌ی پوپر، رشد درخت معرفت داروینی است و از طریق (انتخاب طبیعی تئوری‌ها) صورت می‌پذیرد: «تئوری از معرفت که من عرضه می‌کنم عمدتاً تئوری داروینی از رشد معرفت است. از آمیب گرفته تا انیشتن همه جا رشد معرفت بر یک نهج است. همه می‌کوشیم تا مسایل را حل کنیم و از طریق حذف، به پاسخ‌های کامل‌تر و وافی‌تری برسیم» (۱۸، صص: ۲۶۱).

در رویکرد پوپر، N گزاره‌ی مشاهده‌تی هرچند این N به بی‌نهایت هم میل کند، یک گزاره‌ی کلی تولید نمی‌کند، ولی یک گزاره‌ی مشاهده‌تی می‌تواند گزاره‌ی کلی را تخریب کند. گزاره‌های مشاهده‌تی قدرت تولید گزاره‌های کلی را ندارند؛ ولی قدرت تخریب یک

«گزاره‌ی کلی» را دارند، چون نقیض موجهی کلیه یک سالبه‌ی جزیه است (۷، صص: ۵۹-۵۶).

بنابراین از دیدگاه پوپر، اصل ابطال‌پذیری تجربی صرفاً می‌تواند معیار تمیز علم از شبه علم باشد؛ با این توضیح که به غیر از گزاره‌های تجربی و مشاهدتی، تمامی گزاره‌های علوم دیگر از جمله گزاره‌های دینی، فلسفی، ریاضی، ادبیات و حقوق و... در گردونه‌ی شبه علم قرار می‌گیرند. امروزه این مباحث معرفت‌شناختی در حوزه فلسفه‌ی علم بحث و بررسی می‌شود (۶، صص: ۶۰-۵۱).

۲. ۱. چالش اصل ابطال‌پذیری

آنتونی فلو (۱۹۲۳م) با اتخاذ اصل ابطال‌پذیری، تقریر خاصی از بحث معناداری ارائه داد. وی در مباحثه‌ای که بعد از جنگ جهانی دوم با دو تن از فیلسوفان دین به نام‌های آر. ام. هیر و بازیل میچل در سال ۱۹۵۰م دارد، دیدگاه‌های خود را درباره‌ی اعتقاد به خدا و معتقدات دینی با بیان تمثیلی شفاف مطرح کرده، تمامی دینداران را به چالش می‌طلبید.

۲. ۱. ۱. تمثیل آنتونی فلو: فلو مناظره‌ی خود را با نقل تمثیلی از مقاله‌ی جان ویزدام^{۱۵} تحت عنوان «خدایان»^{۱۶} آغاز می‌کند: «روزگاری دو سیاح (یکی نماد فرد مؤمن و دیگری نماد شخص ملحد) به سرزمین مسطحی در دل جنگل رسیدند. در این سرزمین گل‌های فراوان و علف‌های انبوهی روییده بود. یکی از سیاحان می‌گوید: «حتماً باغبانی است که از این سرزمین مراقبت می‌کند». سیاح دیگر به مخالفت می‌گوید: «باغبانی وجود ندارد». لذا آن دو سیاح چادرهایشان را علم می‌کنند، و به انتظار می‌نشینند. به هیچ وجه باغبانی به چشم نمی‌خورد. «اما شاید او یک باغبان نامریی است». پس آن منطقه را با سیم خادار محصور می‌کنند و سیم‌ها را به جریان برق وصل می‌نمایند و خود به همراه سگان تیز شامه به گشت می‌پردازند (چون به یاد دارند که «مرد نامریی» اچ. جی. ولز^{۱۷} اگر چه رؤیت شدنی نبود، اما بوییدنی و لمس کردنی بود). اما به هیچ وجه، هیچ فریادی به گوش نمی‌رسد که نشان دهد کسی قصد داشته پنهانی به درون حصار بیاید و در نتیجه، دچار شوک الکتریکی شده باشد. هم‌چنین در سیم‌های خاردار نیز حرکتی به چشم نمی‌خورد که نشان دهد یک موجود نامریی می‌خواسته از آن‌ها بالا رود. سگ‌های تیز شامه نیز مطلقاً پارس نمی‌کنند. با این همه، آن فرد معتقد هنوز قانع نشده است و می‌گوید: «باغبانی نامریی، غیر قابل لمس و غیر حساس به شوک‌های الکتریکی وجود دارد، باغبانی که هیچ بویی ندارد، هیچ صدایی تولید نمی‌کند. باغبانی که پنهان سر می‌رسد تا به باغی که به آن عشق می‌ورزد، سرکشی و رسیدگی کند». سرانجام آن فرد (ملحد) ناامید می‌شود و می‌گوید: اما از آن حکم اولیه‌ی تو چیزی باقی نمانده. آن چیزی را که تو یک باغبان

نامری، لمس ناشدنی و همیشه گریزان می‌خوانی، حقیقتاً با یک باغبان موهوم، و به یک معنی با عدم وجود باغبان چه فرقی دارد؟ (۱۴، صص: ۹-۹۶ و ۲۰، صص: ۳۵۱-۳۴۱). هدف فلو از بیان این تمثیل، نشان دادن وضع ابهام برانگیز جهان نسبت به باورهای دینی و نوع نگرش مؤمنان و ملحدان (شکاگان)^{۱۸} به جهان و نوع بحث و گفت و گوی رایج میان آن‌ها است.

نتیجه‌ای که فلو از این تمثیل می‌گیرد آن است که شخص مؤمن در مواجهه با مشکلات، از موضع اولیه‌ی خود به تدریج عدول کرده و با افزایش قیودی به «حکم اولیه خود»، سعی می‌کند از راه «تقیید»^{۱۹} آن را از خطر ابطال قطعی برهاند. با توجه به تمثیل فلو، می‌توان نتایجی را که در داستان مذکور مطرح می‌باشد، به صورت ذیل تقریر کرد:

(۱) حکم اولیه: «این قطعه زمین سبز باغبانی دارد».

(۲) تقیید حکم (اولیه): «این قطعه زمین سبز باغبانی نامری و لمس ناشدنی دارد».

(۳) تقیید حکم: «این قطعه زمین سبز باغبانی مرموز دارد».

... عدول از حکم اولیه در اثر افزایش قیود.

آن‌چه از این سخنان فهمیده می‌شود چیزی جز مصادره به مطلوب^{۲۰} نیست.

فلو معتقد است که در این تمثیل، فرد مؤمن برای تبیین یک واقعیت، «حکمی» را بیان کرده است: «این قطعه زمین سبز باغبانی دارد»، ولی کم‌کم مجبور شده است آن «حکم» اولیه را با قیود، ساییده کند و در اثر ساییده شدن آن، چیزی به نام «حکم» باقی نماند. در نتیجه، فرد دیندار آن «حکم» را تا جایی پیش می‌برد که دیگر نمی‌توان بر آن، حکم «اولیه» اطلاق کرد. به عبارتی، فرد دیندار نمی‌خواهد حکم مذکور در معرض ابطال تجربی قرار گیرد و با تقیید و سایش حکم، آن را ابطال ناپذیر و تهی می‌کند (۱۴، صص: ۹۷). با توجه به تمثیل مزبور، وی خطر اضمحلال تدریجی در اثر افزایش قید و وصف را در مورد «مدعیات دینی» تذکر می‌دهد و می‌گوید: «مدعیاتی از این نوع را در نظر بگیرید: «خداوند [در کار خلقت] طرح و نقشه‌ای دارد»، «خداوند عالم را خلق کرده است»، «خداوند ما را چنان دوست دارد که پدری فرزندش را». این مدعیات در نگرش اول به احکام عام جهان‌شناختی شباهت بسیاری دارند، [این ظاهر] به نحو متقن دلالت دارد که مدعیات «حکم» اند یا به عنوان «حکم» قصد شده‌اند. اما ما بحث را به این حالت خاص محدود می‌کنیم که هرگاه کسانی از این قبیل عبارات به کار ببرند، منظورشان بیان یک «حکم» است (۱۴، صص: ۸-۹۷).

به اعتقاد فلو، اگر تفاوت مشهودی بین گزاره‌های «خداوند نسبت به بندگانش مهربان است» و «خداوند نسبت به بندگان خود مهربان نیست» نباشد، در این صورت، این احکام، اعم از سلبی و ایجابی، علی‌السویه و تهی از معنا خواهد بود. به عبارت روشن‌تر دینداران اجازه نمی‌دهند که چیزی، ناقض مدعیاتشان به حساب آید. آن‌ها برای آن که مانع ابطال مدعیات خود شوند، دائماً در حال تقيید و تعدیل آن مدعیات هستند. بنابراین اگر هیچ وضعیتی از امور، ناقض کلام نخستین به حساب نیاید، آن‌گاه مدعی مزبور اساساً حکمی واقعی نیست. چنین مدعیاتی هیچ نمی‌گویند و هیچ امر بالفعلی را تصدیق یا تکذیب نمی‌کنند. بنابراین افزایش قیود چنین مدعیاتی را بی‌خاصیت و تهی می‌کند. مسأله‌ی دیگر در خصوص تمثیل مذکور این است که هیچ شرایطی وجود ندارد که در آن شرایط، بتوان نشان داد که سخن فرد دیندار ابطال‌پذیر است (۱۴، ص: ۹۶). در رویکرد فلو، چنین سخنی اولاً امکان ابطال‌پذیری تجربی ندارد. ثانیاً چنین سخنی نمی‌تواند به عنوان «حکم» حقیقی و معنادار تلقی شود، ثالثاً چنین سخنی قدرت تبیین^{۲۱} ندارد (۱۴).

به عقیده‌ی فلو: شما نمی‌توانید حکمی بگویید بدون آن که هزینه‌ی آن حکم را متحمل شوید و هزینه‌ی آن [حکم] امکان ابطال تجربی [معنا] است. حکمی واقعی است که امکان ابطال تجربی داشته باشد. امور واقعی (ناظر به واقع) از چنین امکان ابطال تجربی بر خوردارند. به عقیده‌ی او برای صدور حکمی واقعی، باید شرایط امکان ابطال آن را هم لحاظ کنید؛ زیرا اگر شما بخواهید شرایط (امکان ابطال حکم) را محدود کنید در آن صورت مجبورید که حوزه‌ی حکم‌هایتان را محدود کنید. بنابراین هر چقدر حوزه و حیطه‌ی حکم‌هایتان را محدود کنید کم‌تر در سخن گفتن موفق می‌شوید. حقیقت این است که هیچ راه‌گریزی نیست (۱۳، صص: ۲۵۹-۲۵۸).

در واقع، فلو می‌خواهد بگوید تنها احکامی معتبرند که صرفاً به حوزه‌ی تجربه اختصاص داشته باشند و اگر کسی سخنی بگوید که آن سخن ناظر به واقع و در حیطه‌ی علوم تجربی نباشد، و از طرفی، نتواند امکان ابطال چنین سخنی را نشان دهد، در واقع، سخنی ابطال‌ناپذیر گفته است؛ و اگر سخنی ابطال‌ناپذیر باشد، چنین سخنی شبه حکم است نه حکم واقعی.

در حقیقت، مدعیات دینی شبه حکم‌هایی هستند که لباس اخباری بر تن کرده‌اند و همین که آن‌ها در معرض خطر ابطال تجربی قرار دهیم، ابطال‌ناپذیر می‌شوند.

۲.۱.۲. پیش فرض‌های فلو بر نفی مدعیات دینی: می‌توان پیش فرض‌ها و

سازه‌های استدلال فلو را در قالب گزاره‌های ذیل عنوان کرد:

(۱) پذیرش اصل ابطال‌پذیری تجربی پوپری به عنوان آلترناتیو مناسب برای اصل اثبات‌پذیری تجربی معنا (پیش فرض اول)؛
(۲) تلقی ابطال‌پذیری تجربی به عنوان ملاکی برای معناداری گزاره‌ها (پیش فرض دوم)؛
(۳) احکام حقیقی و ناظر به واقع را جزو احکام تجربی دانستن (پیش فرض سوم).
(۴) باور به این که تمامی احکام تجربی زبانی شناختاری^{۲۲} دارند، تبیین و توصیفی از وضعیت موجود جهان داشته، شناختی علمی از امور برای ما عرضه می‌کنند و به تعبیر دقیق‌تر، دارای بار ارزشی و معرفتی‌اند (پیش فرض چهارم).^{۲۳}
(۵) اعتقاد به این که تمامی احکام تجربی مشمول اصل ابطال‌پذیری‌اند (پیش فرض پنجم).

با توجه به پیش‌فرض‌های فلو، هر حکمی که ناظر به واقع و از سنخ تجربه (امور حسی و مشاهده‌پذیر) باشد و در معرض ابطال تجربی قرار بگیرد، سخنی شناختاری و معنادار است (۱۴، صص ۹۸-۹۶ و ۱۳، صص: ۲۸۹-۲۵۸).

۳.۱.۲. شاکله بندی استدلال فلو بر نفی مدعیات دینی: با توجه به تمثیل فلو و پیش‌فرض‌های مهم آن، گوهر مدعای وی را می‌توان به قرار ذیل صورت‌بندی کرد:
از نظر دینداران، احکامی نظیر «خداوند نسبت به بندگان خود مهربان است» یا «خداوند ما را دوست دارد»، احکام عام جهان شناختی‌اند،^{۲۴} و از امر واقع حکایت می‌کنند (پیش فرض رقیب).

احکامی که ناظر به واقع‌اند، احکامی تجربی هستند. به عبارتی، احکام و گزاره‌های راستین، تجربی‌اند.

تمامی احکام دینی مشمول اصل ابطال‌پذیری تجربی‌اند؛ یعنی می‌توان وضعیت از امور مشاهده‌پذیر را تعیین کرد که اگر رخ دهند آن احکام را قاطعانه ابطال می‌کند (چرا که بنابر پیش‌فرض رقیب، گزاره‌های دینی هم همانند گزاره‌های تجربی، از سنخ گزاره‌های ناظر به واقع‌اند).

اما دینداران معتقدند که وقوع هیچ امر واقعی نمی‌تواند گزاره‌های دینی را به طور قطع، ابطال یا نقض کند. به عبارتی دینداران نمی‌توانند چنان وضعیت مشاهده‌پذیری را تعیین کنند که قاطعانه در برابر مدعیات دینی آن‌ها قد علم کند و موجب ابطال آن ادعاها شود. فلو نتیجه می‌گیرد که: مدعیات مؤمنان دیندار واجد ادعای راستی و واقعی نیستند؛ یعنی شبه گزاره‌هایی فاقد مضمون و محتوای معرفت بخش‌اند (۱۵، ص: ۹۹).

به طور کلی فلو با تکیه بر سه مقدمه (اصلی) و یک مقدمه‌ی محذوف (مقدمه‌ی چهارم) تلاش می‌کند مدعای دینداران را ابطال کند:

- (۱) احکام ناظر به واقع احکامی تجربی‌اند.
- (۲) احکام تجربی مشمول اصل ابطال پذیری‌اند.
- (۳) گزاره‌های دینی احکام ناظر به واقع‌اند (پیش فرض رقیب).
- (۴) گزاره‌های دینی مشمول اصل ابطال‌پذیری تجربی نیستند (ابطال ناپذیرند).

بنابراین گزاره‌های دینی، احکام ناظر به واقع نیستند. وی مدعی دینداران را این فرض می‌کند که «گزاره‌های دینی، احکام ناظر به واقع‌اند»، اما نتیجه‌ای که از مقدمات مذکور برمی‌آید خلاف مدعی دینداران است. در نگرش فلو، فقط گزاره‌های ناظر به واقع مشمول اصل ابطال‌پذیری و در نهایت معنادار و معرفت بخش‌اند، در حالی که دینداران گزاره‌های دینی را ابطال‌پذیر تجربی نمی‌دانند. چنین استدلالی همان برهان خلف^{۲۵} است که بر اصل امتناع تناقض یعنی $B \& \sim B$ استوار است.

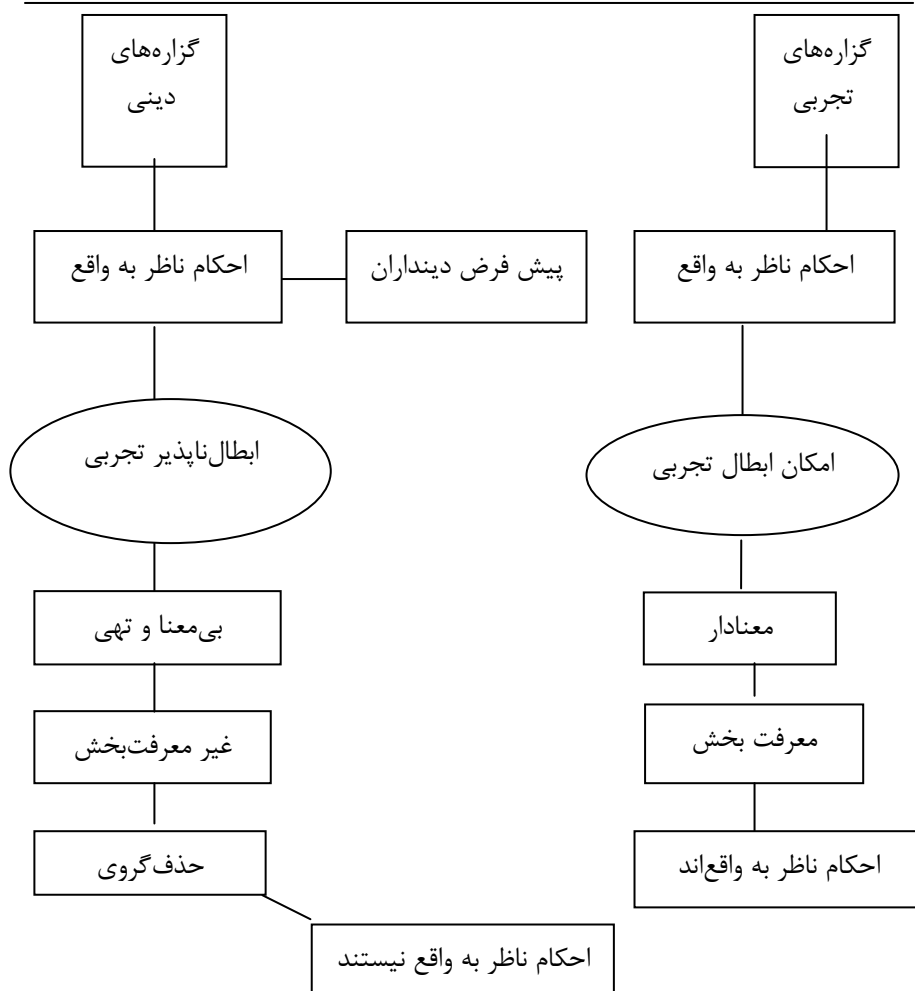
۲.۱.۴. بیان شکل صوری استدلال و تبیین متغیرها: شکل صوری استدلال فلو از این قرار است که استنتاجی معتبر^{۲۶} است (برای ساخت کیفیت شکل صوری استدلال، (۱۰، صص: ۲۲۲-۱۹۲)

$$X) (Fx \rightarrow Gx), (X) (Gx \rightarrow Hx), (X) (Ix \rightarrow \sim Hx) \left| \text{---} (X)(Ix \rightarrow \sim Fx) \right.$$

Fx یعنی x حکم ناظر به واقع است، Gx یعنی x حکم تجربی است، Hx یعنی x مشمول اصل ابطال‌پذیری است، Ix یعنی x گزاره‌ی دینی است. با اجرای قواعد حذف صور کلی و فرض Ia و وضع مقدم^{۲۷} (و.م) و رفع تالی^{۲۸} (رت) به Fa می‌رسیم. آن‌گاه با اجرای قواعد دلیل شرطی (و حذف فرض مذکور یعنی Ia) و معرفی صور کلی به نتیجه می‌رسیم، به این معنی که هر X اگر آن X گزاره‌ی دینی باشد (Ix) ، آن‌گاه چنین گزاره‌ای ناظر به واقع نخواهد بود $(\sim Fx)$. پس با توجه به استدلال فلو و تعریف متغیرهای صورت آن به این نتیجه می‌رسیم که: گزاره‌های دینی ناظر به واقع نیستند.

$$(X) (Ix \rightarrow \sim Fx)$$

۲.۱.۵. مقایسه نموداری نظریه‌ی ابطال‌پذیری تجربی معنا: با مشاهده و مقایسه نمودارهای ذیل به راحتی می‌توان دیدگاه فلو را در باب گزاره‌های تجربی و مدعیات دینی تبیین کرد.



توضیح این که به لحاظ منطقی نمی توان بر استدلال فوق خرده گرفت (به دلیل این که یک نمونه درست ساخت است)، به عبارتی صورت استدلال درست است (نمونه صادق)، اما می توان به لحاظ محتوا و ماده ی استدلال در آن مناقشه کرد. به هر حال این استدلالی است که فلو بر نقی مدعیات دینی و بی اعتبار کردن آنها بیان کرده، و تمامی دینداران و متألهان را به چالش می طلبد.

۲.۲. مشکلات مبنایی و بنایی نظریه ی ابطال پذیری تجربی معنا

البته پاسخ‌های متعددی از سوی فیلسوفان دین و زبان دین به مدعای فلو داده شده است، ولی به رغم آنها، نباید قدرت آن را دست کم گرفت. این چالش یک مسأله‌ی جدی در مورد ایمان را مشخص می‌سازد و آن «مسأله‌ی شر»^{۲۹} است (۱۷، ص: ۴۶۶ و ۵، صص:

۱۱۷ - ۴۳، ۹۶ - ۳۵). هم‌چنین یک گرایش واقعی به توجیهات دینی را نشان می‌دهد که سبب می‌شود اعتقاد دینداران به وسیله‌ی هزاران قید و وصف، تهی شود. علاوه بر این، به مشکل زبان دینی^{۳۰} هم تأکید می‌کند و آن ابطال‌ناپذیری گزاره‌های دینی است که از طریق تجربه و مشاهده، حاصل شدنی نیستند؛ به ویژه این که نکته‌ی مهم را مورد تأکید قرار می‌دهد و آن این است که اگر حکمی با هر وضعیتی از امور ناسازگار باشد (به عنوان نمونه، اگر نتوانیم «مهربان بودن خدا نسبت به بندگانش» را از طریق اموری که در جهان طبیعت، به عنوان شرور مطرح می‌باشند، مورد نقض قرار دهیم و به عبارتی، آن‌ها را ناسازگار با حکم ارائه شده بدانیم) بی‌محتوا خواهد بود، زیرا حقیقتاً فرقی نمی‌کند که معتقد به آن حکم باشیم یا خیر (۱۹، صص: ۴۹-۴۸).

۲.۲.۱. مشکلات بنایی:

۱. لازمه‌ی اعتقاد به ملاک ابطال‌پذیری تجربی معنا این است که تنها حکمی درباره‌ی عالم، اصیل و معتبر است که حکم تجربی باشد و از طرفی، لازمه‌ی پذیرش این سخن که یا حکم تجربی درباره‌ی عالم، اصیل و معتبر است یا اصلاً حکمی نداریم، همان شکاکیتی است که هیوم نیز به آن مبتلا گشت (۱۶، صص: ۷۰-۱۶۵). از طرفی، فلو به لحاظ روش شناختی دچار «انحصارگروی»^{۳۱} روشی هم شده است و به عبارتی در خصوص معناداری تمامی گزاره‌های دینی دچار انحصارگرایی شده و در نتیجه، تمامی گزاره‌های معنادار را به حوزه‌ی علوم تجربی تسری داده است (۹، صص: ۲۴ - ۳۲۳).

۲. علاوه بر حصر این مفاهیم به حوزه‌ی خاص، در واقع، فلو در باب مدعیات دینی، دچار مغالطه‌ی «تحویل‌نگری»^{۳۲} هم می‌شود، به این معنا که احکام حقیقی و واقعی را تنها حکم تجربی می‌داند و در نتیجه، از دیدگاه او، تنها حکمی معتبر و اصیل است که ناظر به حوزه‌ی تجربی باشد و این به معنای فروکاهیدن تمامی احکام معرفتی (از جمله مدعیات دینی) به یک حوزه، یعنی علوم تجربی می‌باشد.

۳. تمام گزاره‌های مشاهدتی خطا‌پذیرند. در نتیجه، اگر گزاره‌ای کلی که مقوم یک نظریه یا بخشی از یک نظریه است با گزاره‌ی مشاهدتی معارضه پیدا کند، این امکان وجود دارد که گزاره‌ی مشاهدتی خطا باشد، و این مسأله ابطال گزاره‌های کلی را زیر سؤال می‌برد (اشکال بر نظریه ابطال‌پذیری).

۴. یکی دیگر از اشکالات ابطال‌پذیری این است که در یک سیستم فکری، مجموعه‌ای از گزاره‌های درهم تنیده و مرتبط وجود دارد. اگر پیش‌بینی منتج از این شبکه غلط از آب در بیاید، تنها چیزی که می‌توان منطقاً از این وضعیت نتیجه گرفت، آن است که حداقل

یکی از مقدمات کاذب است. منطق نمی‌تواند در تعیین مقدمه‌ی خطاآمیز ما را یاری کند. لذا هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان به‌طور قطع و یقین، ابطال نمود.

۵. نکته دیگر در مورد تمثیلی است که او بیان می‌کند و آن این است که باغبان در این‌جا «علت مباشر»^{۳۳} است و این علت مباشر نمی‌تواند نامرئی و غیرمحسوس و مرموز باشد، چون اگر این‌گونه باشد، بودن و نبودن او یکسان است. ولی خداوند از نظر دینداران علت مباشر نیست و در عرض علل طبیعی قرار ندارد، بلکه علت غیر مباشر است.

۶. اشکال مهم این است که گزاره‌های کلی هم‌چون «هرچه آب خالص باشد در صد درجه می‌جوشد» $(Fx \rightarrow Hx)$ (X) فقط هنگامی معنادار (یعنی ابطال‌پذیر کامل) اند که گزاره‌ی ثنایی سالبه‌ی همبسته‌شان، مثل «نمونه‌ای آب خالص هست که در صد درجه نمی‌جوشد» $(Fx \& \sim Gx)$ (3x) گفتنی و به طریق اولی با معنا باشد. لکن خود این گزاره‌ی ثنایی سالبه وقتی معنادار (یعنی ابطال‌پذیری کامل) است که گزاره‌ی کلی همبسته‌اش گفتنی و به طریق اولی با معنا باشد. برای خروج از این دور^{۳۴}، چاره‌ای نیست جز داشتن ضابطه‌ی معنادار مستقلی برای گزاره‌های کلی یا گزاره‌های ثنایی (۱، صص: ۳۰۲-۳۰۱).

۷. گزاره‌ی «خدا وجود دارد» نیازمند این نیست که با مشاهده‌ی مستقیم و حواس (آن‌طور که باغبان گلزار دیده می‌شود) ادراک شود و در غیر این صورت، بی‌معنا و تهی تلقی شود، چرا که چنین گزاره‌ای و گزاره‌های دینی نظیر آن با یک‌سری مقدمات بدیهی و ضروری منطقی مستدل شده که همه بر صحت و درستی آن اذعان دارند و آن‌ها را معنادار می‌دانند.^{۳۵}

۸. مشکل اساسی دیگر که ناظر بر اصل ابطال‌پذیری است، نامتعیین بودن معنای تجربی است که در واقع، یک دشواری عملی است؛ چرا که با توجه به عدم قطعیت قضایای علوم تجربی و قانون‌های آن، محدودیت دستگاه‌های اندازه‌گیری، ناقص بودن دانش ما از طبیعت و عدم اطمینان ما به دستاوردهای علوم و ثبات نظریه‌های علمی، اصل مذکور نیز قطعیت نخواهد داشت. در نتیجه، معنایی که در گرو ابطال باشد، نامتعیین و متغیر و متحول خواهد بود. لذا به موازات پیشرفت علوم باید معنای گزاره‌ای که همواره به کار می‌بریم، تغییر کند (۱۲، صص: ۸-۹۶).

۹. بر اساس تفکر اسلامی، حس و تجربه تنها یکی از منابع و ابزارهای شناخت است و انسان سرچشمه‌های دیگری برای شناخت و معرفت، گردآوری اطلاعات و داوری و قضاوت در باب گزاره‌ها و معرفت‌ها در اختیار دارد. این منابع و مصادر می‌توانند به جز حس، عقل و نقل و وحی باشند (۹، صص: ۳۲۴).

۱۰. از جمله اشکالات دیگر بر اصل ابطال‌پذیری این است که:

امکان ندارد برای معناداری جمله‌ها، یک اصل عام را بیان کرد، زیرا معنادار بودن جمله در گرو درست به‌کار بردن زبان و قواعد زبانی است. از طرف دیگر، استعمال غلط الفاظ، انواع متعددی دارد و امکان ندارد برای معنادار کردن جمله‌ها یک ضابطه کلی و عام ارائه داد.

۲.۲.۲. اشکالات مبنایی:

۱. با فرض پذیرش ادعای فلو مبنی بر این که «هر جمله‌ای که امکان ابطال تجربی نداشته باشد بی‌معناست» اولاً چنین گزاره‌ای خارج از اصول تحقیق، تأیید و ابطال است؛ به این معنا که با هیچ شواهد تجربی نمی‌توان به تحقیق این رسید که تنها گزاره‌ای معنادار است که از طریق تجربه مورد ابطال واقع شود. در نتیجه، چنین گزاره‌ای (مدعا) به استناد خود اصل ابطال‌پذیری تجربی بی‌معنا و بی‌محتوا خواهد بود (خودستیز).^{۳۶} ثانیاً مراد فلو از معنا در «معنادار بودن» یک گزاره، مثل گزاره‌ی، «هر جمله‌ای که امکان ابطال تجربی نداشته باشد بی‌معناست» از دو حال خارج نیست:

الف) این که مراد از معنا، معنای متعارف، عرفی و همگانی است، که در این صورت، خلاف مدعای فلو خواهد بود، چرا که معنای ادعای خود او را همگان، حتی خود او می‌فهمند، هر چند هیچ دال تجربی بر نقض آن نباشد.

به عنوان مثال، گزاره‌ی «خدا مهربان است» فارغ از هر نوع استدلال و برهانی، به صورت متعارف، برای همگان معنادار است. حال فرقی نمی‌کند که این معناداری گزاره‌ی مذکور از راه تمثیل ارتقایی و تنازلی (توماس اکویناس) باشد، یا قیاس مشابهت یا...؛ بلکه آن چه مهم است، این که معنای گزاره‌ی مذکور را می‌فهمیم (۴، صص: ۲۶۰-۲۵۶).

ب) یا این که مراد فلو از «معنا»، نه معنای متعارف، بلکه ابطال‌پذیری بودن است که در این صورت، ادعای فلو توتولوژیک^{۳۷} می‌شود به این صورت که: «هر جمله‌ای که قابلیت ابطال تجربی نداشته باشد آن‌گاه قابلیت ابطال تجربی ندارد».

ثالثاً با فرض مدعای فلو، مراد وی از «امکان ابطال» دقیق و روشن نیست. ممکن است فلو مدعی شود که مراد من از «امکان ابطال»، امکان بالفعل می‌باشد نه امکان بالقوه. بنابراین می‌توان تلقی فلو از امکان ابطال را به این صورت بیان کرد:

الف) مقصود فلو از امکان ابطال، امکان بالقوه می‌باشد. در این صورت، گزاره‌های «هر فلزی در اثر حرارت، حجم آن تغییر می‌کند» و «خدا وجود دارد» معرفت‌بخش و معنادارند و امکان ابطال بالقوه بودن را دارند.

ب) مقصود فلو از امکان، امکان بالفعل می‌باشد. آن‌گاه گزاره‌های «هر فلزی در اثر حرارت، حجم آن تغییر می‌کند»، یا «خدا وجود دارد» به دلیل این که امکان ابطال بالقوه را دارند معنادارند، اما به دلیل این که از امکان ابطال بالفعل برخوردار نیستند بی معنا می‌باشد. حاصل سخن آن که مراد فلو از معنادار بودن یک گزاره و برخوردارگی از امکان ابطال، دقیق و روشن نیست.

۲. ممکن است فلو مدعی شود که وقتی می‌گوییم: «جمله‌ای معنادار است که از قابلیت ابطال برخوردار باشد»، اصل ابطال‌پذیری مشمول این گزاره نبوده و به عبارتی چنین جمله‌ای از سنخ جمله‌های درجه دو و معنادار می‌باشد که ناظر به جمله‌های درجه یک و از سنخ تجربی، و لذا ابطال‌پذیر و معنادار می‌باشد. می‌توان بر این سخن فلو دو اشکال ایراد کرد:

اشکال اول: این که فلو مدعی خود را از نوع جملات درجه دو و معنادار می‌داند، اولاً بیان متقن و مورد پذیرشی نیست و صرفاً راه گریز می‌باشد، ثانیاً چنین بیانی مبنای دقیق علمی، که مورد پذیرش همگان قرار گیرد، ندارد.

اشکال دوم: متقابلاً می‌گوییم چه اشکالی پیش می‌آید که ما هم در باب مدعیات دینی چنین ادعایی داشته باشیم، به این صورت که: «هر جمله‌ای که از سنخ مبانی عقلی و استدلالی (غیر از امور مشاهده‌پذیر و تجربی) باشد، جمله‌ای معنادار است»؟ چنین جمله‌ای از نوع گزاره‌های درجه دو و معنادار می‌باشد و از سویی ناظر به گزاره‌های درجه یک از سنخ استدلال و برهان و لذا معنادار است.

۳. با فرض پذیرش اصل ابطال‌پذیری، می‌توان به پاره‌ای از پرسش‌هایی که در رابطه با اصل ابطال‌پذیری مطرح است و هم‌چنان بدون پاسخ باقی می‌ماند، اشاره کرد:

۳-۱. مجرای این اصل جمله^{۳۸} است (به معنای دستوری) یا عبارت^{۳۹} (مرکب تام خبری بدون حکم) یا قضیه^{۴۰} (مرکب تام خبری با حکم محتمل صدق و کذب)؟
۳-۲. آیا این اصل معیاری است برای معناداری گزاره‌ها یا معنای هر جمله را تعیین می‌بخشد؟

۳-۳. وقتی عبارتی ابطال نشده یا ابطال نشدنی است به چه معنا می‌توان آن را ابطال‌پذیر دانست.

۳-۴. چه نوع عباراتی حاکی از مشاهدات حسی‌اند و صدق و کذب آن‌ها را چگونه می‌توان معلوم کرد؟

۳-۵. خود اصل ابطال‌پذیری تحلیلی است یا ابطال‌پذیر تجربی؟ اگر ابطال‌پذیر نیست به چه ملاکی معنادار است.

با توجه به مشکلات مبنایی و بنایی، نظریه ابطال‌پذیری تجربی معنا نمی‌تواند به عنوان ملاکی برای معناداری گزاره‌ها، به‌ویژه گزاره‌های دینی و مدعیات دینی محسوب شود.

۳. نتیجه‌گیری

ابطال‌گرایی پوپر که با اضمحلال اثبات‌گرایی منطقی در عرصه علوم تجلی یافت. آنتونی فلو با رهیافت و تقریری خاص از ابطال‌گرایی و گره زدن آن با معناداری، ملاکی را برای ابطال‌پذیری تجربی معنا در باب گزاره‌های تجربی و مدعیات دینی به دست داد که بر اساس آن، تنها گزاره‌های ناظر به واقع هستند که مشمول اصل ابطال‌پذیری و در نتیجه، معنادارند. از این رو از آن‌جا که گزاره‌ها و مدعیات دینی همانند گزاره‌های علوم اختباری (به ادعای خود دینداران) ناظر به واقع‌اند، باید از امکان ابطال تجربی برخوردار باشند. ولی در این میان، گزاره‌های دینی از امکان ابطال تجربی برخوردار نبوده، لذا در زمره گزاره‌های ابطال‌ناپذیر قرار می‌گیرند که نتیجه‌ی آن از طرفی، بی‌معنایی گزاره‌ها و مدعیات دینی، و از سویی دیگر، تهی‌انگاری و در نهایت اعتقاد به حذف‌گروی آن‌ها است. شکل‌گیری هندسه‌ی معرفتی نظریه‌ی ابطال‌پذیری تجربی، بر پایه‌ها و پیش‌فرض‌هایی استوار است که اهم آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. ملاک ابطال‌پذیری تجربی جای‌نشین مناسبی برای ملاک تحقیق‌پذیری است؛
۲. فقط گزاره‌هایی زبان شناختاری و حکایت از واقع دارند که بتوان آن‌ها را در ترازوی ابطال تجربی قرار داد و گزاره‌هایی که نتوان آن‌ها را با ابطال تجربی محک زد، ناظر به واقع نبوده، در اثر افزایش قیود توسط دینداران برای رهانیدن از خطر ابطال، ابطال‌ناپذیر و فاقد محتوا و مضمون معرفت‌بخش‌اند و در نهایت منجر به حذف چنین گزاره‌هایی (مدعیات دینی) از حوزه معرفت می‌شود؛
۳. گره خوردن معناداری با ابطال تجربی به عنوان ملاکی برای سنجش گزاره‌ها؛ با توجه به ساختار و محتوای نظریه فلو می‌توان اهم مشکلات مدعای ایشان را در موارد ذیل فهرست کرد:
 ۱. تکیه‌ی افراطی بر تجربه‌گرایی و نگرش تجربه‌گرایانه داشتن در تمامی عرصه‌های علوم (دگماتیسم تجربی)؛
 ۲. دچار بودن این دیدگاه به مغالطه‌ی روشی، چون تحویل‌نگری و انحصارگرایی روشی؛
 ۳. عدم آشکار بودن این که اصل ابطال‌پذیری تحلیلی است یا ابطال‌پذیر تجربی؟ اگر ابطال‌پذیر نیست به چه ملاکی معنادار است؛
 ۴. روشن بودن مجرای اصل ابطال‌پذیری که آیا جمله است یا عبارت یا قضیه؟

۵. خودستیزی این اصل، به این معنا که با فرض پذیرش ادعای فلو مبنی بر این که هر جمله‌ای که امکان ابطال تجربی نداشته باشد، بی معنا است، چنین گزاره‌ای خارج از اصول تحقیق، تأیید و ابطال تجربی است. لذا خود این گزاره (مدعا) به استناد خود اصل، بی‌معنا و بی‌محتوا خواهد شد.

با توجه به ساختار و محتوای دیدگاه فلو، می‌توان اذعان کرد که این نظریه با مشکلات گوناگونی (مبنایی و بنایی) روبه‌رو است و بنابراین نظریه‌ی مزبور نمی‌تواند به عنوان ملاکی برای معناداری گزاره‌ها، به‌ویژه گزاره‌ها و مدعیات دینی باشد.

یادداشت‌ها

- | | |
|---------------------------|-------------------------|
| 1. philosophy of religion | 2. language of religion |
| 3. logical positivism | 4. falsifiability |
| 5. logical positivists | 6. verifiability |
| 7. confirmability | 8. Antony Flew |
| 9. Basil. Mitchel | 10. R.B. Braithwaite |
| 11. J.H. Randa | 12. eliminativism |
| 13. K.R. Popper | 14. induction |
| 15. John Wisdom | 16. Gods |
| 17. H.G. Wells | 18. scepticism |
| 19. assertion | 20. tautology |
| 21. explanation | |

توضیح این که در این‌جا منظور از حکم، این است که امور در جهان چنین‌اند و چنان، «و نه طور دیگر». یعنی وقتی حکمی می‌کنیم (مثلاً X خاصیت Y را دارد) در واقع، دو سخن می‌گوییم نه یک سخن؛ یکی این که جهان و وقایع یا فنومن‌ها و پدیده‌ها چنین‌اند و سخن دیگر این که «طور دیگر نیستند»؛ به گونه‌ای که اگر طور دیگر بودند سخن ما ابطال می‌شد (مثلاً اگر نشان دهیم که X خاصیت Z را دارد، اگر و تنها اگر در شرایط H قرار گیرد، باید بتوانیم چرایی آن را توضیح دهیم که چرا این امر خاص واقع شده است و نه امر دیگری)، در این‌جا ضمن این که از واقعیتی سخن می‌گوییم، آن را تبیین نیز می‌کنیم. به عبارتی، وقتی می‌گوییم که «علت انبساط این فلز به خاطر قرار گرفتن در مجاورت حرارت است» علاوه بر گزارش یک واقعیت، آن را مورد تبیین هم قرار می‌دهیم؛ یعنی می‌گوییم که چرا چنین است و طور دیگر نیست؛ پس تبیین یعنی چرایی امور و واقعیت. در واقع، فلو می‌خواهد بگوید که چون دینداران سخنان خود را ابطال‌ناپذیر می‌دانند، در

نتیجه، سخنان ابطال‌ناپذیر قید «و نه طور دیگر» را واجد نیستند و اجازه می‌دهند به «طورهای دیگر». نتیجه‌ی سخن این که سخنان و مدعیات دینی نه حکم‌اند و نه تبیین؛ پس فاقد مضمون و محتوای معرفت‌بخشی‌اند (۸، با اندکی تصرف).

22.cognitive language

23.value & knowledge – laden

۲۴. مدعیات دینی نه از سنخ امور انتزاعی هستند و نه از سنخ امور اعتباری؛ بلکه احکامی هستند که زبان شناختاری دارند و از امری واقع حکایت می‌کنند. به این معنا که تمامی دینداران معنای واقعی «خداوند بندگانش را دوست می‌دارد» را می‌فهمند چنین گزاره‌هایی از دیدگاه معتقدان دینی، هم درخور شناخت‌اند و هم ناظر به واقع.

25. reductis ad absurdum

توضیح این که مکانیسم کلی برهان خلف این است که استدلال کننده برای اثبات مدعا، ابتدا نقیض آن را صادق می‌انگارد و این را به منزله‌ی فرض کمکی وارد جریان استدلال می‌کند. آن‌گاه از طریق ترکیب آن با قضایای دیگر، (قضایایی که بدیهی‌اند یا از نظر طرفین بحث مورد تصدیق می‌باشند) به تناقض می‌رسد و از این طریق نشان می‌دهد فرض بطلان ادعای وی تناقض آمیز است (B&~B). بنابراین ادعای وی صادق است.

26.valid

27.modus ponendo ponens

28.modus tollendo tollens

29.problem of evil

... مسأله «شر» یکی از صفات خدا- علم، قدرت و خیرخواهی – را به چالش می‌طلبد؛ زیرا خدای ادیان، خدایی است که هم عالم و قادر است و هم خیرخواه مطلق. تقریر اشکال به صورت ذیل است:

(۱) خدا عالم مطلق است (عمومیت علم الهی)

(۲) خدا قادر مطلق است (عمومیت قدرت الهی)

(۳) خدا خیر خواه مطلق است

ولی با این اوصاف، شرور در عالم وجود دارد.

اندیشمندان دینی پاسخ‌های متعددی به مسأله‌ی شرور داده‌اند. برخی پاسخ‌ها عام است و شامل همه‌ی انواع شرور (اخلاقی و طبیعی) می‌شود و برخی از آن‌ها فقط دسته‌ای از شرور را پاسخ می‌دهد؛ از جمله این که: (۱) شر لازمه‌ی جهان مادی است،

(۲) شر ناشی از جزیبی نگری است، (۳) شر ناشی از اختیار و آزادی انسان است و (۴) شر ناشی از جهل انسان است.

30. religious language

31.exclusivism

32.reductionism

33. cause direct

34.cricle

۳۵. مضاف بر این که فرمول «هر آن‌چه به حس در نیاید پس وجود ندارد»، فرمول قطعی و منطقی نیست (چنان که این خطا را سوفیسطائیان دوره سقراط (۶.ق.م) نیز مرتکب شده بودند و سقراط با شعار «خودت را بشناس» با آنان به مبارزه برخاست). برای مثال ما درد را با تمام وجود خود حس می‌کنیم (علم حضوری)، حال آن که از نشان دادن و مشاهده‌ی خود درد عاجزیم. اگر کسی بگوید

که سرم درد می‌کند و قسمت سرش را نشان دهد، باز خود درد را نشان نمی‌دهد، بلکه موضع درد را نشان می‌دهد و موضع درد غیر از خود درد است که مورد مشاهده‌ی مستقیم فرد قرار نمی‌گیرد ولی فرد با تمام وجود، حضور درد را حس می‌کند (تأمل).

36. self contrary

۳۷. قضایای تحلیلی یا آنالکتیک (توتولوژیک) و به عبارتی حمل اولی، قضایایی هستند که محمول آن‌ها از تحلیل موضوع و از دل موضوع به دست می‌آید که چنین حملی در منطق، حمل مفهوم بر مفهوم می‌باشد که قضایای واجد این حمل از سنخ قضایای معرفت‌بخش نیستند؛ مثال «مجرد، بی همسر است»، «نمک شور، شور است». در مقابل، قضایای ترکیبی یا سنتتیک (حمل شایع صناعی) را داریم که از سنخ حمل مفهوم بر مفهوم نیستند، بلکه از نوع حمل مصداقی است. برای نمونه، مقدمات قیاس ذیل را با نتیجه‌ی آن مقایسه کنید:

(۱) هر تخم مرغ طلایی، تخم مرغ است (هر دو مقدمه تحلیلی و توتولوژیک‌اند).

(۲) هر تخم مرغ طلایی، طلایی است.

نتیجه: تخم مرغ طلایی است (ترکیبی و حمل شایع صناعی)

38. sentence

39. phrase

40. proposition

منابع

۱. آشی، آ.وی.، (۱۳۷۲)، *اصل تحقیق پذیری در علم شناسی فلسفی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. پوپر، کارل ریموند، (۱۳۷۴)، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه سیدحسین کمالی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. پوپر، کارل ریموند، (۱۳۶۳)، *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۷)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۵. پلانتینجا، آلوین، (۱۳۷۶)، *فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)*، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، قم: سپهر.
۶. چالمرز، آلن. اف.، (۱۳۷۹)، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیبا کلام، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.
۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۶۶)، «محک تجربه ۲»، *مجله فرهنگ*، کتاب اول، پاییز.

۸. فرامرز قراملکی، احد، (۷۸-۱۳۷۷)، «جزوه درسی زبان دین»، دروس کلام جدید، تهران: دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق.
۹. فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۷)، *درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر*، انتشارات قم.
۱۰. موحد، ضیاء، (۱۳۷۳)، *درآمدی بر منطق جدید*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. مورتون، ادم، (۱۳۸۴)، *فلسفه در عمل (مدخلی بر پرسش‌های عمده)*، ترجمه فریبرز مجیدی، چاپ سوم، تهران: انتشارات مازیار.
۱۲. ویگنشتاین، لودیگ، (۱۳۷۹)، *رساله منطقی- فلسفی*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
13. Diamond, Malcolm. L. and Thomas, V. lit Zenburg, (1975), *The Logic of God; Theory and Verification*, America, The Bobbs Merrill Company, Inc.
14. Flew, Antony, (1955), "Theology and Falsification" in Flew and Macintyre, eds. *New Essays in Philosophical Theology*, New York: Macmillian.
15. Flew, R. M. Hare and Basil Mitchell, (1971), "Theology and Falsification", in ed. Basil Mitchell, *The Philosophy of Religion*.
16. Hume, D., (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. By C.w. Hendel, New York: Bobbs – Merit.
17. Kedes, John, (1998), "Evil", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Editor; Edward Craig Routeledge.
18. Popper, Karl, (1972), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach – Chapter7: "Evolution and the Tree of Knowledge"*, Culture – Philosophy.
19. Stiver, Dan. R., (1997), *The Philosophy of Religious Language*, Sign, Symbol & Story, Oxford: Blackwell.
20. Wisdom, John. R., (1983), *Gods in Contemporary Analytic and Linguistic Philosophies*, E.D.Klemke, ed. New York: Prometheus Books.