

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.21, No.1, Spring 2021, Ser. 78,
PP: 53-76, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۷۸،
صفحات ۵۳-۷۶، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷

Critical Reread of a Debate: Anscombe and Lewis Dispute in Rejection of Atheistic Naturalism

Ahmad Ebadi*

Mohammad Emdadi

Masuleh**

Abstract

In 1948 a legendary debate occurred at the Oxford Socratic Club between C. S. Lewis and Elizabeth Anscombe. In this meeting, Lewis shows that atheistic naturalism is refuted in meaning the strict materialism. Anscombe makes three basic criticisms against Lewis' argument: 1. Lack of distinction between irrational and non-rational causes of belief, 2. The threat of skepticism, 3. Lack of distinction between types of "full" explanations. Lewis and Anscombe's views can be considered in several ways: 1. Despite Anscombe's correct critique, the lack of distinction between irrational and non-rational causes does not solve the problem of naturalism which is an inference belief of other beliefs. 2. Anscombe considers that "if naturalism is correct, there is no valid human argument", is a skeptical threat to knowledge, while this objection does not problem on Lewis' argument. 3. Contrary to Anscombe's claim, the omniscient approach to other explanations is not a consequence of Lewis's Argument, but the main idea of naturalism itself. 4. Lewis's incorrect analysis of mental states is accidental because he considers the origin of these states to be non-physical. 5. Lewis did not explain well what he meant by "did not explain well what he meant by "the impossibility of evolutionary processes in creating creatures with perception and understanding of creatures without understanding". By an analytical, comparative and critical insight can eliminate, correct and reconstruct the weaknesses of Anscombe and Lewis' views.

* Associate Professor of Philosophy and Islamic Theology at University of Isfahan (Corresponding Author).
a.ebadi@ahl.ui.ac.ir

** PhD Student of Contemporary Philosophy at Imam Khomeini International University in Qazvin.
m.emdadi90@gmail.com

Date of Receive: 19/12/99

Date of Accept: 23/1/1400

Keywords: Mental causation, Argument from reason, Skeptical threat, Non-competition explanations, Paradigm case argument, Methodology of religious study.

بازخوانی انتقادی یک مناظره: نزاع آنسکوم و لوئیس در رد طبیعت‌گرایی خداناباورانه

احمد عبادی*

محمد امدادی ماسوله**

چکیده

سال ۱۹۴۸، مناظره‌ای مشهور میان سی. اس. لوئیس و الیزابت آنسکوم در انجمن سقراطی آکسفورد صورت می‌پذیرد. لوئیس در این جلسه استدلال می‌کند که مادی‌انگاری صرف طبیعت‌گرایی خداناباورانه باطل است. در مقابل، آنسکوم سه نقد اساسی بر استدلال لوئیس می‌آورد: ۱. نبود تمایز میان علل ناعقلانی و غیرعقلانی باور؛ ۲. تهدید شک‌گرایی؛ ۳. نبود تفکیک میان انواع تبیین‌های «کامل». اندیشه‌های لوئیس و آنسکوم از چند جهت درخور تأمل و بررسی است: ۱. به‌رغم انتقاد درست آنسکوم، نبود تمایز میان علل ناعقلانی و غیرعقلانی، مشکل طبیعت‌گرایی را که همان استنباط باوری از دیگر باورهاست، حل نمی‌کند؛ ۲. آنسکوم این گزاره را که «اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، هیچ استدلال انسانی‌ای معتبر نیست»، تهدیدی شکاکانه برای معرفت می‌داند، حال آنکه این اشکال، به اصل استدلال لوئیس خللی وارد نمی‌سازد؛ ۳. برخلاف ادعای آنسکوم، رویکرد حذفی به دیگر تبیین‌ها، نه پیامد اندیشه‌ی لوئیس، بلکه انگاره‌ی اصلی خود طبیعت‌گرایی است؛ ۴. اینکه لوئیس اتقافی بودن حالات ذهنی را به‌درستی تحلیل نمی‌کند، به دلیل آن است که او ریشه و خاستگاه این حالات را غیرمادی می‌داند؛ ۵. لوئیس منظورش از «امکان ندارد فرایندهای تکاملی، از مخلوقات بدون درک و فهم، مخلوقاتی ایجاد کنند که درک و فهم داشته باشند» را به‌خوبی تبیین نکرده است. به‌رغم نقاط قوت اندیشه‌های لوئیس و آنسکوم، ما معتقدیم هر دو دیدگاه نقاط ضعفی دارند و نیازمند اصلاح و تکمیل‌اند. با نگاهی تحلیلی، تطبیقی و انتقادی می‌توان به حذف، اصلاح و بازسازی نقاط ضعف دیدگاه‌های آنسکوم و لوئیس پرداخت.

* دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤول) a.ebadi@ahl.ui.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه معاصر دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین m.emdadi90@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۲/۱۹

واژگان کلیدی: علیت ذهنی، استدلال مبتنی بر تعقل، تهدید شکاکانه، تبیین‌های غیررقابتی، استدلال مبتنی بر نمونه‌ی اعلا، روش‌شناسی دین‌پژوهی.

۱. مقدمه

در دوم فوریه‌ی ۱۹۴۸، مناظره‌ای مشهور بین سی. اس. لوئیس^۱ (۱۸۹۵-۱۹۶۳)، دفاعیه‌نویس برجسته‌ی مسیحی و الیزابت آنسکوم^۲ (۱۹۱۹-۲۰۰۱)، فلسفه‌دان جوان و تا حدی ناشناخته، در گردهمایی انجمن سقراطی آکسفورد^۳ رخ داد، البته آنسکوم بعداً به یکی از فلسفه‌دانان و محققان ویتگنشتاینی بسیار مشهور در زمانش مبدل شد^۴. آنسکوم کاتولیک، هرگز مدافع طبیعت‌گرایی نبود، بلکه اعتقاد داشت با روشی که لوئیس ارائه می‌دهد، طبیعت‌گرایی انکارپذیر نیست. یک سال قبل از این مناظره، لوئیس کتابی به نام *معجزات: مطالعه‌ای مقدماتی*^۵ را به چاپ رساند و در آن استدلال کرد که طبیعت‌گرایی^۶ (به این معنا که، هیچ چیز فراطبیعی و فراطبیعی وجود ندارد) خودشکن است^۷. آنسکوم در این گفتگو به انتقاد از استدلال مبتنی بر تعقل^۸ لوئیس پرداخت و لوئیس هم تلاش کرد تا از استدلالش دفاع کند.

لوئیس در ۱۹۶۰ نسخه‌ای کاملاً تجدیدنظرشده و بسط‌یافته از استدلالش را در ویراست جدید *معجزات* به چاپ رساند^۹. سال‌ها بعد، آنسکوم در مقدمه‌ی جلد دوم کتابش با عنوان *مقالات گردآوری‌شده*^{۱۰}، مختصراً درباب استدلال اصلاح‌شده‌ی لوئیس به اظهارنظر پرداخت. او ضمن اشاره به اینکه می‌توان بر استدلال اصلاح‌شده نقدهای بسیاری وارد کرد، تصریح می‌کند که این استدلال، در مقایسه‌ی با استدلال اولیه، اندکی ماهرانه‌تر و از برخی لحاظها، پژوهش جدی‌تری است و از برخی اشتباهات استدلال اولیه‌ی به دور است (Anscombe, 1981, P. ix)^{۱۱}.

درباره‌ی پیشینه‌ی تحقیق باید گفت تا به حال پژوهشی انجام نشده است که درباره‌ی استدلال مبتنی بر تعقل لوئیس و لوازم و پیامدهایی باشد که این استدلال در روش‌شناسی دین‌پژوهی معطوف به انکار طبیعت‌گرایی خداناباورانه ایجاد می‌کند. در این نوشتار، استدلال لوئیس و انتقادهای آنسکوم بر این استدلال را تحلیل، تکمیل، بازسازی و نقد می‌کنیم و در گامی فراتر، نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌های لوئیس و آنسکوم در رد طبیعت‌گرایی خداناباورانه را می‌سنجیم و ارزیابی می‌کنیم.

۲. بستر معرفتی

استدلال مبتنی بر تعقل، استدلالی علیه طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی^{۱۲} است؛ به این معنا که در این نظریه، واقعیت طبیعی و فیزیکی، تمام چیزی است که وجود دارد (Goetz and Taliaferro, 2008, P. 67). لوئیس استدلال مبتنی بر تعقل را ابداع نکرده، بلکه از آن با عنوان یک شاه‌بلوط فلسفی پیشینه‌دار^{۱۳} یاد می‌کند (Lewis, 2004, P. 715). با این وجود، لوئیس به‌راستی از شناخته‌شده‌ترین و مؤثرترین مدافعان این استدلال است. او این استدلال را به شکل مبسوط، در ویراست اول و دوم کتاب *معجزات* (۱۹۶۰ و ۱۹۴۷) بیان می‌کند، اما در این پژوهش‌ها، درباره‌ی این استدلال بحث‌های درخور توجهی دارد: «بی‌معنایی»^{۱۴} (۱۹۶۷)، «آیا الهیات شعر است؟»^{۱۵} (۱۹۶۵)، «دین بدون جزم‌اندیشی»^{۱۶} (۱۹۷۰)، «در باب زندگی در عصر هسته‌ای»^{۱۷} (۱۹۸۷)، «معجزات»^{۱۸} (۱۹۷۰) (نک: Lewis, 2004, Pp. 714-15; 2007, Pp. 1338-1339 and 1351).

هدف لوئیس از طرح این استدلال آن است تا نادرستی^{۱۹} و خودشکنی^{۲۰} طبیعت‌گرایی را نشان دهد. از نظر او، طبیعت‌گرایی نادرست است؛ زیرا متضمن چیزی است که آشکارا نادرست است، در این دیدگاه، به فرایند استدلال که امری ذهنی است، توجهی نمی‌شود. خودشکن است؛ زیرا طبیعت‌گرایی فقط زمانی می‌تواند به خودش باور داشته باشد و از خودش به لحاظ عقلانی دفاع کند که استدلال را ممکن بداند. بسیاری از فلسفه‌دانان استدلال‌های مشابه علیه طبیعت‌گرایی را ارائه کرده‌اند؛ مثلاً آکویناس^{۲۱} (۱۲۷۴-۱۲۲۵) بیان می‌کند که طبیعت‌گرایی نادرست است؛ زیرا قادر به تبیین پدیده‌های ذهنی، نظیر توانایی ذهن برای فهم مفاهیم کلی^{۲۲}، نیست تا از این طریق بتواند چیزهای نامتناهی را درک کند و چیزهای دیگری غیر از اجسام را بشناسد تا بتواند در خودش تأمل کند (Aquinas, 1956, Pp. 146-149). کانت نشان می‌دهد که ما باید این اصل موضوع^{۲۳} را بپذیریم که واقعیت فراحسی غیرفیزیکی وجود دارد تا از این طریق بتوانیم حس مفاهیم وظیفه‌ی اخلاقی و ارزش اخلاقی را در خود فهم کنیم (Kant 1993, Pp. 49-61). افرادی نظیر آرتور بالفور^{۲۴}، جی. کی. جستتن^{۲۵}، جی. بی. اس. هولدن^{۲۶}، سی. ای. ام. جوود^{۲۷}، ویکتور رپرت^{۲۸}، ویلیام هاسکر^{۲۹} و آلوین پلنتینگا^{۳۰} از این ادعا که طبیعت‌گرایی خودشکن است، خوانش‌هایی طرح کرده‌اند (نک: Balfour, 1879, chap. 13; Chesterton, 1959, P. 33; Haldane, 1929, P. 209; Joad, 1933, Pp. 58-59; Hasker, 1999, Pp. 67-71; Reppert, 2003; Plantinga, 2011, chap. 10).

لوئیس طبیعت‌گرایی را به آموزه‌ای تعریف می‌کند که طبیعت را صرفاً به‌مثابه‌ی کل سیستم به‌هم‌وابسته در نظر می‌گیرد (Lewis, 2001, P. 18). او در جایی دیگر، سه ویژگی را برای طبیعت‌گرایی برمی‌شمارد: ۱. هیچ چیز فراطبیعی، اعم از خدا، ارواح، ملکوت و... وجود

ندارد؛ ۲. هر چیزی که وجود دارد، یا نوعی ماده‌ی فیزیکی است یا کاملاً در قالب ماده‌ی فیزیکی تبیین‌پذیر است؛ ۳. کل واقعیت درهم‌تنیده است؛ به این معنا که همه‌ی آنچه در طبیعت رخ می‌دهد، بخشی از یک شبکه‌ی ارتباطی علی جبرگرایانه و بسته است (Lewis, 2001, Pp. 18-19). در ادامه به استدلال مبتنی بر تعقل می‌پردازیم.

۳. استدلال لوئیس

لوئیس در آثارش می‌کوشد تا از خداباوری دفاع کند. او معتقد است علاوه بر جهان طبیعی و فیزیکی که ما با حواس خود درک می‌کنیم، قدرتی برتر از جهان طبیعی وجود دارد که از طریق استدلال مبتنی بر تعقل می‌توان آن را نشان داد؛ قدرتی که جزء باورهای پایه‌ای ماست. از این رو، این استدلال در طیف استدلال‌های مقابل طبیعت‌گرایی خداناباورانه قرار می‌گیرد. لوئیس می‌خواهد با استدلال مبتنی بر تعقل نشان دهد که طبیعت‌گرایی به این معنا که باورهای انسانی می‌تواند کاملاً از طریق علل غیرعقلانی تبیین شود، خودشکن، نادرست و دفاع‌ناپذیر است؛ زیرا این انگاره به دلیل ایجاد تردید در اعتبار عقل، خودمناقض^{۳۱} است و بنابراین هر باور و اندیشه‌ای که از این طریق حاصل شود، به‌ناچار خودویرانگر^{۳۲} خواهد بود. از نظر لوئیس، جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه را یک ناسازگاری کاملاً محوری تضعیف می‌کند؛ او می‌گوید: «کسانی که از من می‌خواهند تصویری تماماً فیزیکی از جهانی را باور کنم، از من می‌خواهند که باور کنم که تعقل صرفاً محصول جانبی پیش‌بینی‌نشده و ناخواسته‌ی ماده‌ای فاقد شعوری است که هدفی ندارد. در اینجا تناقضی وجود دارد. آن‌ها در همان لحظه از من می‌خواهند که نتیجه‌شان را بپذیرم و توأمان، تنها گواهی را که براساس آن می‌توان این نتیجه را پذیرفت، بی‌اعتبار سازم» (Lewis, 1965).

از نظر لوئیس، اعتبار همه‌ی معرفت‌های استنتاجی به عقل وابسته هستند. او می‌نویسد: «اگر احساس قطعیت و یقین، ادراک واقعی ما از چگونگی چیزها، خارج از ذهن ماست، بسیار خوب است که چنین احساسی داشته باشیم، اما اگر این قطعیت صرفاً احساسی در ذهن ما باشد و یک فهم و بینش واقعی در خصوص واقعیت‌های فراتر از آن‌ها نباشد (اگر صرفاً نمایانگر نحوه‌ی کار ذهن ما باشد)، پس ما نمی‌توانیم هیچ معرفتی داشته باشیم» (Lewis, 1948, P. 26). بنابراین تا زمانی که تعقل انسانی معتبر نباشد، هیچ علمی نمی‌تواند درست باشد.

از این رو می‌توان گفت که هیچ تفسیری از جهان نمی‌تواند درست باشد، مگر اینکه آن تفسیر، تفکر ما را برای یک فهمیدن^{۳۳} و بینش^{۳۴} واقعی مستعد بسازد. نظریه‌ای مانند طبیعت‌گرایی که هر چیزی را در کل جهان توضیح می‌دهد، اما باور به تفکر ما را معتبر نمی‌داند، کاملاً خارج از قاعده‌ی بازی است؛ زیرا این نظریه با تفکر به خودش رسیده و اگر تفکر معتبر نباشد، پس این نظریه از بین می‌رود و به این دلیل، صلاحیت خودش را از بین

می‌برد. ما باید به اعتبار تفکر عقلانی باور داشته باشیم و به چیزهای مغایر با چنین اعتباری باور نداشته باشیم. اما فقط در شرایطی معین می‌توانیم به اعتبار تفکر باور داشته باشیم. یک فرایند استدلال (اگر P آنگاه Q) تنها در صورتی منطقی است که استدلال‌کننده این فهم را داشته باشد که Q از P پیروی می‌کند، یا با آن پشتیبانی می‌شود و Q را بر این اساس می‌پذیرد. بنابراین استدلال اعتمادپذیر است (یا «معتبر» است، همان‌طور که لوئیس می‌گوید)، تنها در صورتی که شامل نوعی خاص از علیت، یعنی بینش عقلانی از استلزام منطقی یا حمایت مستدل باشد. اگر استدلالی بتواند به‌طور کامل، با دلایل غیرمنطقی، مانند بافت‌هایی که در مغز شلیک می‌شوند، توضیح داده شود، استدلالی اعتمادپذیر نیست و نمی‌تواند از این طریق کسب معرفت کند.

این مثال را در نظر بگیرید: شخص «الف» از نزدیک شدن به سگ همسایه امتناع می‌کند؛ زیرا از دوران کودکی، تجربه‌ی بدی از سگ‌ها داشته است. شخص «ب» از نزدیک شدن به سگ همسایه امتناع می‌کند؛ زیرا یک ماه پیش دیده که آن سگ به شخصی حمله کرده است. هر دو دلیل دوری از سگ را بیان کرده‌اند، اما دلیل شخص «الف»، نتیجه‌ی دلایل غیرمنطقی است، درحالی‌که شخص «ب» می‌خواهد از استنباط عقلانی درباره‌ی رفتار خود، تبیینی ارائه دهد (ممکن است تبیین شخص این باشد: حیوانات الگوهای رفتاری از خود نشان می‌دهند؛ این الگوها احتمالاً تکرار می‌شوند؛ این سگ با شخصی که به آن نزدیک شده، پرخاشگری کرده است؛ اگر نزدیک شوم، ممکن است سگ رفتار مشابهی با من داشته باشد). ممکن است این را یک قاعده بدانم که هیچ فکری معتبر نیست، اگر کاملاً نتوان توضیح داد که نتیجه‌ی دلایل ناعقلانی است. بنابراین بدیهی است که کل روند تفکر بشری که ما آن را تعقل می‌نامیم، اگر نتیجه‌ی دلایل ناعقلانی باشد، بی‌ارزش است. از این‌رو هر نظریه‌ای درباره‌ی جهان که ذهن انسان را حاصل دلایل ناعقلانی در نظر بگیرد، نامقبول است؛ زیرا استدلالی خواهد بود با این محتوا که «هیچ چیزی نیست که دلیل محسوب شود» و چنین نظریه‌ای، بی‌معناست.

طبیعت‌گرایی دقیقاً نظریه‌ای از این دست است. در این نظریه تصور می‌شود که ذهن مانند هر چیز یا رویداد خاص دیگر، صرفاً محصول علل فیزیکی و انتخاب طبیعی است و این دو قرار نیست عقلانی تصور شوند. بنابراین مشکل طبیعت‌گرایی، تعهد به این واقعیت است که بدون استثنا، روابط بی‌هدف علی و معلولی، هر رویدادی، از جمله رخدادهای ذهنی (مانند تفکر یا استدلال) را به وجود آورده است. لذا اگر طبیعت‌گرایی درست باشد و تبیین علی آن از رخدادهای ذهنی را تبیین‌نهایی در نظر بگیریم، دیگر جایی برای سایر تبیین‌ها وجود نخواهد داشت؛ از این‌رو همه‌ی افکار و نتایج حاصل از دلایل، ناعقلانی هستند؛ زیرا صرفاً

ماحصل تبیین‌های علت و معلول فیزیکی (فرایندهای عصبی-زیستی در مغز) هستند. اگر واقعاً و همواره طبیعت‌گرایی را باور داشته باشیم، پذیرش طبیعت‌گرایی غیرممکن خواهد بود؛ چون طبیعت‌گرایی نیز یک سیستم فکری است. اما از نظر طبیعت‌گرایی، همه‌ی افکار صرفاً رویدادهایی با دلایل فیزیکی و غیرعقلانی هستند.

همچنین لوئیس اعتقاد دارد که طبیعت‌گرایی به این ادعا متعهد است که فرایندهایی که نظریه‌ی تکامل مطرح کرده است، ظرفیت درک و فهم را پدید می‌آورند و یکی از آن فرایندها، انتخاب طبیعی است. اما انتخاب طبیعی نمی‌تواند ظرفیت پاسخ به محرک‌های مشخص را به ظرفیت برای معرفت واقعی تبدیل کند. انتخاب طبیعی در بهترین حالت، صرفاً می‌تواند به محرک‌ها، پاسخ‌های مشخصی بدهد، حال آنکه پاسخ به محرک‌ها، همانند داشتن درک و فهم نیست (Lewis, 1946, P. 26). مثلاً یک موجود ساده را تصور کنید که وقتی با چوبی به آن زده می‌شود، احساس درد می‌کند. تجربه‌ی درد موجب می‌شود که موجود یادشده خود را به چوب نزدیک نکند. اما این موجود هیچ‌گاه این باور را نخواهد داشت که یک چوب دارد به او ضربه می‌زند. در اینجا وضعیت ذهنی درد وجود دارد، اما درک، خیر. دلیل آنکه اینجا درک وجود ندارد آن است که درد، درباره‌ی چیزی نیست، هیچ هدف یا محتوایی ندارد؛ یعنی چیزی نیست که فلسفه‌دانان معاصر آن را قصدمندی یا حیث التفاتی^{۳۵} می‌نامند، بلکه یک احساس ذهنی است که موجب عمل مشخص (نزدیک‌نشدن) می‌شود. اما اگر ظرفیت پاسخ به محرک‌ها مستلزم ظرفیت برای درک و فهم باشد، آنگاه استدلال لوئیس ارزش خود را از دست می‌دهد. اما طبیعت‌گرایی نمی‌تواند به راحتی نشان دهد که با تصدیق انتخاب طبیعی می‌توان موجوداتی تولید کرد که قادر باشند به محرک‌ها پاسخ دهند (Lewis, 1948, Pp. 27-28). به‌طور خلاصه، می‌توان استدلال لوئیس را به شرح زیر بیان کرد:

۱. اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، آنگاه استدلال معتبر فقط هنگامی رخ می‌دهد که یک فکر، هم مستلزم و هم علت فکری دیگر باشد؛
۲. یک فکر می‌تواند هم مستلزم و هم علت فکری دیگر باشد، تنها اگر بدانیم که فکر اول، مستلزم فکر دوم است؛
۳. اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، آنگاه درک و فهم وجود دارد، تنها اگر انتخاب طبیعی بتواند ظرفیتی برای درک و فهم در موجوداتی ایجاد کند که چنین ظرفیتی ندارند؛
۴. اما انتخاب طبیعی نمی‌تواند برای درک و فهم موجوداتی که چنین ظرفیتی ندارند، ظرفیتی این‌چنینی ایجاد کند؛
۵. بنابراین، اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، آنگاه درک و فهم وجود ندارد (بنابر ۳ و ۴)؛

۶. اگر معرفت وجود نداشته باشد، آنگاه هیچ فکر معلومی نمی‌تواند مستلزم فکر دومی باشد؛

۷. پس اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، آنگاه استدلال معتبر به وقوع نمی‌پیوندد (بنابر ۱، ۲، ۵ و ۶).

در پایان این بخش، این نکته را می‌افزاییم که لوئیس از طریق استدلال مبتنی بر تعقل، طبیعت‌گرایی خداناباورانه را رد می‌کند تا از نتیجه‌ی دیگری دفاع کند: اینکه عقل بشر به موجودی قائم‌به‌ذات، عقلانی و ابدی، یعنی خدا نیاز دارد. بسط این استدلال بدین شرح است: ۱. از آنجاکه می‌توان همه‌ی چیزهای در طبیعت را کاملاً برحسب علل غیرعقلانی تبیین کرد، عقل انسان باید منبعی خارج از طبیعت داشته باشد؛

۲. اگر عقل بشری از غیرعقل ناشی باشد، تمام اعتبار عقلی را از دست می‌دهد و دیگر نمی‌تواند تعقل کند؛

۳. بنابراین عقل بشری نمی‌تواند از غیرعقل ناشی باشد (بنابر ۲)؛

۴. بنابراین عقل بشری باید از منبعی خارج از طبیعت ناشی شود که خود، عقلانی باشد (بنابر ۱ و ۳)؛

۵. ممکن است این منبع عقل ماوراءطبیعی، خود نیز به منبع عقل دیگری وابسته باشد، اما امکان ندارد که زنجیره‌ای از این منابع وابسته، برای همیشه ادامه داشته باشد. سرانجام، ما باید به وجود منبعی ابدی استدلال کنیم که به عقل بشری وابسته نیست. بنابراین موجودی جاودانه، قائم‌به‌ذات و منطقی وجود دارد که منبع نهایی عقل بشر است. این همان موجودی است که او را خدا می‌نامیم (بنابر ۴ و ۵).

۴. انتقادات آنسکوم

آنسکوم در واکنش به استدلال لوئیس، انتقادهای هوشمندانه‌ای ارائه می‌کند. سه نقد او از بقیه مهم‌ترند: ۱. کوتاهی لوئیس در برقراری تمایز بین علل ناعقلانی و غیرعقلانی باور؛ ۲. تهدیدی شکاکانه برای معرفت؛ و ۳. تفکیک‌نکردن انواع تبیین‌ها و بی‌توجهی به تمایز بین دو مقام «پیدایش» و «استحکام عقلانی». حال به‌طور مفصل، هر سه اشکال را بیان می‌کنیم:

۴.۱. علل ناعقلانی و غیرعقلانی

انتقاد نخست آنسکوم به لوئیس آن است که وی توجهی به تمایز موجود بین علل ناعقلانی^{۳۶} و غیرعقلانی^{۳۷} نکرده است. لوئیس بیان می‌کند که برای طبیعت‌گراها، «همه‌ی افکار از هر نوعی که هستند... نتایج علل ناعقلانی‌اند» (Lewis, 1947, P. 28)؛ درحالی‌که بین علت‌های ناعقلانی باور، مانند افکار متناقض^{۳۸}، و علت‌های غیرعقلانی^{۳۹}، مانند شلیک

سلول‌های عصبی در مغز، تفاوتی مهم وجود دارد و بدیهی است که توجه‌نکردن به آن، به استدلال نادرست می‌انجامد. علت‌های ناعقلانی به باورهای نادرست منجر می‌شوند، اما این زمانی است که علت‌های عقلانی بتوانند فعالیت کنند، حال آنکه علت‌های غیرعقلانی صرفاً وقایع فیزیکی/جسمی‌اند و نه فعالیت‌های ناعقلانی؛ مثلاً یک سنگ یا یک درخت ناعقلانی است؛ زیرا نمی‌تواند بررسی عقلانی انجام دهد، اما موجودی که می‌تواند عقلانی باشد، ولی همواره اصول بررسی و سنجش‌های عقلانی را زیر پا می‌گذارد، موجودی غیرعقلانی است (Anscombe, 1981, Pp. 224-225). بنابراین طبق سخن آنسکوم، استدلال لوئیس وضعیتی نامفهوم بین دلایل ناعقلانی و غیرعقلانی دارد. وقتی تفکر یک فرد واقعه‌ای فیزیکی تلقی می‌شود، طبیعت‌گرایی متعهد است که بگوید این واقعه، مانند هر علت دیگری، دلایلی دارد. طبیعت‌گرا متعهد نیست که بگوید این علت، «ناعقلانی» است.

آنتونی فلو^{۴۰} (۲۰۱۰-۱۹۲۳) نیز در اشکال خود به لوئیس، این نکته را به‌روشنی بیان می‌کند. فلو معتقد است «لوئیس در صحبت‌هایش درباره‌ی «عقلانی» و «ناعقلانی» بسیار بی‌خیال و آسوده‌خاطر^{۴۱} است. چرا باید اتم‌ها یا سیستم‌های عصبی یا هر چیزی که ممکن است از نظر تبیین علمی، فرایند ذهنی باشد، عقلانی یا ناعقلانی تلقی شود؟ آیا نمی‌توانند فقط موارد غیرعقلانی‌ای باشند که تمایز عقلانی/ناعقلانی در آن‌ها اعمال نمی‌شود؟ لوئیس مطمئناً نمی‌گوید که اتم‌ها غیراخلاقی هستند، اما آیا آنها باید اخلاقی باشند؟ البته که این‌گونه نیست. لوئیس می‌گوید که این تمایز در مواردی که طبیعت‌گرایان تبیین‌های علی خود را درباره‌ی فرایندهای ذهنی ارائه می‌دهند، عمل نمی‌کند. اما از آنجاکه اتم‌ها نه عقلانی هستند و نه ناعقلانی، این بحث با شکست مواجه می‌شود؛ زیرا علت‌هایی که طبیعت‌گرا تفکر خود را با آن‌ها توضیح می‌دهد، دیگر ناعقلانی نیستند و بر نهاد طبیعت‌گرا، دیگر خود را نقض نمی‌کند» (Flew, 1955, P. 64).

۲.۴. خطر شک‌گرایی

آنسکوم بیان می‌دارد که از سخن لوئیس درباره‌ی افکار معتبر^{۴۲} و نامعتبر^{۴۳} دچار ابهام در فهم شده است. لوئیس اعتقاد دارد که اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، هیچ استدلال انسانی‌ای معتبر نیست. آنسکوم بیان کرد که این ادعا، از یک‌سو، بی‌معناست؛ زیرا بنابر ادعای لوئیس، ما تصویری از استدلال معتبر نداریم تا بتوانیم فرق بین استدلال معتبر از نامعتبر را درک کنیم و از سوی دیگر، یک خطر و تهدید شکاکانه^{۴۴} برای معرفت است. اگر سخن لوئیس درست باشد، نمی‌توانیم بدون اینکه ابتدا حداقل با یک نمونه استدلال معتبر (و یک نمونه از استدلال نامعتبر) روبه‌رو شده باشیم، مفهوم اعتبار‌نداشتن را داشته باشیم. اما اگر با یک نمونه از استدلال‌های معتبر روبه‌رو شده باشیم، نمی‌توان این سخن را درست دانست که همه‌ی

استدلال‌های انسان نامعتبرند. از این رو آنسکوم نتیجه می‌گیرد که استدلال لوئیس نمی‌تواند موفقیت‌آمیز باشد، مگر آنکه دلیلی داشته باشیم که فکر کنیم حتی نمی‌توانیم مفهوم اعتبار^{۴۵} را در جهان طبیعت‌گرا داشته باشیم و این بیانگر تهدیدی شکاکانه علیه معرفت است که این نظریه آن را مطرح می‌کند و تنها هنگامی این تردید و تهدید از بین می‌رود که طبیعت‌گرایی انکار شود. در این مرحله، ممکن است مدافع استدلال مبتنی بر تعقل بگوید طبیعت‌گرایی واقعاً به این معناست که ما نمی‌توانیم مفهوم اعتبار را داشته باشیم؛ اما آنسکوم پاسخی آماده دارد: همه‌ی گفتگوهای درباره‌ی نداشتن مفهوم اعتبار، لزوماً مغشوش و فاقد انسجام‌اند؛ زیرا اگر این مفهوم را نداشتیم، نمی‌توانستیم در خصوص وجود یا عدم چنین مفهومی سخن بگوییم. چنین گزاره‌هایی یا فهم‌ناشدنی‌اند، یا نادرست (Anscombe, 1981, P. 228).

۳.۴. تبیین‌های غیررقابتی

اشکال سوم آنسکوم درباره‌ی وجود تبیین‌های غیررقابتی^{۴۶} در اندیشه‌ی لوئیس است. او بحث و استدلال لوئیس را در این متن بازسازی می‌کند: «شما بیان می‌کنید که فرضیه‌ی طبیعت‌گرا درباره‌ی تفکر انسان، بیانگر آن است که هیچ تفکر انسانی‌ای عقلانی نیست؛ زیرا این ادعا که آنچه شخصی تولید کرده، نتیجه‌ی یک استدلال است یا آنچه به آن باور دارد و می‌گوید، عقلانی است و چون حاصل استدلال است، باید آن را بگوید، با فرضیه‌ی طبیعت‌گرا در تضاد است. فرضیه‌ی طبیعت‌گرا می‌گوید شخص گفته‌اش را به دلیل برخی علل طبیعی بیان کرده است و اگر این علل، بیان او را به‌طور کامل توضیح دهد و زنجیره‌ی علل کامل باشد، دیگر استدلال انسان، علت محسوب نمی‌شود و جایی برای عملکرد آن وجود نخواهد داشت» (Anscombe, 1981, P. 228).

در اینجا، آنسکوم به این انگاره‌ی لوئیس معترض است که وقتی یک واقعه تبیین علی کامل^{۴۷} داشته باشد، هیچ جایی برای انواع تبیین‌های دیگر وجود نخواهد داشت. درحالی‌که از نظر آنسکوم، نخست باید دانست که درباره‌ی تبیین‌ها، نسبیتی وجود دارد؛ مثلاً در سیاق زندگی عادی، ممکن است «زیرا او یک فنجان چای می‌خواهد»، یک تبیین کاملاً رضایت‌بخش از چرایی جوشیدن کتری در نظر گرفته شود. با وجود این، چنین تبیین هدفمندی، در سیاق حوزه‌ی فیزیک یا شیمی زیستی^{۴۸}، یک تبیین کامل (یا اصلاً یک تبیین) به شمار نمی‌آید؛ پس این‌گونه نیست که تبیین کامل داشته باشیم. دوم، انواع مختلفی از تبیین وجود دارد: علی^{۴۹}، تاریخی^{۵۰}، منطقی^{۵۱} و روان‌شناختی^{۵۲}. حال اگر دو تبیین بخواهند با یکدیگر رقابت کنند، باید از یک نوع باشند؛ به‌طور خاص، یک تبیین علی، با یک تبیین منطقی یا روان‌شناختی رقابت نمی‌کند. این نکته‌ای است که لوئیس به آن توجه نکرده است:

بازخوانی انتقادی یک مناظره: نزاع آنسکوم و لوئیس در رد طبیعت‌گرایی خداناباورانه ۶۳

«لوئیس و دیگران که استدلال‌های مشابهی ارائه می‌دهند، کلمات جداً مبهمی مانند علت^{۵۳}، دلیل^{۵۴}، زیرا^{۵۵} به کار می‌برند. اگر از من پرسیده شود: چه دلیلی وجود دارد که فکر می‌کنید این درست است؟ ممکن است منطقاً پاسخ دهم: «این در مدرسه به من منتقل شده» یا «این از چنین مقدمات درستی نتیجه می‌شود». ممکن است هردوی این پاسخ‌ها، به‌طور هم‌زمان، درست و معقول باشند؛ چون آن‌ها پاسخی برای پرسش‌های کاملاً متفاوت هستند. من معانی «دلیل»، «علت» و... را که اولین نوع پاسخ را می‌خواهند، معانی تاریخی می‌نامم... و آن معانی را که نوع دوم پاسخ را می‌طلبند، معانی منطقی می‌نامم» (Flew, 1955, P. 65).

همچنین از نظر آنسکوم، لوئیس به تمایز میان مقام «پیدایش و شکل‌گیری»^{۵۶} یک استدلال و مقام «استحکام عقلانی»^{۵۷} آن توجه نکرده است. همان‌طور که آنسکوم تشخیص داده، اینکه یک استدلال «عقلانی» است، یا توجیه شده، معمولاً با چگونگی ایجاد آن استدلال ارتباط ندارد. «اگر شخصی برای فکر کردن به چیزی، دلایلی دارد و آن دلایل خوب هستند، پس فکر او عقلانی است، گرچه درباره‌ی چگونگی ایجاد آن، هیچ عبارت علی‌ای نداشته باشد» (Anscombe, 1981, P. 229).

۵. ملاحظات و افزوده‌های تحلیلی، تکمیلی و انتقادی

هم استدلال لوئیس و هم انتقادات آنسکوم، نقاط قوتی دارند. از یک‌سو، آنسکوم انتقادات ارزشمندی بر استدلال لوئیس دارد، تاجایی که لوئیس هم گفته این انتقادات را پذیرفته و در ویراست جدید کتاب *معجزات*، می‌کوشد این استدلال را اصلاح کند. می‌توان این استدلال اصلاح‌شده و بسط‌یافته را این‌گونه خلاصه کرد:

۱. فقط در صورتی می‌توان به‌لحاظ عقلانی، طبیعت‌گرایی را باور و از آن دفاع کرد که به‌نحو عقلانی، از شواهد خوب و مناسب استنتاج یافته باشد؛
۲. استدلال مستلزم بینش‌داشتن به روابط واقعی، عینی و حمایت منطقی است؛
۳. طبیعت‌گرایی بر این امر دلالت دارد که می‌توان همه‌ی مراحل استنتاج را به‌شکل کامل، برحسب علل غیرعقلانی تبیین کرد؛
۴. اگر بتوان یک عمل استنتاج را کاملاً برحسب علل غیرعقلانی تبیین کرد، هیچ بینشی متضمن روابط واقعی، عینی و حمایت منطقی نخواهد بود؛
۵. بنابراین اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، استدلال وجود ندارد (بنابر ۴-۲)؛
۶. اگر استدلال وجود نداشته باشد، نمی‌توان به‌لحاظ عقلانی، طبیعت‌گرایی را از شواهد خوب و مناسب استنتاج کرد؛

۷. بنابراین اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، نمی‌توان به لحاظ عقلانی، آن را از شواهد خوب و مناسب استنتاج کرد (بنابر ۵ و ۶)؛

۸. بنابراین، اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، نمی‌توان عقلاً به آن باور داشت و از آن دفاع کرد (بنابر ۱ و ۷)؛

۹. هر نظریه‌ای که بر وجودنداشتن استدلال دلالت کند، نادرست است؛

۱۰. در نتیجه، طبیعت‌گرایی نادرست است و حتی اگر درست هم باشد، نمی‌توان عقلاً به آن باور داشت و از آن دفاع کرد (بنابر ۵ و ۹ و ۸).

از سوی دیگر، استدلال در رد طبیعت‌گرایی که بر تعقل مبتنی است هم نقاط مثبت، مفید و سودمندی دارد. بدون شک استدلال لوئیس در رد طبیعت‌گرایی، به خوبی نشان می‌دهد که کار طبیعت‌گرایان در توجیه جلوه‌های متنوع حیات که با تقلیل آن‌ها به ماده و خواص آن میسر می‌شود، چه کاستی‌هایی دارد و نشان می‌دهد که برخلاف ادعای مادی‌گرایان، توجیه ساده‌انگارانه‌ی پدیده‌های ذهنی در بافتی ماده‌گرایانه، توجیهی نیست که بتوان آن را به راحتی، بهترین و تنها توجیه عقلی ممکن دانست. همچنین ظرافت‌اندیشی این دو در خصوص اینکه آیا از طریق قوای ادراکی، حصول معرفت درست امکان دارد یا ندارد، دشواری‌های این دیدگاه را نشان می‌دهد و روشن می‌سازد نمی‌توان که با تکیه‌ی بر طبیعت‌گرایی، ظرفیت قوای ادراکی‌ای را نشان داد که باورهای درست و عقلانی دارند؛ زیرا بنابر نظریه‌ی انتخاب طبیعی، در دیدگاه طبیعت‌گرایی، اولویت نه باورهای درست، بلکه با بقا و تولیدمثل است.

به‌رغم نقاط قوت اندیشه‌های این دو متفکر، ما معتقدیم که هر دو اندیشه نقاط ضعفی دارند و نیازمند اصلاح و تکمیل هستند. با نگاهی تحلیلی، تطبیقی و انتقادی، می‌توان به حذف، اصلاح و بازسازی ضعف‌های دیدگاه‌های آنسکوم و لوئیس پرداخت. باید این نکته را افزود که ما در این بخش، چه درباره‌ی ملاحظات مربوط به استدلال لوئیس و چه انتقادات آنسکوم، سعی کرده‌ایم به بستر زمانی این دو متفکر توجه کنیم و ملاحظات خود را متناسب با دوره‌ی فکری این دو مطرح کنیم. بدیهی است که در سده‌ی جدید، درباره‌ی مسائل مطرح‌شده، آرا و اندیشه‌های مختلفی به وجود آمده است؛ مثلاً خوانش‌های جدیدی از طبیعت‌گرایی صورت گرفته است؛ مطابق با پیشرفت در علوم اعصاب، تحلیل‌ها از نحوه‌ی ارتباط ذهن و مغز نیز تغییر کرده؛ و در دیدگاه‌های مربوط به چیستی علیت ذهنی، جرح و تعدیل‌های اساسی صورت پذیرفته است و... ملاحظات و افزوده‌های مدنظر عبارت‌اند از:

۵.۱. به نظر می‌رسد اینکه لوئیس در استدلالش، به جای علل ناعقلانی، از علل غیرعقلانی استفاده می‌کند، انتقادی درست و منصفانه است، اما آیا این انتقاد واقعاً می‌تواند مشکل طبیعت‌گرایی را حل کند؟ اعتبار و پذیرفتنی بودن طبیعت‌گرایی، تا حد بسیاری به اعتبار علوم

طبیعی منوط است و اساساً این علوم به ریاضیات و منطق وابسته‌اند. فلسفه‌دانان طبیعت‌گرا اغلب استدلال‌های منطقی ارائه می‌کنند؛ چه زمانی که در تلاش‌اند تا از وضعیت خود دفاع کنند و چه زمانی که می‌خواهند وضعیت مخالفان را نقد کنند. حال، استدلال‌ها طراحی می‌شوند تا نتایج به دست آید، اما نتایج، برای باورها به علل عقلانی نیازمندند و نه صرفاً نبود علل ناعقلانی. از این رو باید استدلال مبتنی بر تعقل را استدلال مبتنی بر استنتاج عقلانی تلقی کرد.

لوئیس اعتقاد دارد که همه‌ی معرفت‌ها بر اعتبار استدلال مبتنی‌اند. برخی از مفسران بیان کرده‌اند که استدلال لوئیس به تعهد نظریه‌های استنتاجی از معرفت ادراکی بستگی دارد، با این استلزام که اگر نظریه‌های استنتاجی رد شود، باید استدلال مبتنی بر تعقل هم رد شود (نک: Beversluis, 1986, Pp. 80-81). برخی دیگر از فلسفه‌دانان بیان کرده‌اند که وقتی یک خودکار آبی را در دست خود می‌بینند، مستقیماً از احساسشان در داشتن یک داده‌ی محسوس (یعنی خودکار آبی) آگاه هستند و وجود یک خودکار آبی واقعی را از احساسات بصری‌شان استنتاج می‌کنند. فلاسفه‌ی دیگر می‌گویند که مستقیماً از مژیک آبی واقعی آگاه هستند، بدون اینکه استنتاجی کرده باشند. با وجود این می‌توان استدلال را به‌گونه‌ای تدوین کرد که از هرگونه تعهد به نظریه‌های استنتاجی این‌چنینی جلوگیری کند. دلیل آنکه می‌توان چنین کار را انجام داد آن است که طبیعت‌گرایان برای تأمین مبانی منطقی و ریاضیاتی علوم طبیعی، به استنتاج عقلانی وابستگی بسیاری دارند و وقتی از باورهای خود دفاع می‌کنند، به استنتاج متکی‌اند؛ در این صورت، باید این انگاره را بپذیرند که دست‌کم برخی از باورها، از دیگر باورها استنباط می‌شوند و اگر بتوان نشان داد که موضع آن‌ها امکان استنباط منطقی را منتفی می‌داند، این یک دلیل بسیار قدرتمند برای رد طبیعت‌گرایی است (Reppert, 2003, P. 55). در نتیجه می‌توان استدلال لوئیس را این‌گونه صورت‌بندی کرد:

۱. هیچ باوری به‌لحاظ عقلانی استنتاج نمی‌شود، اگر بتوان به‌نحو کامل، آن را برحسب علل غیرعقلانی تبیین کرد؛
۲. اگر طبیعت‌گرایی درست است، همه‌ی باورها می‌توانند به‌نحو کامل، برحسب علل غیرعقلانی تبیین شوند؛
۳. از این رو، اگر طبیعت‌گرایی درست است، هیچ باوری به‌لحاظ عقلانی استنتاج نمی‌شود؛
۴. اگر هر برنهاده‌ی مستلزم این نتیجه باشد که هیچ باوری به‌لحاظ عقلانی استنتاج نمی‌شود، پس این باور باید انکار شود و انکارش پذیرفتنی است؛
۵. در نتیجه، طبیعت‌گرایی باید انکار شود و انکارش هم پذیرفتنی است.

۵.۲. آنسکوم در انتقاد دومش می‌گوید روشی که بتوان از طریق آن مفهوم اعتبار (یا استنتاج عقلی برای آن موضوع) را توضیح داد، از طریق تقابل استدلال معتبر و نامعتبر است. ممکن است لوئیس با بیان این نکته، پاسخ دهد که حتی اگر ما مفهوم اعتبار را از طریق تقابل استدلال معتبر و نامعتبر به دست آوریم، در صورت صحت طبیعت‌گرایی، تمایز بین استدلال معتبر و نامعتبر از بین می‌رود؛ زیرا اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، ما هیچ دلیلی نداریم که تصور کنیم آنچه معتبر می‌نامیم، واقعاً معتبر بوده است. اما آنسکوم می‌پرسد «منظور شما از «معتبر» فراتر از تبیینی است که برای تفکیک بین استدلال معتبر و نامعتبر ارائه کرده‌اید و چه چیزی در فرضیه‌ی طبیعت‌گرایانه وجود دارد که مانع از ارائه‌ی تبیینی مثل تبیین شما می‌شود؟» (Anscombe, 1981, P. 226).

آنسکوم در این نقد، استدلال مبتنی بر نمونه‌ی اعلا^{۵۸} را به‌کار می‌برد؛ یعنی علیه امکان معناداری پرسش‌های شکاکانه‌ی خاص، استدلالی را مطرح می‌کند. فرض کنید کسی بخواهد مانند دکارت این امکان را پیش ببرد که ما به‌طور نظام‌مند، در همه‌ی معلومات، از شیطان فریبکار فریب می‌خوریم (نک: Descartes, 1958). طبق استدلال آنسکوم، پرسیدن چنین سؤالی معنادار نیست؛ زیرا زبان صدق و کذب ما، بر یک فعالیت زبانی قاعده‌مند (به اصطلاح ویتگنشتاین، یک بازی زبانی) منطبق است که به موجب آن، بین باورهای صادق و کاذب تمایز ایجاد می‌کنیم. بنابر تحلیل آنسکوم، فقط هنگامی که نمونه‌ی اعلا ما، باورهای درست و باورهای نادرست داشته باشد، معنادار است که بپرسیم کدام یک درست و کدام نادرست است. اینکه بپرسیم آیا همه باورهای من می‌تواند نادرست باشد، طبق نظر آنسکوم، پرسشی بی‌معناست. بنابراین این استدلال معنادار نیست که اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، هیچ استدلال معتبری وجود نخواهد داشت. آنسکوم استدلال لوئیس از ویراست نخست را این‌گونه تفسیر می‌کند که آیا همه‌ی استنتاج‌های ما می‌توانند نامعتبر باشند و استدلال می‌کند که می‌توان با تحلیل، این ادعا را رد کرد.

طبق استدلال مبتنی بر نمونه‌ی اعلا، ما زمانی می‌توانیم بین استدلال‌های معتبر و نامعتبر تمایز قائل شویم که بین نمونه‌های اعلا، هر یک، تضادی ایجاد کنیم. بنابراین منطقی نیست که بگوییم اگر طبیعت‌گرایی درست باشد، هیچ‌گونه استدلال معتبری وجود نخواهد داشت. آنسکوم اعتقاد دارد که بنابر استدلال لوئیس، «همه‌ی استنتاج‌های ما نامعتبر هستند»، اما لوئیس می‌تواند از طریق استدلال مبتنی بر نمونه‌ی اعلا، این شک‌گرایی مطلق را انکار کند. اگر استدلال لوئیس تهدیدی شکاکانه علیه معرفت باشد، ما معتقد می‌شویم که استدلال او در دام تحلیل آنسکوم خواهد افتاد. مثلاً فرض کنید که من می‌خواهم بر نامقبول بودن طبیعت‌گرایی استدلال کنم و بگویم اگر طبیعت‌گرایی درست بود، ما نمی‌توانستیم تردید

شکاک درباره‌ی اصول اساسی منطق را رفع کنیم. طبیعت‌گرا می‌تواند پاسخ دهد که رفع ادعای کسی که درخصوص اصول اساسی منطق تردید دارد، نه ضروری است و نه ممکن. اما اگر کسی وظیفه‌ی اثبات درستی این اصول منطقی را برعهده بگیرد، پی می‌برد که اثبات اعتبار آن‌ها ناممکن است. هر استدلالی که برای اثبات این وظیفه ارائه شود، بدون شک همان اصولی را پیش‌فرض خواهد گرفت که در بحث وجود دارد و از این‌رو، مصادره به مطلوب^{۵۹} خواهد کرد؛ همان‌طور که هیوم همواره توسل‌جستن به تجربه برای دفاع از اصول اساسی استقرا را مصادره به مطلوب قلمداد می‌کرد (نک: Hume 1978). این مشکلی است که طبیعت‌گراها و فراطبیعت‌گراها، به‌طور مساوی، به آن مبتلا هستند. حتی اگر کسی بخواهد استدلال کند که توسل به خیرخواهی خدا می‌تواند شک شکاک منطقی را رد کند و سعی کند آن را به قالب استدلال درآورد، در استدلالش اصول اساسی منطقی رعایت نمی‌شود و بنابراین، مصادره به مطلوب رخ می‌دهد. هیچ‌یک از طرفین نمی‌تواند شک شکاک درباره‌ی اصول اساسی منطق را رد کنند، اما برای بحث و گفتگو، هر دو باید مشروعیت^{۶۰} این اصول را فرض کنند (Reppert, 2003, P. 59; Reppert, 2009).

پس راه دیگر برای ارائه‌ی استدلال مبتنی بر تعقل، شروع با این مقدمه است که «استنتاج عقلانی اتفاق می‌افتد و اگر چنین است، پس طبیعت‌گرایی باید نادرست باشد»؛ یعنی در این استدلال از طبیعت‌گرا پرسش نمی‌شود که استدلال معتبر وجود دارد یا نه، بلکه مسأله این است که آیا می‌توان در جهانی ماده‌گرایانه، وجود چنین استدلال‌هایی را توصیف کرد. لازم نیست این پرسش را مطرح کنیم که آیا اصلاً تعقل و استدلال وجود دارد یا نه، چراکه ما از طریق عقل عرفی‌مان^{۶۱} اطمینان داریم که چنین چیزی وجود دارد. حال اگر طبیعت‌گرا بخواهد بگوید که ما حق نداریم رخ‌دادن استنتاج عقلانی را تصور کنیم، می‌توانیم به پیامدهای معرفت‌شناختی فاجعه‌باری اشاره کنیم که از انکار استنتاج عقلانی ناشی می‌شود. باید توجه داشته باشیم که این پیامدها از ناتوانی در رد شک‌گرایی سراسری ناشی نمی‌شود، بلکه فقط از پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه‌ی طبیعت‌گرا نشئت می‌گیرد. با تأکید بر اینکه قوای شناختی ما با خود، گونه‌ای اطمینان‌بخشی دارند، می‌توان با چالش شکاکانه کنار آمد. حال، این فرض که قوای شناختی ما اعتمادپذیر است، پیامدهای هستی‌شناختی دارد، اما اگر طبیعت‌گرایی فرض شود، نمی‌توان چنین فرضی را لحاظ کرد. بنابراین ما برای رد طبیعت‌گرایی دلیل خوبی داریم. پس اگر معلوم شود که پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرا نتوانسته از استنتاج‌های منطقی تفسیر مقبولی ارائه دهد، طبیعت‌گرایی با شکستی جبران‌ناپذیر مواجه می‌شود و اگر طبیعت‌گرا چنین فرایندی را غیرممکن بدانند، به معنای انکار حتمی این نظریه خواهد بود.

۵.۳. این ملاحظه شامل دو بخش است: نخست انتقاد بعدی آنسکوم که بر ادعای لوئیس وارد می‌شود و مبنی بر این است که استدلال مبتنی بر تعقل نمی‌تواند بین انواع گوناگون تبیین‌های «کامل»، تفکیک برقرار کند. آنسکوم میان چهار نوع تبیین تمایز ایجاد می‌کند:

۱. تبیین‌های علی طبیعت‌گرایانه که معمولاً رویداد مدنظر را تحت برخی قوانین فیزیکی دنبال می‌کنند؛

۲. تبیین‌های منطقی که رابطه‌ی منطقی بین مقدمات و نتیجه را نشان می‌دهند؛

۳. تبیین‌های روان‌شناختی که چرایی باور شخص به چیزی را تبیین می‌کنند؛

۴. تبیین‌های تاریخ شخصی که چگونگی ایجاد یک باور خاص در سیر تاریخ شخص را تبیین می‌کنند.

انتقاد آنسکوم به لوئیس آن است که لوئیس می‌گوید اگر برای چیزی که شخص معتقد است، تبیین‌هایی از نوع ۱ ارائه شود، هیچ تبیینی از نوع ۲، ۳ و ۴ نمی‌تواند درست باشد، اما از آنجاکه این تبیین‌ها از انواع مختلفی هستند، هریک در سیاق‌های مختص به خود قرار می‌گیرند، پس ما دلیلی نداریم که آن‌ها را با یکدیگر ناسازگار بدانیم. حال، به نظر می‌رسد که برخلاف نظر لوئیس، تبیین‌های نوع ۲، با تبیین‌های نوع ۱ تعارضی ندارند؛ زیرا هریک بازی‌های زبانی خاص خود را دارند؛ در نتیجه نمی‌توان به یک تبیین کامل و نهایی قائل بود (Anscombe, 1981, P. 228).

در مقام پاسخ باید به آنسکوم یادآوری کرد که رویکرد طرد و حذف دیگر تبیین‌ها، انگاره‌ی محوری خود طبیعت‌گرایی است. به‌طور خاص، مطلوب و آرمان طبیعت‌گرایی، تبیین‌های فراطبیعی را حذف می‌کند. بایید مرگ یک مرد را در نظر بگیریم که مرگش از یک طرف، بر حسب حمله‌ی قلبی و از طرف دیگر، بر حسب نفرین یک جادوگر تبیین می‌شود. ممکن است ادعا شود که اگرچه تبیین حمله‌ی قلبی، تشخیص صحیح پزشکی است، اما ممکن است بپرسیم چرا حمله‌ی قلبی رخ داده است و اگر این سؤال را مطرح کنیم، ممکن است پاسخ داده شود که دلیل آن، نفرین جادوگر است. درحقیقت، برخی از پیروان ویتگنشتاین اظهار داشتند که چون تبیین‌های جادوگری و تبیین‌های علمی در بازی‌های زبانی مختلف وجود دارد، هیچ تعارضی بین این نوع تبیین‌ها وجود نخواهد داشت. اما ویتگنشتاین‌گرایی اساساً یک فلسفه‌ی ضدواقع‌گرایانه است و در این چارچوب به مسأله‌ی تبیین ساختار واقعی و نهایی واقعیت نیازی نیست. یک فلسفه‌ی ضدواقع‌گرایانه به این نیازی ندارد که بهترین تفسیر از جهان، تفسیری واقعی از واقعیات جهان باشد، اما فلسفه‌ی واقع‌گرایانه به این نوع تفسیر نیاز دارد. باین‌حال، طبیعت‌گرایی فلسفه‌ی واقع‌گرایانه است که در آن باید به این پرسش پاسخ داده شود که کدام تبیین درست است.

اگر در چارچوبی واقع‌گرایانه فکر می‌کنیم، باید تعهدات هستی‌شناختی این تبیین‌هایی را که ارائه می‌دهیم، در نظر بگیریم. اگر وجود هدایای زیر درخت کریسمس را براین اساس توضیح دهیم که بابانوئل آن‌ها را در آنجا قرار داده است، در این صورت ادعا می‌کنیم که بابانوئل وجود دارد. بنابراین اگر یک طبیعت‌گرا بگوید چون دلایل باور به ماده‌گرایی را درک می‌کند، به آن اعتقاد دارد، می‌پذیرم که او به وجود دلایل و همچنین وجود ادراک دلایل متعهد است. اگر این تعهدات، در حال انجام باشد، او به ما توضیح می‌دهد که چطور چنین دلایلی برای باورداشتن، در جهان ماده‌گرایی جای می‌گیرد که در آن زندگی می‌کنیم. اگر در انجام این کار مشکلاتی وجود داشته باشد، باید مشکلاتی برای ماده‌گرایی باشد.

بار دیگر به این ادعا برگردید که شخصی به دلیل نفرین جادوگر می‌میرد. اگر ماده‌گرایی درست باشد، باید این تبیین کنار گذاشته شود؛ چرا؟ چون این مرگ یک علت فیزیکی، یعنی حمله‌ی قلبی داشت. حمله‌ی قلبی یک علت داشت و آن علت، یک علت داشت و... تا به انفجار بزرگ برگردد. اما نفرین جادوگر نوعی تبیین را ارائه می‌دهد که در شمار تفسیرهای ماده‌گرایانه از چگونگی وقوع وقایع در جهان جای نمی‌گیرد. همچنین این نوع تبیین تناسبی با زمینه‌های فکری ماده‌انگاری طبیعت‌گرا ندارد؛ زیرا مادی‌گراها نه تنها می‌گویند برای هر واقعه‌ای می‌توان تبیین ماده‌گرایانه ارائه داد، بلکه ادعا می‌کنند که داستان علی کامل، از ابتدا تا انتهای جهان، می‌تواند با اصطلاحات ماده‌گرایانه بیان شود. یکی از مفاهیم اصلی در فهم ماده‌گرایی، برنهاد بستار علی است و این برنهاد، حذف تبیین‌های رقابتی را خواستار است.

درواقع به نظر می‌رسد که به اندازه‌ی کافی روشن است که تنها نوع علیت مجاز در یک جهان ماده‌گرایانه، علیت فیزیکی است. اگر علیت ذهنی وجود داشته باشد، باید زیرمجموعه‌ای از علل فیزیکی در نظر گرفته شود. صرف اینکه بگوییم می‌توان برای همان رویداد، تبیین کامل متفاوتی ارائه داد، کافی نیست. البته آن‌ها می‌توانند. اما با توجه به برنهاد بستار علی ماده‌گرایی، نمی‌توان تبیین‌های علی‌ای ارائه داد که به تعهدات هستی‌شناختی غیرمادی نیاز داشته باشند. پرسشی که هنوز مطرح است، این است که آیا انواع تبیین‌های ذهنی که باید در هر تفسیر مقبول در استنباط عقلانی ارائه شوند، با محدودیت‌هایی که ماده‌گرایی در تبیین‌های علی ایجاد می‌کند، سازگارند؟ اگر این‌گونه نباشد، پس میان استنتاج عقلانی و ماده‌گرایی تعارضی وجود دارد. این بدان معناست که اگر ماده‌گرایی خود را باور استنباط‌شده‌ی منطقی نشان دهد (یا اعتقادی که اساساً مبتنی بر استنباط عقلی است)، خود را رد می‌کند.

دوم، آنسکوم اعتقاد دارد که مقام «اعتبار» استدلال، از مقام «ایجاد» آن مستقل است. لوئیس با این ادعای آنسکوم موافق نیست که پرسش از منشأ علی یک استدلال، با ارزش

مستدل و شناختی آن بی‌ارتباط است. ما معتقدیم لوئیس درست می‌گوید که کسی نمی‌تواند باوری عقلانی داشته باشد، مگر اینکه ادعاهای خاص درخصوص چگونگی ایجاد باورهای فرد درست باشد. به نظر می‌رسد کاملاً واضح باشد که ادعای منطقی بودن شخص، ایجاب کند که درباره‌ی وی برخی ادعاهای خلاف واقع مطرح شود. اگر کسی به دلیلی، به چیزی اعتقاد داشته باشد و این دلیل، تنها دلیل اعتقاد او به آن چیز باشد، نمی‌تواند حتی در صورت نبود زمینه‌های عقلانی، به باورش اعتقاد داشته باشد؛ مثلاً اگر قاضی معتقد باشد که متهم براساس شواهد DNA مجرم شناخته شده است، اما معلوم شود که او آن قدر از متهم متنفر است که بدون در نظر گرفتن شواهد DNA، متهم را گناهکار تشخیص می‌دهد، درباره‌ی او چه فکری خواهیم کرد؟

اگر با شخصی ملاقات کنید که بتواند با استدلال محکم بحث کند، ممکن است به‌همین دلیل، تمایل داشته باشید که او را فردی کاملاً منطقی قلمداد کنید. اما فرض کنید که معلوم شود آن شخص در مسائلی که از آن‌ها بحث می‌شود، برای رفع مواضع خود، دائماً تاس می‌چرخاند و سپس فقط از توانایی‌های استدلال خود استفاده می‌کند تا بهترین استدلال‌های موجود را برای عقایدی ارائه کند که با روش تصادفی یادشده انتخاب شده‌اند. به‌نظر می‌رسد چنین کشفی شما را بر آن می‌دارد که عنوان شرافتمندانه‌ی «منطقی» را از او پس بگیرید. واضح است که تا به پرسش از چگونگی تولید و تداوم باورهای شخص پاسخ داده نشود، نمی‌توان درخصوص این مسئله اظهار نظر کرد که آیا آن شخص منطقی است یا خیر.

۴.۵. لوئیس اعتقاد دارد که دیدگاه طبیعت‌گرایی، نفی‌کننده و ناقض خود است و از این رو، هر شناختی که به دست می‌آید، اعتمادناپذیر خواهد بود و این خود طبیعت‌گرایی را نیز شامل خواهد شد (نک: Lewis, 1948). اما برخی با بیان تئیینی متفاوت از جایگاه حالات ذهنی، به این استدلال لوئیس واکنش نشان داده‌اند. در این منظر، حالات ذهنی، معلول سیستم‌های عصبی‌اند و لذا این حالات صرفاً در مادیات ریشه دارند. لوئیس به دلیل برداشت غیرمادی از خاستگاه حالات ذهنی، از این حالات تصویری نادرست دارد و این برداشت نادرست موجب می‌شود که وی نتواند در تحلیلش، حالات ذهنی را با حالات عصبی (که به‌نحو اتفاقی رخ می‌دهند) مرتبط کند. اگر ما حالات ذهنی را محصول سیستم عصبی بدانیم، می‌توانیم از فرایند قوای شناختی خود تبیین‌های درستی داشته باشیم؛ مثلاً می‌توانیم از نیروی اراده یا ماهیت تفکر و باور تبیینی متفاوت به دست دهیم (Tooley, 2008, Pp. 207-212).

پاسخ آن است که اگر اشیای موجود در جهان خارج (مثل یک ببر) ساختارهای عصبی ما را تحریک کنند و آن ساختارهای عصبی، با مجموعه رفتارهای انطباقی (از قبیل احساسات) همراه باشند (مانند زمانی که با سیستم بینایی، ببری را می‌بینیم و از دیدن آن وحشت‌زده

می‌شویم) و حتی اگر حالات ذهنی در پی آن سیستم عصبی، به‌طور اتفاقی، با ویژگی انطباقی ساختارهای عصبی رخ بدهد، باز هم دلیلی ندارد که فکر کنیم این حالات ذهنی، در محیط خارج ریشه دارند (یعنی ببر). همچنین هیچ دلیلی وجود ندارد تا گمان کنیم باوری که در این موقعیت شکل می‌گیرد، حتماً صادق است، بلکه امکان دارد صادق یا کاذب باشد؛ مانند باورهایی که درباره‌ی تخیل‌های خود داریم؛ تخیل‌هایی که با ویژگی‌های عصبی انطباقی شکل می‌گیرند، اما هیچ ارتباطی با عالم خارج ندارند (نک: Plantinga, 2008, Pp. 227-231).

۵.۵. بنابر ادعای لوئیس، امکان ندارد که فرایندهای تکاملی بتوانند از مخلوقات بدون درک و فهم، مخلوقاتی را ایجاد کنند که درک و فهم دارند. برای ارزیابی این ادعا باید بین دو تفسیر متفاوت از این ادعا تمایز قائل شویم. نخست، یک تفسیر آن است که «نمی‌تواند» لوئیس به معنای ضعیف آن باشد؛ یعنی به‌طور ضعیفی^{۶۲} نمی‌تواند باور کند که فرایند تکاملی می‌تواند موجودات را به درک و فهم قادر کند؛ مثلاً فرایندی را در نظر بگیرید که در آن، وقتی من کلیدها را فشار می‌دهم، حروف حک روی صفحه ظاهر می‌شود. این روند به میزان ضعیفی برای من تصورناپذیر است.

دوم، تفسیری دیگر آن است که لوئیس می‌تواند درک کند که غیرممکن است که فرایندهای تکاملی، به موجودات درک و فهم دهند. بگذارید بگوییم وقتی چیزی به این معنا تصورناپذیر است، به‌طور قوی^{۶۳} تصورناپذیر است. مثلاً مفهوم یک مربع دایره‌وار را در نظر بگیرید. چنین شکلی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند وجود داشته باشد. درواقع من می‌توانم ثابت کنم که چنین شکلی غیرممکن است: یک مربع دقیقاً باید چهار گوشه‌ی هم‌اندازه داشته باشد و یک دایره اصلاً نباید گوشه داشته باشد.

وقتی لوئیس ادعا می‌کند که تصورپذیر نیست که فرایندهای تکاملی، موجودات قادر به درک و فهم را ایجاد کنند، منظورش این است که به‌طور ضعیفی تصورناپذیر است یا به‌طور قوی؟ ادعای بیان‌شده، برای اهداف او بسیار ضعیف به نظر می‌رسد؛ زیرا اینکه یک فرایند خاص، به‌طور ضعیفی تصورناپذیر باشد، به‌خوبی با وقوع فرایند مدنظر سازگار است. نمی‌توانم فرایندی را تصور کنم که با آن، حروفی که فشار داده‌ام، روی صفحه ظاهر شوند؛ باوجوداین، درحال حاضر چنین چیزی اتفاق می‌افتد. حتی اگر همه‌ی افرادی که فرایند را می‌فهمیدند، چگونگی و نحوه‌ی کارکرد آن را فراموش کنند تا هیچ‌کس نتواند خود فرایند را تصور کند، نتیجه‌ی این فرایند (دیدن حروف تایپ‌شده در صفحه) غیرممکن نخواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد لوئیس باید ادعا کند که می‌تواند ببیند یا بفهمد که امکان ندارد فرایندهای تکاملی،

۷۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۱، سری ۱، بهار ۱۴۰۰، شماره ۷۸، صص: ۷۶-۵۳
موجوداتی را تولید کنند که قادر به درک و فهم باشند. لوئیس برای چنین ادعایی چه تأیید
و حمایتی عرضه می‌کند؟ (Wielenberg, 2008, Pp. 90-91).

۶. نتیجه

این نوشتار از بازخوانی انتقادی دیدگاه‌های لوئیس و آنسکوم فراتر رفته و افزوده‌هایی را در تکمیل بحث پیشنهاد می‌کند. اگرچه می‌توان در مواضعی، استدلال لوئیس را نقد کرد، اما انتقادات آنسکوم بر او نتوانسته گره‌ای از مشکلات طبیعت‌گرایی باز کند. در واقع این انتقادات، صرفاً پاره‌ای نقدهای روش‌شناختی‌اند که به‌درستی یا به‌نادرستی، فرایند استدلال لوئیس را نشانه رفته‌اند و به طبیعت‌گرایی کمکی نمی‌کنند. نتایج به شرح زیر است:

۱. به‌رغم استدلال درست آنسکوم که می‌گوید لوئیس بین علل ناعقلانی و غیرعقلانی باور تفکیک برقرار نکرده و همین موجب ابهام در استدلالش می‌شود، این بیان نمی‌تواند راه‌حلی برای رهایی از مشکل اصلی طبیعت‌گرایی‌ای باشد که قادر نیست استنتاج یک باور از دیگر باورها را تحلیل کند.

۲. از نظر آنسکوم، لوئیس به دلیل تمایز نهادن میان استدلال‌های معتبر و نامعتبر و اظهار این اندیشه که همه‌ی باورهای انسانی نامعتبرند، استدلال خود را به استدلال تهدید شکاکانه تبدیل کرده است. اما این اشکال، خللی در اصل استدلال لوئیس ایجاد نمی‌کند؛ زیرا از نظر او، استنتاج منطقی همواره وجود دارد و چون طبیعت‌گرا با توجه به پیش‌فرض‌های ماده‌گرایانه نمی‌تواند از این فرایند استدلالی، تعبیری معقول و مقبول ارائه دهد، در نتیجه باز هم می‌توان طبیعت‌گرایی را نقد کرد.

۳. این برداشت آنسکوم که لوئیس با کامل‌خواندن تبیین علی طبیعت‌گرا، راه دیگر تبیین‌ها را بسته است، نادرست است؛ زیرا بنا بر انگاره‌ی اصلی طبیعت‌گرایی که همان اصل بستر علی است، رویکرد حذفی به دیگر تبیین‌ها، پیامد اندیشه‌ی لوئیس نیست، بلکه انگاره‌ی اصلی خود طبیعت‌گرایی است.

۴. برخی اشکال کرده‌اند که عامل غیرمادی دانستن حالات ذهنی آن است که برخی از متفکران (از جمله لوئیس) از اتفاقی بودن حالات ذهنی تحلیل درست نداشته‌اند. در پاسخ باید گفت اگر پدیدارهای موجود در جهان خارج، ساختارهای عصبی ما را تحریک کنند و آن ساختارهای عصبی با مجموعه رفتارهای انطباقی (از قبیل احساسات) همراه باشند و حتی اگر حالات ذهنی در پی آن سیستم عصبی، به‌طور اتفاقی، با ویژگی انطباقی ساختارهای عصبی رخ بدهد، باز هم دلیل نمی‌شود که فکر کنیم این حالات ذهنی، در محیط خارج ریشه دارند.

۵. لوئیس این ادعای خود را که «فرایندهای تکاملی نمی‌تواند از مخلوقات بدون درک و فهم، مخلوقاتی ایجاد کند که درک و فهم داشته باشند» به‌خوبی تبیین نکرده است. آیا «نمی‌تواند» مدنظر او، به‌نحو ضعیف است یا قوی؟ اگر منظور او به‌نحو قوی باشد، ادعای بیان‌شده برای این هدف، بسیار ضعیف به نظر می‌رسد، اما اگر منظورش به‌نحو ضعیف باشد؛ یعنی یک فرایند خاص، به‌طور ضعیفی تصورناپذیر باشد، این معنا، به‌خوبی با وقوع فرایند مدنظر سازگار است.

یادداشت‌ها

۱. کلایو استیپلز لوئیس (Clive Staples Lewis) دانش‌آموخته‌ی رشته‌های زبان و ادبیات لاتین، ادبیات انگلیسی، فلسفه و تاریخ از دانشگاه آکسفورد است و در سن ۲۹ سالگی، جوان‌ترین استاد مشغول در آن دانشگاه محسوب می‌شد. لوئیس در دوران کودکی، مادر و برادر بزرگترش را از دست داد و اندوه ناشی از این واقعه، منجر به بی‌اعتقادی وی به دین و الحادش در دوران نوجوانی شد. این وضعیت روحی و اعتقادی او تا سن ۳۲ سالگی و ملاقات با تالکین (John Ronald Reuel Tolkien) (۱۸۹۲-۱۹۷۳) ادامه یافت. نخستین اثر منتشرشده‌ی او با عنوان *بازگشت زائر* (*The Pilgrim's Regress*) حاصل دوران الحاد اوست. اما ملاقات او با تالکین و دوستی عمیق میان این دو موجب تحول فکری شگرفی در او شد و لوئیس را به متکلمی مسیحی بدل کرد. در پی این تغییر، وی آثاری در کلام مسیحی نگاشت و در پاسخ به هیوم و راسل، براهینی برای اثبات خدا و صفات او اقامه کرد؛ از جمله‌ی این آثار می‌توان به مسیحیت ناب (*Mere Christianity*)، *معجزات* (*Miracles*) و *مسأله‌ی رنج* (*The Problem of Pain*) اشاره کرد.

۲. الیزابت آنسکوم (Elizabeth Anscombe) فلسفه‌دان تحلیلی اهل بریتانیا و از شاگردان معروف لودویک ویتگنشتاین بود که کتاب *پژوهش‌های فلسفی* (*Philosophical Investigations*) او را به انگلیسی ترجمه کرد. از آثار او می‌توان به نیت (*Intention*) (۱۹۵۷)، *مقدمه‌ای به تراکتاتوس* ویتگنشتاین (*An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*) (۱۹۵۹) (این اثر را همایون کاکاسلطان در سال ۱۳۸۷، در انتشارات گام نو به‌چاپ رسانده است)، *علیت و تصمیم* (*Causality and Determination*) (۱۹۷۱) و... اشاره کرد.

3. Oxford Socratic Club

۴. لوئیس از ۱۹۴۲ تا ۱۹۵۴ رئیس انجمن سقراطی آکسفورد بود. این انجمن شکل گرفت تا اصول سقراطی را در مسأله‌ای خاص (که بیشتر حول محور نقاط قوت و ضعف دین مسیحیت بود)، در گفتگوهای خود مدنظر توجه قرار دهند. میچل در این خصوص می‌نویسد: انجمن سقراطی که انجمنی دانشگاهی محسوب می‌شد، پدیده‌ای خارق‌العاده بود. در جلسات این انجمن معمولاً جایی برای نشستن نبود. در طی سال‌هایی که لوئیس رئیس بود، این انجمن میزبان برخی از بانفوذترین خداناباوران آن روزها بود که استدلال‌هایی جدی علیه مسیحیت داشتند. به لوئیس که شخصیت

۷۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۱، سری ۱، بهار ۱۴۰۰، شماره ۷۸، صص: ۷۶-۵۳

برجسته‌ی این انجمن بود، اعتماد شد تا موضع مسیحیان را بیان کند و با آن‌ها درباره‌ی دیدگاه مخالفان به مناظره بپردازد (Mitchell, 1997, P. 330).

5. *Miracles: A Preliminary Study.*

6. naturalism.

۷. لوئیس این استدلال را در فصل سوم کتاب، یعنی فصل «خودانکاری طبیعت‌گرا» (The Self-Contradiction of the Naturalist) آورده است.

8. Argument from reason.

۹. در ویراست جدید، فصل سوم به «مشکل کلیسای کاردینال با طبیعت‌گرایی» (The Cardinal Difficulty of Naturalism) تغییر نام یافت.

10. *Collected Papers.*

۱۱. تحلیل و بررسی انتقادات آنسکوم بر استدلال اصلاح‌شده‌ی لوئیس را به مجالی دیگر می‌سپاریم.

12. metaphysical naturalism.

13. venerable philosophical chestnut.

14. De Futilitate.

15. Is Theology Poetry?

16. Religion without Dogma.

17. On Living in an Atomic Age.

18. Miracles.

19. False.

20. self-defeating.

21. Thomas Aquinas.

22. General concepts.

23. Postulate.

24. Arthur Balfour.

25. G. K. Chesterton.

26. J. B. S. Haldane.

27. C. E. M. Joad.

28. Victor Reppert.

29. William Hasker.

30. Alvin Plantinga.

31. Self-contradictory.

32. Self-destructive.

33. See 34. Insight.

35. Intentionality.

36. Irrational.

37. Non-rational.

38. Inconsistent thinking.

39. Non-rational.

40. Antony Flew.

41. Carefree.

42. Valid.

43. Invalid.
44. Skeptical threat.
45. Validity.
46. Non-competition explanations.
47. Full explanation.
48. Biochemistry.
49. Causal.
50. Historical.
51. Logical.
52. Psychological.
53. Cause.
54. Reason.
55. Because.
56. Genesis.
57. Rational strength.
58. Paradigm case argument.
59. Question-begging.
60. Legitimacy.
61. Common sense.
62. Weakly.
63. Strongly.

منابع

1. Anscombe, G. E. M., (1981), *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Vol. 2 of The Collected Papers of G. E. M. Anscombe, Minneapolis: University of Minnesota Press.
2. Aquinas, Thomas., (1956), *On the Truth of the Catholic Faith: Summa Contra Gentiles*, Book Two, Garden City, NY: Hanover House.
3. Balfour, Arthur J., (1879), *The Foundations of Belief*, London: Macmillan.
4. Beversluis, John., (1986), *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
5. Descartes, René., (1958), *Philosophical Writings*, Selected and translated by Norman Kemp Smith, New York: Modern Library.
6. Haldane, J. B. S., (1929), *Possible Worlds and Other Essays*, London: Chatto and Windus, Hasker, William. (1999) *The Emergent Self*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

7. Hume, David., (1978), *A Treatise of Human Nature*, Ed. P. H. Nidd itch. Oxford: Clarendon Press.
8. Joad, C. E. M., (1933), *Guide to Modern Thought*, London: Faber.
9. Joad, C. E. M., (1993), *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Translated by James W. Ellington, Indianapolis: Hackett.
10. Kant, Immanuel. (1961) *A Critique of Pure Reason*, Trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press.
11. Lewis, C. S., (1947), *Miracles: A Preliminary Study*. London: G. Bless.
12. Lewis, C. S., (1965), "Is Theology Poetry?" In *Screwtape Proposes a Toast*, London: Collins.
13. Lewis, C. S., (1967), "De Futilitate." In: *The Seeing Eye and Other Selected Essays from Christian Reflections*, Walter Hooper (ed.), New York: Ballantine Books.
14. Lewis, C. S., (1970), "Miracles." In *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, Walter Hooper (ed.) Grand Rapids, MI: Eerdmans.
15. Lewis, C. S., (1970), "Religion without Dogma?" In *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, Walter Hooper (ed.), Grand Rapids, MI: Eerdmans.
16. Lewis, C. S., (1987), "On Living in an Atomic Age." In *Present Concerns*, Walter Hooper (ed.), San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich.
17. Lewis, C. S., (2001), *Miracles: A Preliminary Study*, San Francisco: Harper San Francisco.
18. Lewis, C. S., (2004), *The Collected Letters of C. S. Lewis*, Volume 2, Walter Hooper (ed.), San Francisco: Harper San Francisco.
19. Lewis, C. S., (2007), *The Collected Letters of C. S. Lewis*. Volume 3, Walter Hooper (ed.), San Francisco: Harper San Francisco.
20. Plantinga, Alvin, (2011), *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, New York: Oxford University Press.
21. Plantinga, Alvin, (2008), "Can Robots Think? Reply to Tooley's Second Statement", in *Knowledge of God*, Blackwell Publishing.
22. Reppert, Victor., (2003), *C. S. Lewis's Dangerous Idea: In Defense of the Argument from Reason*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
23. Reppert, Victor., (2009), "The Argument from Reason." In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, William Lane Craig and J. P. Moreland (eds.), Oxford: Blackwell, pp. 344-90.

24. Wielenberg, Erik J. , (2008), *God and the Reach of Reason: C. S. Lewis, David Hume, and Bertrand Russell*, Cambridge University Press.