

زبان دین و چالش تحقیق گرای* میکل مارتین

ترجمه مهدی اخوان

چکیده:

تحلیل های زبانی درباره معناداری زبان دینی همیشه عرصه ای گسترده برای آزمون نیرومندی فلسفی بوده است. میکل مارتین که استاد فلسفه دانشگاه بوستون است، در این مقاله می کوشد با طرح دوباره یکی از مسائل نسبتاً کلاسیک در حوزه فلسفه دین، به برخی از این تحلیل ها بپردازد. وی ضمن صورت بندی نظریه تحقیق پذیری پوزیتیویسم منطقی به عنوان قوی ترین حمله بر معناداری زبان دینی، مختصراً به واکنش های گوناگون به این نظریه می پردازد. در ادامه، به بسط یکی از واکنش ها که رد این نظریه است، در قالب سه نقد رایج بر دیدگاه تحقیق پذیری، پرداخته و سپس از میان پاسخ های موجود به این انتقادات به تقریر دقیق دو پاسخ قوی که از طرف نیلسن و سالمون ارائه شده است، می پردازد. مؤلف که خود، خدا ناپاوری است که از روایت اصلاح شده نظریه تحقیق پذیری

• استاد فلسفه در دانشگاه بوستون - ماساچوست .

معنا، دفاع می‌کند، معتقد است تلاش‌های عمده‌ای برای انتقاد از نظریه^۱ تحقیق‌پذیری صورت گرفته که چه بسا خداناباوران مشهور هم آن را نظریه^۲ باکفایتی تلقی نکنند، اما می‌توان مدعی شد که نفی این نظریه هم به سادگی ممکن نیست.

پیشینه^۳ بحث

این نظر که معناداری گفت‌وگو از خدا امری مورد مناقشه و مسئله‌انگیز^۱ است، نظر جدیدی نیست. دیوید هیوم^۲ عقیده داشت که تنها قضایای مجاز، قضایای ناظر به امور واقع [تجربی] و قضایای مربوط به روابط میان تصورات اند.^۳ او در قطعه‌ای مشهور از کتاب پژوهشی در باب فاهمه^۴ انسانی استدلال می‌کند که: از آن‌جا که جملات در مورد خدا نه بیان‌گر گزاره‌هایی مربوط به استدلال تجربی و ناظر به امور واقع و هستی هستند و نه بیان‌گر گزاره‌هایی درباره روابط میان تصورات، هر کتابی را که حاوی چنین جملاتی است باید به شعله‌های آتش سپرد، زیرا «چیزی جز سفسطه و توهم» در بر ندارد (Hume:1955: 173). علاوه بر این، بسیاری از خداناباوران (ملحدان) در زمان‌های گذشته، نظیر چارلز برادلو خطیب (Stein, 1980: 10) و نویسنده^۵ خدا ناباور و مشهور قرن نوزدهم، منکر این بوده‌اند که مفهوم خدا اصلاً معنایی داشته باشد.

نظریه^۶ پوزیتیویستی تحقیق‌پذیری معنا

قوی‌ترین حمله به معناداری زبان دینی با ظهور پوزیتیویسم منطقی در قرن بیستم روی داد. (Diamond and Litzenburg:1975 , 1-22) پوزیتیویست‌های منطقی با قصد حذف آن چه آنان گفتار بی‌معنا می‌دانستند، از فلسفه و بناکردن آن بر یک اساس تجربی و منطقی محکم و استوار، نظریه^۶ معنای ذیل را پیش نهادند:

۱. یک گزاره، معنایی ناظر به واقع^۴ دارد، اگر و تنها اگر به روش تجربی تحقیق‌پذیر باشد.
۲. یک گزاره، معنایی صوری^۵ دارد، اگر و تنها اگر تحلیلی یا متنافی الاجزاء (متناقض با خود) باشد.
۳. یک گزاره، معنای معرفت‌بخش یا حقیقی^۶ دارد، اگر و تنها اگر معنای صوری و یا ناظر به واقع [معنای واقعیت بنیاد] داشته باشد.

۴. یک گزاره، معنایی شناختی یا حقیقی دارد، اگر و تنها اگر صادق یا کاذب باشد. از آن جا که عقیده بر این بود که گزاره‌های ناظر به خدا اصولاً تحقیق ناپذیرند [معنای ناظر به واقع ندارند] و گزاره‌های تحلیلی خود متناقض هم قلمداد نمی‌شوند، این گزاره‌ها را گزاره‌های فاقد معنای ناظر به واقع اعلام کردند.

سه سنخ واکنش

سه سنخ واکنش در برابر حمله پوزیتیویستی به معناداری واقعیّت بنیاد زبان دینی صورت گرفته است. فیلسوفانی نظیر جان هیک، این حمله را بسیار مهم و جدی قلمداد کرده و با این استدلال که گزاره‌های دینی اصولاً تحقیق‌پذیری تجربی دارند، مستقیماً بدان پاسخ داده‌اند. هیک استدلال می‌کرد که می‌توان درباره گزاره‌های دینی از طریق تجارب پس از مرگ^۷ تحقیق کرد؛ یعنی از طریق تجاربی که در آن چه وی از آن به عالم معاد - عالمی نه در مکان مادی - تعبیر می‌کند، برای «موجودات رستاخیز یافته»^۸ رخ می‌دهد (Diamond and Litzenburg: 1975, 181-208).

اما همان‌گونه که منتقدان هیک خاطر نشان کردند، معلوم نیست که عالم معاد هیک خودش تحقیق‌پذیر باشد. به علاوه، این که تجربه‌های موجودات رستاخیز یافته بتواند وجود یک موجود خیرخواه علی‌الاطلاق، قادر علی‌الاطلاق و عالم علی‌الاطلاق را تأیید کند، محل تردید است (Diamond and Litzenburg: 1975, 209-22). فیلسوفان دیگری مانند ریچارد بریث ویت (Diamond and Litzenburg: 1975, 127. 47) اعتقاد دارند که اثبات‌گرایان منطقی در این رأی که گفتار دینی چون قابلیت تحقیق تجربی ندارد، دارای معنای ناظر به واقع نیست، بر صواب‌اند، و به ارائه تفاسیر غیر معرفت‌بخش از آن گفتار دست زده‌اند. آنان محاجه می‌کنند که زبان دینی هر چند آن را نمی‌توان برای تصدیق یا تکذیب وجود هیچ موجود متعالی‌ای به کار بُرد، نقش‌های دیگری در زبان ما ایفا می‌کند؛ برای مثال به مدد حکایات تمثیلی بیان‌گر گونه‌ای نظرگاه اخلاقی است. اما منتقدان رویکرد غیر معرفت‌بخش استدلال می‌کردند که چنین دیدگاهی در باب زبان دینی، معنای آن را کاملاً تحریف می‌کند.

رایج‌ترین واکنشی که بر ضد حمله پوزیتیویست‌های منطقی صورت گرفت، رد نظریه تحقیق‌پذیری معنا بود؛ برای مثال الوین پلنتینگا (۱۹۶۷، ۱۵۶، ۶۸) استدلال می‌کند که این واقعیّت که گزاره‌های دینی، معیار تحقیق‌پذیری پوزیتیویست‌های منطقی را بر آورده نمی‌کنند،

اثبات نمی‌کند که گزاره‌های دینی از حیث واقع‌نمایی بی‌معنایند، بلکه مشکل در خود نظریه تحقیق‌پذیری [نهفته] است.

سه نقد رایج بر نظریه تحقیق‌پذیری معنا و جایگاه کنونی آن

در باب نظریه تحقیق‌پذیری معنا سه نقد رایج وجود دارد. نخست آن که تحلیل پوزیتیویستی از معنا دلب‌خواهی به نظر می‌رسد. عقیده بر این است که دلیل موجهی نداریم بر این که چرا باید این نظریه را پذیرفت و بدون توجیه کافی هم نمی‌توان از این نظریه برای کنار گذاشتن گفتار دینی یا مابعدالطبیعی سود جست. انتقاد دیگر این که نظریه تحقیق‌پذیری خود شکن^۹ است؛ یعنی بنابر معیارهای خودش نظریه‌ای بی‌معناست. و سرانجام این که منتقدان معتقدند پوزیتیویست‌ها قادر به صورت‌بندی و تنسيق معیاری آن‌چنان که باید و شاید دقیق درباره تحقیق‌پذیری تجربی برای انجام دادن کاری که از آن انتظار می‌رود (یعنی حذف گزاره‌های مابعدالطبیعی والهیاتی به عنوان گزاره‌های از حیث واقع‌نمایی بی‌معنا و در عین حال، اثبات معناداری ناظر به واقع گزاره‌های علمی) نیستند. آنان قائلند که معیاری که در نوشته‌های مختلف پوزیتیویست‌ها ارائه شده یا چنان موسّع و فراگیر است که هر جمله‌ای به طور کلی حتی برخی جملات به روشنی -مُهمل از حیث واقع‌نمایی معنادار خواهد بود، یا از سوی دیگر، آن قدر مضیق و محدود است که گزاره‌های علم نظری کاملاً معقول را در حکم گزاره‌های بی‌معنا کنار می‌گذارد [یعنی نه مانع اغیار است و نه جامع افراد].

دست‌کم تا حدی به این دلایل است که نظریه تحقیق‌پذیری در حال حاضر چندان مورد توجه فیلسوفان دین نیست. عمده‌ترین فیلسوفان دین خدا باور عقیده دارند که نارسا بودن و عدم کنفایت [تبیینی] این نظریه، به اثبات رسیده است و حتی خدا ناباوران مشهور، دیگر آن را مهم و جدی قلمداد نمی‌کنند. از همین رو، فیلسوف فقید جی. ال. مکی در کتاب معجزه خداآوری مسلم می‌گیرد که هر نظریه تحقیق‌پذیری معنا که مستلزم آن باشد که گزاره‌های ناظر به وجود خدا به صورت حقیقی‌شان بی‌معنا باشند، خود به غایت نامعقول و ناموجه است.

اما معدودی از فیلسوفان دین هم چنان این نظریه را به جد می‌گیرند. کی نیلسن (Kai Nielsen: 1971, 1982) که خدا ناباور است و چه بسا مشهورترین مدافع معاصر نظریه تحقیق‌پذیری در روزگار ما باشد، چندین اثر را به دفاع از این نظریه اختصاص داده است که زبان دینی چون اصولاً قابل تحقیق نیست، از جهت واقع‌نمایی بی‌معناست.

ریچارد سوئین برن (1977: Richard swin burne) خدا باوری است که کوشیده تا ردیه مبسوطی بر نظریه تحقیق پذیری معنا ارائه دهد. و در همین اواخر مایکل مارتین [نویسنده مقاله حاضر] (ch.2 ۱۹۹۰) از نظریه تحقیق پذیری معنا در مقام توجیه خدا ناباوری سلبی (این نظر که نباید به خدا باور داشت) دفاع کرده است.

آیا می توان به نقدهای رایج مذکور پاسخ داد؟

قوی ترین پاسخ موجود به این انتقادات را می توان در اثر نیلسن سراخ گرفت، هر چند نیلسن شدیداً تحت تأثیر نظریه تحقیق پذیری معنای پوزیتیویست های منطقی بوده استدلالش بسیار پیچیده تر است و با ظرافت ها و دقایق گفتار دینی به مراتب سازگارتر است. او عقیده ندارد که هر گفتار دینی به دلیل واقع نمایی بی معناست، بلکه بر عکس، می گوید که گفتار ساده و بی پیرایه متدینانی که به خدایی انسان وار، باور دارند، بی معنا نیست، بلکه کاذب است. او از ما می خواهد این دیدگاه را در نظر بگیریم که خدا موجودی عظیم، قدرتمند، مکان مند و زمان مند است که جایی در فراز آسمان به سر می برد. او قائل است که جمله ای که این مطلب را بیان می کند از حیث واقع نمایی بی معنا نیست. ما به معنا و مراد این جمله پی می بریم و در پرتو شواهد و قرائن می دانیم گزاره ای که این جمله بر آن دلالت دارد، کاذب است. اما نیلسن از گفتار متدین فرهیخته ای که برای مثال می گوید خدا در مکان و زمان نمی گنجد، جسمی ندارد و باین همه، افعالی را انجام می دهد که بر اشیای مکانی - زمانی تأثیر می گذارد، دچار تشویش می شود. او معتقد است که این نوع گفتار از جهت واقع نمایی بی معناست و بنابراین، نه صادق است و نه کاذب.

نیلسن مدعی نیست که گفتار دینی به هر معنایی «از بی معنایی» بی معناست. به ویژه، منکر این نیست که تعبیر دینی کاربردی در زبان ما دارند و یابراساس آنها می توان استنتاج هایی هم انجام داد. برای مثال وی معتقد است که جمله: (۱) خدا جسم ندارد و در عین حال، افعالی در جهان انجام می دهد آشکارا بی معنا نیست، به همان معنا که

(۲) خدا حسمیر^{۱۰} است.

یا

(۳) خدا محال بزرگ [است].

یا

(۴) پوکا^{۱۱} حسمیر است .

بی معناست .

الفاظ و تعبیری چون «خدا»، «جسم دارد»، «عمل می کند»، «در جهان» بر خلاف «پوکا» و «حسمیر است» کاربردهایی در زبان ما دارند. افزون بر این، جمله (۱) بی قاعدگی نحوی ندارد. از این گذشته، واژه «خدا» نحو ثابتی دارد که استنتاج‌های منطقی معینی را از جمله (۱) ممکن می‌سازد.

برای مثال از جمله (۱) نتیجه می‌شود که:

(۱) برای خدا عمل کردن بدون جسم امکان دارد.

و

(۱) خدا چشم و گوش ندارد.

اما نیلسن تأکید دارد که هیچ‌یک از این امور نشان نمی‌دهد که گزاره‌هایی مانند (۱) بالفعل معنا دارند؛ یعنی نشان نمی‌دهد که آن‌ها یا صادق‌اند یا کاذب. اولاً، او معتقد است صرف این‌که می‌توان از جمله‌ای استنتاج کرد نشان نمی‌دهد که آن جمله از جهت واقع‌نمایی معنادار است؛ برای مثال از [جمله]:

(۵) جعبه سریع‌تر از سکاندار به خواب می‌رود.

نتیجه می‌شود که (۶) سکاندار دیرتر از جعبه به خواب می‌رود.

اما همه می‌پذیرند که (۵) و (۶) جملات بی‌معنایی هستند. علاوه بر این، (۵) نشان می‌دهد که جمله‌ای که به لحاظ [قواعد] نحوی مشکلی ندارد، لزوماً بالفعل معنادار نیست.

وانگهی، به زعم نیلسن، صرفاً به این دلیل که تعبیری [لفظی] در زبان ما به کار می‌رود نتیجه نمی‌شود که آن تعبیر [لفظ] معنایی بالفعل دارد. او با شدت تمام به این دیدگاه که هر به اصطلاح نحوه‌زیستی «بازی زبانی» خاص خود را، با قواعد و منطق خاص خود، دارد و از بیرون نمی‌توان یک بازی زبانی را ارزیابی نقادانه کرد، دیدگاهی که وی از آن به ایمان‌گروی ویتگنشتاینی تعبیر می‌کند، حمله می‌کند. بنابر ایمان‌گروی ویتگنشتاینی، برای فیلسوف دین، اطلاق و تحمیل نوعی معیار بیرونی معنا برگفتار دینی، خطایی بزرگ است، زیرا چنین گفتاری در همان وضع و حال پذیرفتنی است. وظیفه فیلسوف دین ارزش‌گذاری گفتار ناظر به نوعی نحوه زیست نیست، بلکه ایضاً منطق آن گفتار دینی و برطرف کردن خلط و التباس‌هایی است که در

اثر سوء استعمال از زبان در این نحوه زیست پدید آمده است. نیلسن معتقد است که ایمان گروی ویتگنشتاینی ملتزم به سنخ نامعقولی از نسبی گرای است؛ یعنی این سنخ که هر نحوه زیستی مستقل (خودمحور) است و می توان آن را برحسب معیارهای خودش ارزیابی کرد و نمی توان به آن از بیرون انتقاد کرد. اما استدلال می آورد که این نسبی گرای آثار و پیامدهای نامعقولی دارد؛ برای مثال مستلزم آن است که نحوه های زیستی مرتبط با اعتقاد به سحر و جادو و جن و پری را نمی توان از بیرون نقادی کرد.

در این صورت، چگونه نیلسن به این سه نقد رایج به نظریه تحقیق پذیری معنا پاسخ می دهد؟ او خواهد گفت که این نظریه بی دلیل نیست. برای فهم یک گزاره ناظر به واقع باید تصویری از آن چه به سود یا زیان آن گزاره تلقی می شود، داشت؛ در واقع، قائل است که فهم یک گزاره صرفاً چیزی است که از آن اراده می شود. این که فهم آن چه به سود یا زیان یک گزاره تلقی می شود، جزو معنای فهم یک گزاره ناظر به واقع است را به گمان نیلسن، می توان با مثال های واقعی نشان داد. این نمونه جمله های روشن را در نظر بگیرید که گزاره ای را بازگو نمی کنند؛ برای مثال «زنگ ها سریع تر از سرعت نور سخن می گویند»، «علم فیزیک متحرک تر از شیمی است» «در را ببند!»، «قول می دهم ده دلار به تو بدهم». [در این قبیل جملات] برخلاف موارد بارز گزاره هیچ تصویری از این که چه شواهد و قرائنی اصولاً به سود یا زیان نشان تلقی می شوند، نداریم. نیلسن منتقدان نظریه تحقیق پذیری معنا را فرا خوانده است تا نمونه ای از پاره گفتاری ارائه کنند که «بی هیچ ابهامی از سوی همگان به عنوان گزاره ای ناظر به واقع که بر اساس این نظریه صحت و سقم اش قابل تحقیق نیست پذیرفته شود» (Nielson:1971, 67). نظریه تحقیق پذیری با شهودهای ما در موارد واضح و روشنی از آن چه بالفعل واقعاً معنادار یا آن چه واقعاً معنادار نیست، مطابقت دارد.

اما چرا باید گمان کرد که پاره گفتارهای دینی مواردی از پاره گفتارهای معنادار نیستند؟ نیلسن عقیده دارد ما می توانیم به حق فرض کنیم که در زبان دینی نقصی وجود دارد، چون بسیاری از کسانی که در حوزه دین کار می کنند تصور می کنند که چنین نقصی وجود دارد. او می گوید: غالباً متدینان خود در این باره که آیا همه چیزهایی که بدان اعتقاد دارند صادق اند یا کاذب، تردید دارند. علت این امر، نوعی نظریه در باب معنای ناظر به واقع از بیرون تحمیل شده نیست، که آنان پذیرفته اند. او با فشاری می کند که گفت و گو از خدایی نانسان وار و پیچیده

در کنار اشاراتش به «موجودی نامتناهی و نامکان مند» «روحی نامتجسم که در جهان عمل می کند» و مانند آن، ذاتاً چنین مشکلی دارد. متدینان فکورِ عادی از این که بدانند معنای چنین سخنانی چیست، در حیرت اند.

می توان دریافت که نیلسن به نحو زیر به این مسئله می پردازد. بیایید موارد روشنی از پاره گفتارهای واجد معنای ناظر به واقع و فاقد معنای ناظر به واقع را داده های زبانی E بنامیم. به نظر نیلسن، نظریه تحقیق پذیری با شهودهای ما در مورد E مطابقت دارد، از این رو، می توان فهمید که این نظریه معیار روشنی از معناداری ناظر به واقع را در اختیار می نهد. به محض این که این معیار مؤیدی از E به دست آورد، می توان آن را برای حل و فصل موارد مناقشه آمیز به کار برد. با در نظر گرفتن این واقعیت که معلوم نیست آیا در مقام گفت و گو درباره خدا اصلاً گزاره ای بیان می شود یا نه، واقعیتی که حتی بسیاری از متدینان بدان اذعان دارند، ممکن است خواهان معیار روشنی در خصوص معنای ناظر به واقع شویم. نظریه تحقیق پذیری معنای این معیار را فراهم می سازد.

هم چنین رویکرد نیلسن پاسخی برای این انتقاد که نظریه تحقیق پذیری معنای خود شکن است، فراهم می آورد. این انتقاد تنها زمانی معتبر است که این نظریه به یک گزاره تفسیر شود، اما بنابر رویکرد نیلسن این نظریه را نباید بدین گونه تفسیر کرد. این نظریه طرحی درباره چگونگی تمایز جملات فاقد معنای ناظر به واقع از جملات واجد معنای ناظر به واقع است و باید برحسب این که چگونه این کار را به خوبی انجام داده است، داوری شود.

این نظریه معیاری برای تمایز نهادن میان موارد روشن گزاره های واجد معنای ناظر به واقع، نظیر «گره روی فرش است»، از موارد روشنی از گزاره های فاقد معنای ناظر به واقع، نظیر «در را ببند!» به دست می دهد و در ضمن، معیاری قطعی در مشکل آفرینی، نظیر «خدا وجود دارد» در اختیار می گذارد. درباره سومین نقد رایج بر نظریه تحقیق پذیری معنا مبنی بر این که این معیار یا بسیار مضیق است یا بسیار موسع، نیلسن این دلیل را می آورد که به محض این که درباره نحوه درک معیار تحقیق پذیری به طور کلی مطمئن شویم، مشکلات مربوط به صورت بندی های خاص این معیار را می توان نادیده انگاشت.

نیلسن با استفاده از صورت بندی نظریه تحقیق پذیری که مبتنی بر مقاله مشهور «الهیات و ابطال پذیری»^{۱۲} آنتونی فلو (Diamond and litzenburg: 1975, 257-9) است، عقیده دارد که

قضایای دینی برای این که دارای معنای ناظر به واقع باشند باید اصولاً بر اساس گزاره‌های غیر دینی واضح و تجربی، اثبات پذیر یا ابطال پذیر باشند.

صورت بندی نیلسن از این معیار را می توان به شرح زیر ایضاح کرد:

(P^۱) برای هر S (=گزاره)، S دارای معنای ناظر به واقع است، اگر و تنها اگر دست کم نوعی گزاره مشاهدتی وجود داشته باشد که بتوان آن را به سود یا زیان S تلقی کرد.

(P^۲) برای هر گزاره S_۱، و هر گزاره S_۲، S_۱ همان معنای ناظر به واقع S_۲ را دارد، اگر و تنها اگر همان جملات مشاهدتی که به سود یا زیان S_۱ منظور می شوند به سود یا به زیان S_۲ منظور شوند و بالعکس و به یک میزان. با کاربرد این صورت بندی، نیلسن می تواند نشان دهد که چگونه انتقادات رایج به این اصل، مثلاً انتقادات الوین پلاتینگا، بی نتیجه می ماند.

پلاتینگا استدلال کرده است که:

(۷) اسب تک شاخ صورتی رنگی وجود دارد.

(۸) همه کلاغ ها سیاه اند

و

(۹) هر نظام مردم سالارانه مرتجعانی دارد.

هر چند دارای معنای ناظر به واقع اند بر اساس صورت بندی های مختلف اصل تحقیق پذیری، کنار گذاشته می شوند؛ برای مثال (۷) بر اساس صورت بندی هایی که مستلزم امکان ابطال پذیری قطعی است، منتفی تلقی می شود و (۸) طبق صورت بندی هایی که مستلزم امکان تأییدپذیری قطعی است، رد می شود و (۹) طبق صورت بندی هایی که مستلزم امکان ابطال پذیری قطعی یا تأییدپذیری قطعی باشد، کنار نهاده می شود، اما بنابر [صورت بندی] (P^۱) نیلسن هیچ یک از این گزاره ها رد نمی شود، چرا که برخی گزاره های مشاهدتی وجود دارند که به سود یا زیان آن ها تلقی می شوند. از این جاست که او می تواند قائل باشد به این که معیار تحقیق پذیری معنا، اگر دقیقاً فهم شود، چندان مضیق و محدود نیست.

اما آیا این اصل مطلبی بیشتر از آن چیزی را که مدافعانش می طلبند، مجاز می داند؟

(۱۰) چنین نیست که همه کلاغ ها سیاه باشند.

این گزاره بنابر (P^۱) دارای معنای ناظر به واقع است، اما می توان استدلال کرد که اگر (۱۰)

بنابر (P^۱) دارای معنای ناظر به واقع است، پس در این صورت:

(۱۱) یا قضیه از این قرار نیست که همه کلاغ‌ها سیاه باشند یا خدا حسمیر است .
 که منطقی‌اً از (۱۰) نتیجه می‌شود $[P \rightarrow P \vee Q]$ نیز معنادار است . شاید گفته شود فرض این که هر
 نتیجه منطقی از یک گزاره تأییدپذیر خودش تأییدپذیر است ، موجه و معقول است ، اما اگر چنین
 امری مجاز باشد ، آن گاه با در نظر گرفتن (۱۱) و

(۱۲) همه کلاغ‌ها سیاه‌اند .

باید منطقی‌اً نتیجه بگیریم :

(۱۳) خدا حسمیر است .

لیکن از آن جا که (۱۳) منطقی‌اً از گزاره‌های تأییدپذیر - و از این رو ، از گزاره‌های دارای معنای
 ناظر به واقع - نتیجه می‌شود ، می‌توان دلیل آورد که (۱۳) تأییدپذیر و دارای معنای ناظر به واقع
 است . اما از آن جا که می‌توان به جای (۱۳) هر گزاره‌ای را در استدلال فوق نشانده ، می‌توان
 نشان داد هر جمله‌ای معنادار است . اما این مطلب باطل است . گرچه نیلسن صراحتاً به مشکلی
 از این دست نمی‌پردازد ، دیگران شیوه‌هایی را برای پرداختن به آن مطرح کرده‌اند .

بدین ترتیب ، مثلاً و سلی سالمون (Diamond and Litzanburg: 1975, 450 - 80) در
 دفاعیه‌ای عام از نظریه تحقیق‌پذیری معنا حجت آورده است که می‌توان پذیرفت که جمله دارای
 معنای ناظر به واقع می‌تواند مؤلفه‌های فاقد معنای ناظر به واقع داشته باشد . از این جاست که
 وی در پذیرش این که (۱۱) دارای معنای ناظر به واقع است ، مشکلی نمی‌بیند . البته ، همان گونه
 که سالمون خاطر نشان می‌کند ، چنین نگرشی با تفسیر رایج از حساب گزاره‌ای که در آن جملات
 مرکب باید جملات تألیفی‌ای داشته باشند که یا صادق‌اند یا کاذب ، تعارض دارد . اما او عقیده
 دارد که دیدگاه حساب گزاره‌ای ناظر به این موضوع فاقد مؤید شهودی است .

سالمون در ادامه نشان می‌دهد که چگونه می‌توان قواعدی برای حذف مؤلفه‌های فاقد معنای
 ناظر به واقع از جملات مرکب در زبان متعارف وضع کرد .

با در نظر گرفتن این قواعد ، می‌توانیم بگوییم که (۱۱) همان معنای (۱۰) را واجد است .

در نتیجه ، یکی از استدلال‌های ارائه شده بالا :

(A) چنین نیست که همه کلاغ‌ها سیاه باشند .

بنابراین ، یا چنین نیست که همه کلاغ‌ها سیاه باشند یا خدا حسمیر است .

به :

(B) چنین نیست که همه کلاغ‌ها سیاه باشند.

بنابراین: چنین نیست که همه کلاغ‌ها سیاه باشند. فرو کاسته می‌شود.

که در آن مؤلفه فاقد معنای ناظر به واقع از نتیجه حذف شده است. بدین ترتیب، اعتبار شهودی (A) در روایت تحویل یافته (B) محفوظ می‌ماند. آن قاعده‌ای که برای حذف یک مؤلفه نتیجه در (A) به کار رفت بامعیار (P^2) موجه می‌شود، زیرا بنابر (P^2) جمله «یا چنین نیست که همه کلاغ‌ها سیاه باشند و یا خدا حسمیر است» همان معنای ناظر به واقعی را دارد که «چنین نیست که همه کلاغ‌ها سیاه باشند» دارد. اما در استدلال دوم امکان ندارد که اعتبار حفظ شود، چون نتیجه فاقد معنای ناظر به واقع است. بدین ترتیب، سالمون شکست تلاشی مشترک را برای نشان دادن این که نظریه تحقیق‌پذیری معنا بلندنظرانه است [معیاری موسع دارد] نشان می‌دهد، اما راه دیگری نیز وجود دارد که از آن راه می‌توان به اثبات این که (P^1) بسیار بلندنظرانه است، مبادرت کرد.

این جمله را در نظر بگیرید:

(۱۴) خدا حسمیر است و (اگر خدا حسمیر است آن گاه رز قرمز است).

می‌توان استدلال کرد که چون (۱۴) مستلزم

(۱۵) «این رز قرمز است»

می‌باشد.

و (۱۵) با مشاهده مستقیم این رز تأیید می‌شود، (۱۴) به طور غیر مستقیم تأیید می‌شود. به

علاوه، از آن جا که (۱۴)، مستلزم:

(۲) خدا حسمیر است،

است و هر چه از یک گزاره تأیید شده نتیجه شود، تأیید شده است، باید بگوییم که (۲)

تأیید شده است و از این رو، دارای معنای ناظر به واقع است.

از آن جا که هیچ مؤلفه زایدی در (۱۴) وجود ندارد و (۱۴) در استنتاج گزاره (۱۵) دخالت

دارد، به نظر می‌رسد (۱۴) در مجموع تأیید شده است و از این رو، با تأیید (۱۵) معنادار

می‌شود. اما سالمون دلیل می‌آورد که این فرض مبتنی بر یک نظریه مقبول همگان، اما غلط در

باب استنتاج استقرایی است که بر اساس آن استقرا عکس قیاس است. این نظریه که تأیید (۱۵)،

(۱۴) را تأیید می‌کند مبتنی بر این نظریه اشتباه است که اگر H به نحو قیاسی مستلزم C باشد، آن

گاه تأیید C به نحو استقرایی، مؤید H است. سالمون نشان می‌دهد که بسیاری از مشکلات مربوط

به نظریه تحقیق پذیری معنا که در نوشته های فلسفی بدان توجه شده است - از جمله نقد به فراوانی ذکر شده آلونزو چرچ از صورت بندی ای . جی . آیر - مبتنی بر این نظریه اشتباه در باب استقرا است . وی در ادامه نشان می دهد که چگونه توصیف رساتر دو رابطه استقرا و تأیید ، می تواند این گونه مثال ها را که عموماً منتقدان مطرح می کنند ، نادیده انگارد .

کوشش های سالمون در پاسخ به مسائلی که منتقدان طرح می کنند ، فقط نقطه آغاز است . چون در عصر حاضر ، نظریه تأییدی که چنان که باید و شاید خوب ساخته و پرداخته شده باشد و تعیین کند که چه هنگامی جمله ای ، جمله دیگری را تأیید می کند ، نداریم . سالمون دلیل می آورد که مهم است پی بردن به این که بسیاری از مسائلی که بر ضد نظریه تحقیق پذیری معنا مطرح می شوند ، متوجه و معطوف به عدم کفایت [نارسایی] نظریه تحقیق پذیری معنا نیستند که با معیار نسبت های تأیید و ابطال ایضاح شده اند ، بلکه معطوف به عدم کفایت نظریه تأییدی هستند که برای توضیح این نسبت ها به کار می رود .

به دلیل این گونه تردیدهاست که مارتین (۱۹۹۰ ، ۷۷) نتیجه گرفته که دفاع از بی معنایی ناظر به واقع گفت و گو از خدا صرفاً فی بادی النظر موجب است و خداناباوران در صورتی که مدعای خود را به طور کامل بر نظریه تحقیق پذیری معنا استوار سازند ، در اشتباه اند .

نتیجه گیری

گرچه تلاش هایی برای مقابله و پاسخ به تحدی تحقیق پذیری شده ، چه با نشان دادن این که گفتار دینی تحقیق پذیر است ، چه با آوردن این استدلال که تبیین مناسب غیر معرفت بخشی در باب چنین گفتاری امکان پذیر است ، ناامید کننده به نظر می رسند ، نفی این تحدی به نظر شتابزده است . علی رغم نفی نظریه تحقیق پذیری معنا از جانب جمع کثیری از فیلسوفان معاصر دین ، این نظریه این قابلیت و توان مندی را دارد که تا حد زیادی پاسخ گوی انتقادات رایجی باشد که به زیان آن پیش کشیده اند و ابزاری معتبر برای نقد فلسفی فراهم آورد . اثر نیلسن نشان می دهد که این نظریه را می توان به نحو عالمانه ای شرح و بسط داد و اثر سالمون نشان می دهد که بسیاری از مشکلات ادعا شده را می توان به مدد نظریه تأیید رساتری [مناسب تری] از میان برداشت .

پی نوشت ها:

* مشخصات کتاب شناختی این مقاله، به شرح زیر است:

Martin, Michal, "The Verificationists Challenge" In *A Companion to philosophy of Religion*, ed. by Philip L. Quinn, Charles and Taliaferro, Blackwell. New York, 1997: pp. 204 - 212.

1. problematic
2. matters of fact
3. relation of ideas
4. factual meaning
5. formal meaning
6. cognitive or literal meaning
7. postmortem experiences
8. resurrected beings
9. Self-refuting

۱۰ . در ترجمه gluberfied برای ذکر یک لفظ بی معنا آورده شد .

۱۱ . در ترجمه کلمه GooFoo آورده شد که کلمه ای بی معناست .

کتاب نامه:

- Church. A, "Review of Ayer's Language, Truth, and Logic," *Jornal of Symbolic Logic*, 14 (1949), pp. 3-5.
- Diamond, M. L. and Litzenburg, T. V. (eds), *The Logic of God* (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1975).
- Hume, D. *An Inquiry Concerning Human Understanding* (1748) (New York: Liberal Arts Press, 1955 .)
- Martin. M. *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990).
- Nielsen, K. *An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: St Martin's Press, 1982).
- _____, *Contemporary Critiques of Religion* (New York: Herder & Herder, 1971).
- Plantinga, A. *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967).
- Stein, G. (ed.), *An Anthology of Atheism and Rationalism* (Buffalo: Prometheus Press, 1980).
- Swinburne, R. *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977) .