دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی
سال دوم، شماره ٤، پاییز و زمستان ١٤٠٠

شیئ‌گرایی و زبان دین[1]

آروین مرادی[2]

چکیده

در بحث از زبان دین، افراد و جریان‌های مختلف، هر کدام از مبانی نظری خود به ماجرا پرداخته و سعی کرده‌اند دربارهٔ این موضوع نظریه‌پردازی کنند. با این‌حال، در بحث‌های معاصر پیرامون زبان دین، هنوز نسبتِ بین رویکردهای نومینالیستی با بحث زبان دین، به شکل مدوّنی مورد بررسی قرار نگرفته و ابعاد بحث روشن نشده است. در این مقاله، ضمن مطرح کردن یکی از رادیکال‌ترین تئوری‌های نومینالیستی، یعنی شیئ‌گرایی(رئیزم)، نسبت بین شیئ-گرایی و زبان دین را مطالعه کرده‌ایم و به این‌منظور، نسبت تاریخی بین نومینالیسم و زبان دین، خصوصاً از اوکام تا کانت را ارزیابی کرده و سپس با طرح دیدگاه‌های معناشناختی کوتاربینسکی «نظریه‌پرداز شیئ‌گرایی» و نیز مطالعهٔ سیستم منطقی شیئ‌گرایی، نسبت این نظریه را با بحث زبان دین بررسی کردیم

کلیدواژه: شیئ‌گرایی، رئیزم، نومینالیسم، زبان دین، معناشناسی.

---

۱. **مقاله پژوهشی؛** تاریخ دریافت:۱۴۰۰/۹/۲۹؛ تاریخ تایید علمی:۱۴۰۰/۱۰/۱۷.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (arvinmoradi72@gmail.com).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]

[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

۱. مقدمه

زبان شاید همهٔ ماجرا نباشد، اما بی‌گمان محوری‌ترین جنبهٔ وجودی ماست. در زبان و عادات زبانی است که تجربیات ما و دریافت‌های ما از نزدیک‌ترین انسان‌ها و اشیاء پیرامونی، تا دورترین موجودات و افسانه‌ها ساخته می‌شود. وطن آدمی را در نظر آورید؛ آیا وطن یک سری خطوط مرزی است که کلمات به آن ارجاع می‌دهند و دیده‌بانان بر چکاد پاسگاه خویش از آن دیده‌بانی می‌کنند؟ یا نه، وطن را آن لالایی‌ها و شعرها و سرودهای دلکشی ساخته‌اند که همواره در گوش‌مان خوانده می‌شدند؟ وطن، نه نسبت ما با آن خطوط مرزی، بلکه نسبت ما با کلماتی خود ارجاع است که همانند ورد جادوگران ما را به تسخیر خود درآورده‌اند، و مگر جز این است که جادوگران با بر زبان راندن مشتی کلمه، چیزی را به‌وجود می‌آورند؟ و مگر قدرت خدا نیز از این نمی‌آید که «می‌گوید» باش، پس موجود می‌شود «کُنْ فَیَکونُ»!؟ (سورهٔ یس آیه ۸۲) و مگر در اول انجیل نیامده که «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود»؟ (یوحنا ۱/۱-۲) می‌گویند خدا بی‌شمار نام دارد که والاترینش «اسم اعظم» است، و کسی که آن «نام» را به چنگ آورد، جهان و هرچه در اوست تحت سیطرهٔ او قرار می‌گیرد. راه دور نرویم، حتی خود ما موجوداتی زبانی هستیم. چه چیزی است که این موجود متغیر همیشه گذرا و تکه‌پاره را جمع می‌کند و تحت واژه‌ای به نام «من» گرد می‌آورد؟ آیا چیزی جز زبان است؟ ارسطو گمان می‌کرد وقتی چشم‌مان را از سنگ روبروی‌مان برمی‌گردانیم، این جوهر سنگ است که آن را در مراجعهٔ دوم، همان سنگ سابق نگه می‌دارد؛ حال آن‌که نیک می‌دانیم سنگ نسبت به بار قبل تغییری ولو به‌غایت جزئی داشته است. راسل به خوبی دریافت که زبان است که این وظیفهٔ ثبات را که ضرورت زندگی سیال آدمی است، فراهم می‌آورد. خود

ما را هم زبان است که وحدت می‌بخشد و گرنه به من بگویید کدام یک از شما همان آدم سال‌های غالباً پرتلاطم سابق است؟

لایب‌نیتس، پردازندهٔ یکی از غریب‌ترین نظریات تاریخ فلسفه است. او به فکر برساختن زبانی واحد برای تمامی علوم بود و تلاش کرد با کمک افراد برجستهٔ دیگری این زبان واحد را بسازد و در عمل هم کارهایی کرد؛ این پروژه را بعدها افرادی مانند فرگه و پوزیتویست‌ها نیز دنبال کردند. اما همان سرنوشتی در انتظار اینان بود که بر سر برج بابل آمد. نکته این است که هدف لایب‌نیتس در عین‌حال که هدفی علمی بود، شاید حتی در مقیاسی شدیدتر، هدفی سیاسی-اجتماعی بود. او از جنگ‌ها و خصوصاً جنگ‌های مذهبی و الهیاتی هفتاد و دو ملت به تنگ آمده و دریافته بود که مشکل غالب اینان، نه در داشتن نظریاتی متفاوت، که در داشتن زبان‌هایی متفاوت است؛ گویی خدا چنان برج بابل را ویران ساخته بود که سرنوشت بشری، جنگ‌های بی‌پایان آدمیانی باشد که فقط زبان متفاوتی دارند! این باور لایب‌نیتس را که مسأله درباره زبان است، باقی فیلسوفان مدرن نیز تا حدی دریافته بودند. بیکن صراحتاً در *نو ارغنون* به این مسأله پرداخت و غریب‌تر اینکه صفحات قابل توجهی از ابتدای یکی از مهم‌ترین کتاب-های تاریخ علم سیاست، یعنی *لویاتان* هابز، منحصراً بحث زبان است؛ جالب‌تر آنکه بزرگ-ترین دشمنان الهیات و متافیزیک سنتی، عمدتاً از منظر زبان به ستیزش رفته‌اند. از هیوم گرفته تا حلقهٔ وین، (البته به درجات مختلف و تفاوت‌های معین) مسأله بر سر زبان است. اما در این میان جریان مهم دیگری در لهستان شکل گرفت: مکتب ورشو به بنیان‌گذاری تواردوفسکی. این جریان اگرچه ملهم از حلقهٔ وین و جنبش‌های آغازین فلسفهٔ تحلیلی در اوایل قرن بیستم بود، استقلال خودش را حفظ کرد؛ و علاوه بر این، بر خود فلسفهٔ تحلیلی تاثیرات بسیار عمیقی نهاد. از شاخص‌ترین چهره‌های این مکتب می‌توان به تارسکی، لوکاسیه‌ویچ، آژدوکه‌ویچ،

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

کوتاربینسکی و لشنیوسکی اشاره کرد. یکی از مهم‌ترین نظریات مطرح شده که در این مکتب موافقان و مخالفان زیادی را برانگیخت، نظریه‌ی شیئ‌گرایی (Reism) یا رئیزم بود. این نظریه که توسط کوتاربینسکی، استاد تارسکی، مطرح شد، انگیزه‌های ضدالهیاتی و ضدمتافیزیکی داشت. یکی از ابعاد مهم این نظریه، نسبتش با بحث زبان دین است. در این مقاله سعی می‌کنیم این نسبت را روشن کنیم. بدین منظور شاید بهترین گزینه برای شروع، بررسی دیدگاه‌های اوکام باشد. اما پیش از ورود به مباحث اوکام و پی‌گیری سایر ابعاد ارتباط بین شیئ‌گرایی و زبان دین، لازم است نسبت شیئ‌گرایی با نومینالیسم، که نام آشناتری در تاریخ فلسفه است، مشخص شود.[۱]

۲. شیئ‌گرایی و نومینالیسم

شیء‌گرایی را که لااقل در نام، مکتبی معاصر است، می‌توان شبیه به مکتب دیرینهٔ نام‌گرایی یا نومینالیسم دانست. شیء‌گرا به عبارتی یک نومینالیست رادیکال است.[۲] از منظر شیء‌گرایی تنها موجودات جهان، اشیاء هستند و هیچ چیزی غیر از اشیاء زمانمند و مکانمند وجود ندارد. پس

---

۱. برای مقایسه مکتب ورشو با جریان فلسفه تحلیلی رجوع کنید به مقالهٔ:

Criticism of the Warsaw School چاپ‌شده در:

Jordan, Z. A. (1963). *Philosophy and Ideology. The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland, Since the Second World War*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

ترجمهٔ فارسی این مقاله توسط نگارندهٔ همین مقاله به زودی در کتاب مارکسیسم، فلسفهٔ تحلیلی و زبان، چاپ خواهد شد.

۲. توجه شود این دو مکتب دقیقاً یکسان نیستند و تفاوت‌هایی دارند؛ برای مطالعهٔ بیشتر در این مورد رجوع کنید به(Kriegel, 2015, p 157)، در واقع هر شیء‌گرا یک نومینالیست است، اما عکس این قضیه صادق نیست.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

نزد شیء‌گرا هیچ کدام از آنچه صفات، نسبت، کلیات، مجموعه‌ها و هستومندهای انتزاعی می خوانیم، وجود ندارند. شیء‌گرا همانند نومینالیست معتقد است ترم‌هایی که به این دست از موجودات اشاره می‌کنند، بر چیزی موجود در جهان دلالت نمی‌کنند، بلکه اصطلاحاً سینکتگورماتیک[1] هستند، یعنی در بافت سخن معنی دارند، اما بر چیزی دلالت نمی‌کنند و اگر هم گاهی از آن‌ها با عنوان واژه‌های دلالت‌گر یاد می‌کنیم در اصل منظورمان دلالت آن‌ها بر اشیاء جزئی و فردی است و نه موجوداتی انتزاعی.

در متافیزیک از نومینالیسم در دو معنا یاد می‌شود: ۱. رد کلیات و ۲. رد موجودات انتزاعی(Rodriguez-Pereyra, 2016). اولی، به معنای رد هرگونه دیدگاه رئالیستی در باب کلیات (اعم از افلاطونی یا ارسطویی) و موضع گرفتن نسبت به وجود صرف افراد جزئی، و دومی مترادف با انکار وجود هرگونه موجود غیر انضمامی است؛ قبول یکی از این دو فرض، الزامی برای قبول فرض دیگر ندارد؛ اما به‌طور معمول و عمده قائلان به نومینالیسم (از جمله نگارنده) به هر دو فرض بالا باور دارند و نه یکی بدون دیگری؛ باورمندان به شیء‌گرایی نیز در اصل به نومینالیسم در شکل رادیکال شدهٔ آن، یعنی پذیرفتن هر دو رای بالا معتقدند. به‌طور

---

۱. این اصطلاح توسط منطق‌دانان قرون وسطی وضع شد، و منظور از آن کلماتی نظیر «اگر»، «و»، «یا» و ... بود که در بافت سخن می‌توانند به شکل معناداری به کار گرفته شوند، اما خود بر چیزی دلالت نمی‌کنند. حال کوتاربیینسکی دایرهٔ شمول چنین اصطلاح‌هایی را گسترش می‌دهد و واژگانی را که به هستومندهایی غیر از اشیاء دلالت می‌کنند، نیز سینکتگورماتیک می‌خواند. کواین و گودمن در مقالهٔ *Step Towards Constructive Nominalism* که یک هدف شیئ‌گرایانه را دنبال می‌کند (تحویل ریاضیات به زبان شیئ-گرایانه) عین همین رویکرد را در پیش می‌گیرند. کواین همچنین در مقالهٔ *Designation and Existence* چنین کاربردی از واژه‌های انتزاعی ارائه می‌دهد(Quine, 1939, p 704).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

خلاصه اگر بخواهیم شیءگرایی را بیان کنیم، شیءگرایی ترکیبی است از ارسطوگرایی ترکیب شده با اصل تقلیلی اوکام، و همچنین تجربه‌گرایی ماتریالیستی با این مضمون که قصد توصیف عالم به مثابهٔ کثرتی از موجودات انضمامی [در برابر انتزاعی] را دارد (Grzegorczyk, 1990: 40).

۳. نومینالیسم و زبان دین

اوج مباحثات دربارهٔ نومینالیسم به قرون وسطی برمی‌گردد. در قرون وسطی سه مکتب عمده در رابطه با بحث جزئی و کلی شکل گرفتند: واقع‌گرایی (Realism)، مفهوم‌گرایی (Conceptualism) و نام‌گرایی (Nominalism) یا نومینالیسم. اهمیت این بحث تا به‌آن‌جایی است که سه نهضت عمدهٔ فلسفهٔ مدرن به نوعی ادامه دهندهٔ این منازعات بودند؛ در فلسفهٔ مدرن واقع‌گرایی به ایده‌آلیسم، مفهوم‌گرایی به عقل‌گرایی و نام‌گرایی به تجربه‌گرایی منتهی شد (Gosselin, 1990, p5). در فلسفهٔ ریاضی معاصر نیز، سه مکتب اصلی، ادامه دهندهٔ همان مسیر هستند، افلاطون‌گرایی ادامهٔ واقع‌گرایی، شهودگرایی ادامهٔ مفهوم‌گرایی و فرمالیسم نیز ادامهٔ نومینالیسم است.

به هر روی، سوال اساسی فیلسوفان قرون وسطی آن نبود که هستومندهای انتزاعی وجود دارند یا خیر، بلکه مسألهٔ اصلی ارتباط *اندیشه، زبان و حقیقت* بود (همان، ص ۵). در واقع این مسأله که آیا اندیشه و زبان می‌توانند به حقیقت گره بخورند و بازنمایان‌گر آن باشند؟ برای مثال این نکته را در نظر بگیرید که کسی ادعای جزئی بودن موجودات جهان را داشته باشد، اگر زبان همواره کلی باشد، پس چگونه می‌توان ادعا کرد که ما به حقیقت راه پیدا می‌کنیم؟ کاپلستون معتقد است نباید دعوای قرون وسطاییان، پیرامون مسألهٔ کلیات را به مباحث منطقی صرف تقلیل دهیم، بلکه آن‌ها درگیر مباحث کلامی نیز بودند (کاپلستون، الف، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵). در

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

قرون وسطی دفاع از یا انکار نومینالیسم هر دو به دلایل کلامی صورت می‌پذیرفت. برای مباحثی نظیر تثلیث، گناه نخستین، اختیار خدا و نظایر آن اودوی تورنه‌ای (Odo of tournai) از واقع‌گرایی افراطی جهت تبیین مسألهٔ نخستین گناه استفاده می‌کرد: در صورت قبول نکردن واقع‌گرایی افراطی باید به این تن داده می‌شد که هنگام تولد نفس جدید، خدا مسئول آلودگی وی است.... یا مثلا آنسلم در بحث تثلیث می‌گفت چگونه وقتی کسی نمی‌فهمد چطور کثرتی از انسان‌ها به‌طور خاص انسان واحدی هستند، می‌تواند بفهمد که چگونه اشخاص یا اقانیم متعدد، که هر یک از آن‌ها خدای کاملی است، یک خدا هستند (همان).

به هر جهت شاخص‌ترین نومینالیست قرون وسطی، ویلیام اهل اوکام است. انگیزهٔ کلامی اوکام در دفاع از نومینالیسم، ایستادن در برابر ضرورت برخاسته از منطق ارسطو و دفاع از آزادی ارادهٔ خدا بود. اوکام تفسیر آکوئیناس از مقولات ارسطو را نمی‌پذیرد و معتقد نیست که مقولات ارسطو، مقولات هستی‌شناختی هستند، بلکه معتقد است، آنها صرفاً مربوط به زبان هستند. در خوانش اوکام از ارسطو، وجود به‌عنوان چیزی قابل اشاره مطرح نمی‌گردد. بلکه محمولی است که صرفاً بر جزئیات حمل می‌شود و هیچگونه هستی انتزاعی ندارد. این موجودات مفرد در علوم مختلف باید مورد مطالعه قرار گیرند. در این خوانش فلسفه به دو جنبه تقلیل داده می‌شود: ۱. زبان و منطق؛ ۲. علوم مختلفی که جزئی‌ها را مطالعه می‌کنند. اوکام در جنبهٔ اول به مطالعهٔ مبسوطی در باب منطق ارسطو می‌پردازد. از نظر وی منطق با واژه-هایی که به قصد ثانوی طرح شده‌اند سروکار دارد. یعنی واژه‌هایی که نمی‌توانند بدون عقل، یعنی بدون فعالیت ذهن وجود داشته باشند. بنابراین با جعلیات سروکار دارد. اینکه قضیه‌ای صادق است، بدان معناست که قضیهٔ مزبور دربارهٔ آن اشیاء فردی‌ای که واژه‌های آن قضیه، نشانه‌های طبیعی آن اشیاء فردی‌اند، صادق است. مرکز تحلیل اوکام از مفهوم یک ترم، بحث

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

کتگورماتیک و سینکتگورماتیک است. در بحث از کتگورماتیک‌هاست که اوکام بین جزئی و کلی فرق می‌گذارد. عبارت‌های کتگورماتیک مستقیماً به اشیاء جزئی دلالت می‌کند و طبق نظر اوکام واژگان کلی در طبقهٔ سینکتگورماتیک‌ها قرار می‌گیرند، به عبارتی خودشان مدلول کلی ندارند، بلکه صرفاً بر جزئی‌ها دلالت می‌کنند.

چنانکه گفتیم انگیزهٔ اوکام حفظ قدرت مطلقهٔ خدا در باب نظریات دترمینستی بود. وی قصد داشت از تعهد به وجود هرگونه رابطه یا نسبت ضروری در جهان بپرهیزد. چرا که اگر وجود روابط ضروری را می‌پذیرفت آنگاه خدا نیز باید که تابع این روابط قرار می‌گرفت پس قدرت مطلق خود را از دست می‌داد. در نظریات واقع‌گرایانه، هر موجودی ذات معینی دارد که به آن موجود هویت می‌بخشد و اگر ذات خود را از دست دهد، دیگر آن موجود نخواهد بود. برای مثال یک سیب اگر رنگ خود را از دست بدهد باز سیب است، چرا که ذاتش دست نخورده باقی مانده و رنگ از عرضیات است. ولی اگر ذاتش از بین برود دیگر سیب نخواهد بود؛ حال بنابراین نظریه اگر خدا می‌خواست سیب را به شکل دیگری می‌آفرید، از عهدهٔ این کار ناتوان می‌بود، چرا که هر صورت دیگری از سیب، دیگر سیب نخواهد بود. همین امر برای مثال در مورد انسان هم صدق می‌کند. به صورت کلی وجود هرگونه رابطه و نسبت ضروری در جهان، خدا را تابع این روابط و ضرورت‌ها می‌کند و بدین جهت اختیار الهی زیر سوال می‌رود. اوکام، برای حل این مسأله به این باور متوسل شد که جهان از موجودات متمایزی تشکیل شده است که هر یک از آن‌ها به خدا وابسته است، اما رابطه‌ای ضروری بین آن‌ها وجود ندارد. رابطه چیزی جدای از موضوع نیست، اگر جدا بود خدا می‌توانست نسبت پدری را به کسی بدهد که اصلاً فرزند ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۸،ب، ص ۸۲). آدمی وقتی پدر نامیده می‌شود که فرزندی به وجود آورد، اما هیچ نیازی به در نظر گرفتن موجود سومی، یعنی رابطهٔ پدر فرزندی

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

نیست. یا مثلا زید و عمرو، اگر هر دو سفید باشند، به جز جوهر و کیفیات، نیازی به فرض چیز سومی مانند تشابه نیست. و اگر کسی موجود سومی در نظر بگیرد به نتایج بیهوده‌ای می‌رسد.

نمونهٔ اوکام، مثالی از این ایده بود که مباحث زبانی چگونه به مباحث الهیاتی گره می‌خورند. در واقع اوکام برای حفظ یک دیدگاه الهیاتی، رویکرد زبانی خاصی را انتخاب می‌کند. اما نکتهٔ نغز ماجرا آنجاست که اوکام، ناآگاه از تبعات باورش، تقویت‌کنندهٔ باوری شد که بعدها دقیقاً به سکولاریسم منتهی شد. اجازه دهید این مساله را جدی‌تر واکاوی کنیم: تجربه‌گرایان بریتانیایی، که تحت تاثیر اوکام به نومینالیسم باور داشتند، در نظریهٔ زبانی خود، قائل به نوعی نظریهٔ تصویری بودند؛ اینکه معنای هر کلمه، تصویری است که از آن کلمه در ذهن وجود دارد؛ برای مثال، معنای کلمهٔ خورشید، همان تصویری است که از این کلمه در ذهن تداعی می‌شود. بنابراین کلماتی که در تجربه، تصویری از آنها نداریم یا بی‌معنا هستند یا متعلق شناخت قرار نمی‌گیرند، به همین خاطر است که لاک جوهر را به‌عنوان امر ناشناختی در نظر می‌گیرد؛ چیزی که فقط وجود دارد، ولی هیچ چیز خاصی دربارهٔ آن نمی‌توان گفت. به‌عبارتی نوعی بی‌تعینی که اجازهٔ صحبت از آن را نداریم. کانت، چنانکه در ادامه خواهیم دید، هنگام طرح مفهوم شیئ فی‌نفسهٔ خود تحت تاثیر این نگاه است.

یکی از ویژگی‌های عصر مدرن، سکولار کردن جهان است. این سکولاریزاسیون ارتباط وثیقی دارد با جدا کردن ساحت عقل و دین. لاک در یکی از استدلالاتی که به سود این تمایز دارد، می‌گوید: «هیچ انسانی تحت الهام الهی، نمی‌تواند به مدد هیچ وحی‌ای، تصورات بسیط جدیدی را که دیگران قبلاً از طریق حس ظاهر یا حس باطن واجد آنها نشده‌اند به آنان ابلاغ کند، زیرا، هرگونه انطباعاتی که خود او از دخالت بی‌واسطه خدا داشته باشد، این وحی، اگر وحی تصورات بسیط جدید باشد، نه از طریق کلمات قابل ابلاغ به انسان دیگری است، نه از

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

طریق هیچ‌گونه علامات دیگری؛ چرا که کلمات، از طریق تاثیر بی‌واسطه‌ای که بر ما دارند، غیر از تصور اصوات طبیعی‌شان، موجب پیدایش هیچ تصور دیگری نمی‌شوند... پس، هرچه بر پولس قدیس، وقتی که به آسمان سوم عروج کرد، مکشوف گشت، و هر تصور جدیدی که ذهن و ضمیر وی، در آنجا، دریافت داشت، به هر حال، کل شرح و وصفی که او می‌تواند، از آن مکان ، بر دیگران عرضه کند چیزی بیش از این نیست که در آنجا چیزهایی هستند که نه چشمی دیده، نه گوشی شنیده، و نه به دل انسانی خطور کرده است (رساله اول پولس رسول به قرنتیان، باب دوم، آیه ۹)» (لاک، ۱۳۸۰، ص ۳-۴).

بدین ترتیب، از آنجا که نظریهٔ زبانی لاک اجازهٔ ارتباط با امور غیرتجربی را نمی‌دهد، با جهانی مواجه می‌شویم که خدا را از خود بیرون رانده و عقل بشری جایگزین آن شده است.[۱] این خدا که اکنون به لطف نومینالیسم آزادی مطلق یافته، در برابر جهان سنتی است؛ «مشکل اینجاست که قدرت مطلقه و من‌عندی او وجودش را معماگونه و دست‌نیافتنی جلوه می‌دهد، خدایی پنهان که راه و رسم‌اش راه و رسم ما نیست؛ عقل از فهم کارهایش عاجز است، و فاصلهٔ میان او و مخلوقاتش بی‌نهایت...او خدای پروتستانیسم رادیکال است، نه خدای عهد جدید، که به تعبیر یوحنای قدیس، خیمه و خرگاهش را در میان ما برپا کرده است (ایگلتون، ۱۳۹۷، ص ۲۴).

جملهٔ معروف هیوم که بعدها نظریه پوزیتویسم منطقی از آن گرفته شد، از نومینالیسم هیوم می‌آید. سخن نومینالیسم این است: واژه به ابژه نمی‌رسد، و اگر برسد تنها آنهایی می‌رسند که به

---

۱ . البته لاک وجود خدا را می‌پذیرد و برای اثبات وجودش، استدلالات چندی فراهم می‌آورد. اما در همان‌جا هم استدلال‌های وی بیشتر مبتنی بر عقل است تا حواس. و در این‌باره می‌گوید: «وجود خدا را عقل صریحاً به ما اعلام می‌کند، اما علم به وجود سایر اشیاء فقط به واسطهٔ احساس ممکن است» (لاک، ۱۳۸۰، ص ۴۰۳).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

امر داده شده در تجربهٔ حسی ارجاع می‌دهند؛ مابقی را باید در آتش انداخت، از جمله، جملات و کلماتی که در زبان دین به کار می‌روند مانند خدا، روح القدس، فرشته، روح، خیر، شر، فضیلت، رستگاری و...، می‌ماند واژگان منطقی و ریاضی که آنها را به این راحتی نمی‌توان کنار گذاشت؛ زیرا عمدهٔ علم و معرفت ما بر اساس آنها بنا شده است. چارهٔ هیوم ذهنی خواندن آنها بود. به هر روی، پیش از ادامهٔ بحث لازم است نسبت بین نظریهٔ تصویری با نومینالیسم را روشن کنیم. تمایزی میان نظریهٔ تصویری و نومینالیسم وجود دارد که به‌منظور جلوگیری از خلط احتمالی، باید به آن توجه کنیم. نومینالیسم حاکی از این است که آنچه در جهان وجود دارد، جزئی است و کلیاتی که عده‌ای آن‌ها را در هستی‌شناسی خود وارد می‌کنند، چیزی جز یک سری نام نیست. از طرف دیگر، بنا به نظریهٔ تصویری، معنای هر کلمه، تصویری است که از مدلول کلمه در ذهن وجود دارد. چنانکه می‌بینیم نظریهٔ تصویری صرفاً یک نظریهٔ معناشناختی است، اما نومینالیسم مدعیات هستی‌شناختی نیز دارد. لذا شخصی می‌تواند قائل به نظریهٔ تصویری باشد، ولی نومینالیست نباشد و بالعکس. حال سوال اینجاست که اگر بین این دو نظریه، همپوشانی وجود ندارد، پس چرا لاک و بارکلی و هیوم، بنا به رویکرد نومینالیستی خود، سخن‌گفتن معنادار دربارهٔ کلیات را رد می‌کردند؟ پاسخ روشن است، چون آنها معتقد بودند کلی، حتی در ذهن هم وجود ندارد. به عبارتی، آنها صرفاً در هستی‌شناسی وجود کلیات را رد نمی‌کردند، بلکه حتی در ذهن هم وجود آنها را منکر می‌شدند؛ یعنی از آنجایی که کلمهٔ معنادار، کلمه‌ای است که تصویری از آن در ذهن باشد، اما کلی در ذهن وجود ندارد. پس سخن گفتن از کلیات بی‌معنا است؛ یعنی علاوه بر نفی حیثیت هستی‌شناختی آنها، از لحاظ دلالت‌شناسی نیز آنها را بی‌معنا می‌دانستند. نکتهٔ دیگری که در این راستا باید به آن توجه کنیم این است که اگرچه نظریهٔ تصویری با نومینالیسم هم‌پوشانی ندارد، اما پیوند بین

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

آنها بسیار نزدیک است. پذیرفتن یک هستی‌شناسی نومینالیستی در کنار نظریهٔ تصویری، ارتباط وثیقی با دیدگاه جان لاک دربارهٔ لوح سفید دارد. به عبارتی همهٔ این نظریات در راستای یک هدف الهیاتی، یا شاید ضدالهیاتی، تدوین شدند. نظریهٔ لوح سفید جان واکنشی به آن ادعای معروف مسیحی در باب گناه نخستین بود. اینکه انسان ماهیتاً گناه‌کار آفریده می‌شود؛ این گناه‌کار بودن او، تنش‌ها و ناامنی‌هایی ایجاد می‌کند که آدمی را نیازمند وجود واسطه‌هایی برای شسته شدن از گناهان می‌کند، که آن واسطه مسیح و دستگاه کلیسا است. بدین ترتیب اتوریتهٔ کلیسا مشروعیت می‌یافت. در عوض جان لاک با رد تصورات فطری، این را هم رد کرد که انسان گناه‌کار است؛ به عبارتی انسان هیچ ویژگی مثبت یا منفی فطری ندارد: یک لوح تماماً سفید، در این لوح سفید و تهی، طبیعتاً جایی برای معانی از پیش موجود نیز نبود؛ معانی صرفاً تصاویر ذهنی امر بیرونی بودند، امر بیرونی نیز صرفاً امر جزئی نومینالیست‌ها قلمداد می‌شد، نه آن اموری که در جهان رئالیستی الهی‌دانان بود. بدین ترتیب، می‌شد سخنان کلیسا را چه در باب جهان موجود، و چه دربارهٔ جهان فراحسی، بی‌معنا دانست.

کانت نیز، اگرچه مفهوم‌گرا بود و نه نومینالیست، اما به جهان نومینالیستی نیاز داشت؛ خصوصاً از این جهت که قائل به نظریهٔ تصویری نبود (گزاره‌های ترکیبی پیشینی کانت، تصویر دادهٔ حسی خاصی نبودند). در واقع، کانت اهداف اخلاقی و سیاسی مشابهی با لاک داشت، اما به دلیل خصلت شک‌باورانهٔ فلسفهٔ هیوم، که بسط فلسفهٔ لاک بود، با نظریهٔ تصویری الفتی نداشت. زیرا چنانکه دیدیم بنا به این نظریهٔ تصویری، ما تصویری از نسبت‌ها در ذهن نداریم و در نتیجه معرفتی هم نخواهیم داشت. پس نسبت‌ها را حاصل تالیف سوژه قلمداد کرد؛ این سوژه است که نسبت‌هایی مانند اینهمانی و علیت و جوهر را تالیف می‌کند. اما مشکلی برای کانت ایجاد می‌شد، اگر فرض می‌کرد آن چیزی که از تالیف ذهن حاصل می‌شود به داده‌های

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

حسی جزئی نومینالیست‌ها ارجاعی نمی‌دهد. داده‌های حسی، اگر صرفاً برآمده از درون خود سوژه قلمداد می‌شدند، به سوبژکتیویسم می‌رسید و اگر آنها بازتاب امر کلی قلمداد می‌شدند، مجدداً راه برای سلطهٔ کلیسا باز می‌شد. بنابراین او به منظور نقد الهیات و اجتناب از نظرورزی-های موجود در آن، به یک هستی‌شناسی نومینالیستی، حداقل در جهان پیرامونی، رسید. اجازه دهید مسأله را روشن‌تر کنیم. می‌دانیم که کانت، وجود را محمول نمی‌دانست. این مسأله، نکتهٔ به غایت مهمی است. محمول ندانستن وجود، در فلسفهٔ کانت با نقدهای کانت به سنت عقل‌گرایی پیش از خودش ارتباط دارد که عقلِ صرف را در کشف حقیقت کافی می‌دانست؛ شاید معروف‌ترین نمونهٔ چنین رویکرد عقل‌گرایانه‌ای، برهان وجودشناختی معروف آنسلم است که نزد فیلسوفان عقل‌گرای دیگری نظیر دکارت و اسپینوزا، با قرائت‌های مختلفی تکرار شد. در این برهان، وجود، از دل خودِ فعالیت عقل بیرون کشیده می‌شود. کانت به چنین چیزی باور نداشت و نتیجهٔ این رویکرد را شکل‌گیری تناقضاتی می‌دانست که برخی نمونه‌های آن را در بخش آنتی‌نومی‌های نقد عقل محض مورد بررسی قرار می‌دهد. عقل به خودی خود می-تواند با استفاده از یک سری برهان‌های صحیح به نتیجه‌ای برسد و در این فرایند هیچ تناقضی نیز رخ ندهد. از طرف دیگر، می‌توان با برخی برهان‌های صحیح دیگر و بدون تناقض به نتیجهٔ دیگری رسید که علی‌رغم نداشتن تناقض درونی، با نظریهٔ اول تناقض دارد؛ در چنین وضعیتی ما هیچ حجیتی برای ارجح دانستن یک نظریه بر نظریهٔ دیگر نخواهیم داشت. در اینجا کانت، به نظر از این رویکرد دفاع می‌کند که سازگاری معیار صدق نیست. اینکه می‌توان یک نظام کاملاً سازگار، اما به‌دور از صدق ساخت؛ راه حل کانت، و میزان نهایی انتخاب، تجربه است. به عبارتی نظریهٔ ما تنها در صورتی عینیت دارد و صرف نظرورزی نیست که تجربه به آن افزوده شده باشد. اما آن چیزی که در تجربه داده می‌شود، خلاف تصور ارسطو در مقولات،

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

یک جوهر فردی نیست، بلکه مجموعه‌ای از داده‌های حسی جزئی است که تجربه‌گرایان پیش از کانت به آنها علاقه داشتند. لذا دوباره نومینالیسم جهت‌دهنده می‌شود.

درنتیجه رویکرد کانت دربارهٔ معرفت به گزاره‌های دینی، رویکردی انتقادی می‌شود. در نگاه کانت، گزاره‌های موجود در زبان دین، چون هیچ تجربه‌ی حسی‌ای را برای فاهمه فراهم نمی‌آورند، لاجرم نظرورزی صرف خواهند بود و کانت منتقد کل الهیاتِ مبتنی بر اصول نظرورز عقل است (Kant, 2015, A 631/ B 659). او حکم می‌کند که: «همهٔ تلاش‌ها برای یک کاربرد صرفاً نظرورز عقل در زمینهٔ الهیات، کاملاً بی‌ثمرند و به‌دلیل ساختار درونی خود هیچ و پوچ‌اند...در هیچ‌جا هیچ الهیات عقلی‌ای نمی‌تواند یافت شود. زیرا همهٔ اصول [بنیادین] ترکیبی فاهمه دارای کاربرد درون‌ماندگار هستند؛ اما برای شناخت یک موجود اعلی، کاربرد متعالی اصول ترکیبی [بنیادین] فاهمه مورد نیاز است، که فاهمهٔ ما به هیچ‌وجه برای چنین کاری مجهز نیست» (Ibid, A 636/ B 664).

به‌طور خلاصه، گزاره‌های موجود در زبان دین، در هیچ‌کدام از دسته‌بندی‌های کانت (تحلیلی پیشین، ترکیبی پیشین و ترکیبی پسین) قرار نمی‌گیرند. حال از آنجا که گزاره‌های ترکیبی پیشین برای صدق، نیاز به شهودات حسی دارند، و به جهت اینکه تجربهٔ بشری حسی و جزئی است و ارتباطی با امور ماورایی ندارد، گزاره‌های موجود در زبان دین، هیچ حیثیت شناختی ندارند. نتیجهٔ اخراج الهیات از حوزهٔ شناخت نظری در فلسفهٔ کانت، قائل‌شدن به نقشی صرفاً نظام‌بخش برای الهیات (Ibid, A 671/ B 669) و برجسته‌کردن مفهومی مانند ایمان است (کانت، ۱۳۸۶: ۳۱۴).[۱]

---

۱. جا دارد به تفاوت هیوم با کانت در اینجا اشاره‌ای کنیم. هیوم از بی‌معنا بودنِ سخن‌گفتن از امر داده نشده در تجربهٔ حسی، به شکاکیت قریب به نفی دربارهٔ الهیات و موجودات ادعا شده در الهیات می‌رسد. اما کانت

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

حال اگر گذری به فلسفهٔ معاصر کنیم، این رویکرد را مجددا نزد افرادی مانند ویتگنشتاین می‌بینیم. در سینتکس یا نحوشناسی زبان منطق مرتبه اول، که نظام زبانی محبوب ویتگنشتاین بود، گزارهٔ درست–ساخت، گزاره‌ای است که در جایگاه شناسهٔ آن، تنها کلمه‌ای دال بر موجود جزئی عینی بنشیند. و اگر کلماتی که در جای شناسه گزاره می‌نشینند، به موجودات کلی یا انتزاعی ارجاع دهند، جمله نه کاذب، بلکه اساساً بی‌معنا خواهد بود. برای مثال در این زبان، گزارهٔ «علی، دانشجو است» درست–ساخت، و گزارهٔ «عدالت خیر است» غلط–ساخت (Ill-formed) و در نتیجه بی‌معنا است.[1] اگر برای کانت، مقولات فاهمه، مرزهای سخن‌گفتن معنادار را مشخص می‌کرد، برای ویتگنشتاین اول، مرزهای منطق، مرزهای جهان و سخن‌گفتن معنادار بود. اما ویتگنشتاین، در هم‌سویی با کانت، از این نظام زبان‌شناختی، که نافی ارزش معرفتی گزاره‌های دینی است، به نفی ارزش عملی دین نمی‌رسد. هردو به ارزش عملی گزاره‌های دینی و نوعی ایمان آمیخته به سکوت، معتقد بودند.

٤. شیئ‌گرایی و زبان دین

از دو معنایی که برای نومینالیسم برشمردیم کوتاربینسکی ابتدا تحت تاثیر لشنیوسکی و گرایشات نومینالیستی وی به تلقی اول از نومینالیسم توجه داشت و وجود کلیات را مورد انکار قرار می‌داد؛ اما بعدها مواضع وی رادیکال‌تر شده و معنای دوم نومینالیسم را نیز دربرمی‌گیرد.

اگرچه سخن‌گفتن از وجود موجودات الهیاتی را نفی می‌کند، سخن‌گفتن از عدم وجود آنها را بی‌معنا می‌داند (Kant, 2015, A 641/ B 669).

[1]. البته باید توجه نمود که تفاوتی میان نظریهٔ زبانی ویتگنشتاین و لاک وجود دارد. نظریهٔ ویتگنشتاین اول، نظریهٔ گزاره‌ای است و در این نظریه، خلاف نظریهٔ لاک، کوچک‌ترین واحد معنادار، نه کلمه، که گزاره است. با این حال، همچنان می‌توان از تصویر در فلسفهٔ اول ویتگنشتاین سخن گفت، زیرا گزارهٔ تصویر واقعیت است.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

در این مرحله است که وی وجود هر چیزی به غیر از اشیای انضمامی و مکانمند و زمانمند را منکر می‌گردد. وی مشخصاً تمامی هستومندهای انتزاعی، صفات، نسبت‌ها، وضعیت امور[1] و هر چیز مشابه را منکر می‌شود. بنا به نظر وی اگر موجوداتی نظیر موجودات فوق وجود نداشته باشند، چنانکه وی اعتقاد دارد، «پس ما باید هر جمله‌ای را که در آن‌ها از عباراتی نظیر «صفت»، «نسبت»، «وضعیت امور» و یا مشتقات آن‌ها استفاده شده رد کنیم، چرا که چنان عباراتی دلالت بر وجود چنان هستومندهایی می‌کنند»(Kotarbinski, 1955: 490). وی شیء-گرا را به‌طور کلی شخصی می‌داند که قائل به وجود موجودات انتزاعی نیست و برای هر عبارتی که در آن از ترم‌های انتزاعی استفاده شده به دنبال ترمی انضمامی است (Kotarbinski, 1968: 441). لجوسکی شیءگرایی ارائه شده توسط کوتاربینسکی را در ۳ گزارهٔ زیر خلاصه می‌کند (Lejewski, 1990: 69):

۱. تمامی موجودات، اشیاء[2] هستند؛

۲. هیچ ابژکتی، صفت یا نسبت یا رخداد نیست و هر ابژکت ادعا شده‌ای که ادعا می‌شود به یک مقولهٔ هستی‌شناختی، غیر از اشیاء انضمامی متعلق است، وجود ندارد؛

۳. ترم‌های «صفت»، «نسبت» و «رخداد» که متعلق به مقوله‌ای غیر از اشیاء هستند، شبه‌نام (pseudo-names) هستند.

وی منظور خودش از عبارت «انضمامی» یا «مادی» را دارای ویژگی‌های زیر می‌داند:

---

۱. این نکته قابل توجه است که این عبارت در تقابل کامل با دو بند اول تراکتاتوس قرار دارد که در آن ویتگنشتاین جهان را تماماً تشکیل شده از امور واقع می‌داند و نه اشیاء.

۲. منظور از اشیاء، اشیاء انضمامی و مکانمد و زمانمند است. در کل پژوهش نیز هرجا از واژه‌ی «شیئ» یا مشتقات آن استفاده شده منظور شیئ مکانمند و زمانمند است.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

Gravitating solid : مثل یک حیوان، یک درخت، یک سنگ و ... .

کلی که از اینها تشکیل شده است: منظومهٔ شمسی.

موجودی که موجودات فوق از آن‌ها ساخته شده اند: مثل یک اتم، یک مولکول.

کلی که هر یک از اجزایش از یکی از این موارد فوق ترکیب شده باشد.

کوتاربینسکی اگرچه در دورهٔ اول تفکر خویش یک شیء‌گرای رادیکال بود، بعد از نقدهای آژدوکه‌ویچ (Ajdukiewicz) در مواضع رادیکال خویش تجدید نظر کرد و به تفکیکی بین جنبهٔ هستی‌شناختی شیء‌گرایی و جنبهٔ سمانتیکی آن دست زد. اگر بخواهیم نظریهٔ هستی شناختی را با To و نظریهٔ سمانتیکی را با Ts نشان دهیم، این دو نظریه چنین بیان می‌دارند:

To: تمامی موجودات، اشیاء هستند.

Ts: هر حکمی‌دربارهٔ هستومندهایی غیر از اشیاء صادق است، اگر و تنها اگر قابل تحویل به حکمی‌دربارهٔ اشیاء باشد.

نکتهٔ مهمی که دربارهٔ کوتاربینسکی باید مد نظر داشت این است که وی یک تقلیل‌گراست؛ به عبارتی وی تمایل دارد تا تمامی مقولاتی که ارسطو مطرح کرده بود[1] را به یک مقوله (اشیاء)

---

۱. اوکام در خوانش خویش از ارسطو، خلاف اکثریت فیلسوفان و منطق‌دانان قبل خودش، تفسیری زبانی از مقولات ارسطو می‌دهد نه وجودی؛ فارغ از اینکه تفسیر زبانی از مقولات صحیح باشد یا خیر، ارسطو واضحاً وجود کلیات را وجودی انضمامی و در جوهر اول می‌داند، نه وجودی انتزاعی، چه آنکه وی بر آن سر است تا در مقابل مثل افلاطونی بایستد. از این‌رو می‌توان کوتاربیینسکی را بیشتر در مقابل مفسران ارسطو قرار داد نه خود ارسطو و حتی خود به صراحت تفسیر زبانی از مقولات را می‌پذیرد نه تفسیر هستی‌شناختی (Ajdukiewicz, 1978, p 98)..برای مطالعهٔ آرای ارسطو در باب مقولات رجوع کنید به بخش Category از (Aristotle, 1989) و برای تفسیر اوکام به (Loux, 1974) .

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

تقلیل دهد (Zarnecka-Bialy, 1990, p 206). دلیل این امر آن بود که وی شیء‌گرایی را سلاحی می‌دانست که می‌تواند علیه خیال‌پردازی‌های فیلسوفان به‌کار گرفته شود. توجه به این نکته حائز اهمیت است که وی در دورهٔ اوج فلسفهٔ تحلیلی و رویکرد زبان محور به فلسفه می‌زیست. همان‌گونه که راسل و مور و ویتگنشتاین و حلقهٔ وین تمایل داشتند تا با تدقیق زبان و اصلاح ساختارهای منطقی و زبانی، در برابر گستاخی‌های فلاسفه بایستند و بطلان شبه‌مسأله‌ها را نشان دهند، کوتاربینسکی نیز با توسل به شیء‌گرایی، این هدف را دنبال می‌کرد.

او به‌عنوان یک شیء‌گرا و فیزیکالیست، قائل به وجود هیچ‌گونه موجود انتزاعی نیست و همانند کواین وجود معنا و محتوای گزاره‌ای را رد می‌کند. پس اگر چیزی به نام معنا وجود ندارد، آن چیزی که باقی می‌ماند ملاک معناداری است. باید دید ملاک معناداری از نظر کوتاربینسکی چیست و وی عبارت‌های زبانی، از قبیل نام‌ها، گزاره‌ها، صفات و نسبت‌ها را چگونه تبیین می‌کند. او برای بیان شیء‌گرایی خود بین سه دسته از نام‌ها تفاوت می‌گذارد؛ نام‌های حقیقی (genuine names)، نام‌های تهی(vacuous names) و شبه‌نام‌ها (pseudo-names). نام‌های حقیقی نام‌هایی هستند که برای اشیاء واقعی در جهان وضع شده‌اند و بر آن‌ها دلالت دارند مانند انسان، گرگ، میز، صندلی، علی و ...؛ اما دوتای دیگر در هیچ جملهٔ صادقی، که موضوع آن جزئی یا کلی باشد، نمی‌توانند به‌کار گرفته شوند، با این تفاوت که نام‌های تهی خلاف شبه‌نام‌ها قابل تحویل به ترم‌هایی مرکب از نام‌های حقیقی هستند. مثلا «سنتور» ترکیبی است از پایین تنهٔ «اسب» و بالا تنهٔ «انسان». اما شبه‌نامی نظیر «عدالت» قابلیت چنین تحویلی را ندارد. حال معیار کوتاربینسکی آن است که جمله‌ای که در آن چیزی غیر از اشیاء انضمامی در جایگاه موضوع آن قرار گرفته است، اگر قابل تحویل به جمله‌ای دربارهٔ اشیاء بود، شرط لازم برای بررسی صدق را دارد و اگر قابل ترجمه نبود، به‌عنوان جمله‌ای

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

کاذب قلمداد می‌شود. در واقع کوتاربینسکی معتقد بود باید جملات را به جملاتی که دربارهٔ اشیاء باشند ترجمه کرد. به عنوان مثال جملهٔ: ۷- شیرینی یک طعم است.تبدیل می‌شود به: ۸- بعضی چیزها شیرین هستند. در این ترجمه دیگر وجود چیزی به نام «شیرینیت» فرض گرفته نمی‌شود. بلکه «شیرین» صرفاً محمولی است که بر برخی اشیاء حمل می‌گردد و لذا هیچ تعهد وجودی به آن نداریم. یا: ۹- برادری یک نسبت متقارن است. تبدیل می‌شود به: ۱۰- اگر الف برادر ب است، پس ب نیز برادر الف است. اما جمله‌ای مانند: ۱۱- عدالت خیر است. چون غیر قابل ترجمه به زبان شیء‌گرایانه است، به‌عنوان جمله‌ای کاذب از سیستم فلسفی کنار می‌رود.[۱] بدین ترتیب قسمت عمده‌ای از گزاره‌های موجود در زبان دین به دلیل اینکه شبه‌نام هستند حذف می‌شوند. به طور کلی فرمول عمومی‌شیء‌گرایی چنین است که ۱۲ را به ۱۳ تبدیل می‌کند:

۱۲- X-ness has Y

۱۳- Y is X

نکته‌ای که دربارهٔ نظریهٔ عمومی‌کوتاربینسکی باید بیان گردد این است که وی «است(is)» را در معنای مشخصی به‌کار می‌برد. کوتاربینسکی معنای مد نظر خود از «است» را معنای پایه‌ای (fundamental) می‌خواند. وی هنگامی که جمله‌ای با فرم «الف، ب است» یا "X is Y" را بیان می‌کند، تعریفی را مد نظردارد که لشنویسکی در سیستم منطقی خود مورد استفاده قرار داده است(Sinisi, 1990, p 110). در سیستم منطقی لشنیوسکی جمله‌ای با شکل مذکور، جمله‌ای مفرد (singular) است و تنها زمانی صادق است که موضوع آن به ابژکت مفرد دلالت کند. اهمیت این تعبیر سمانتیکی آن است که کاملاً نگرش‌های شیء‌گرایانه در آن جاری و

۱. پرواضح است که نتیجهٔ منطقی شیء‌گرایی در فلسفهٔ اخلاق، «ضد واقع‌گرایی اخلاقی» است.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

ساری است؛ از این جهت که در تفسیر سمانتیکی کوتاربینسکی از فرم مذکور که در منطق لشنویسکی نیز فرم مبنا است، هر دو وجه نومینالیستی قید می‌گردد؛ به‌عبارتی هم وجود کلیات انکار می‌گردد و هم هستومندهای انتزاعی.[۱]

به‌طور کلی نام حقیقی، نامی است که در جمله‌ای با فرم «الف، ب است» بتواند به‌شکل معناداری محمول واقع گردد. لذا عباراتی نظیر «فانی»، «حیوان»، «نویسندهٔ گلستان»، «علی(در جملهٔ این مرد علی است)»، نام‌های حقیقی هستند؛ اما عباراتی نظیر «نسبت بزرگتری» چون نمی‌توانند به شکل معناداری در جمله‌ای با فرم فوق محمول واقع گردند، شبه‌نام قلمداد میشوند(Ibid) و در صورت غیرقابل ترجمه بودن به زبان شیء‌گرایانه به کلی باید از سیستم فکری و فلسفی حذف گردند. لازم به تذکر است که کوتاربینسکی، جملاتی که در آن‌ها شبه نام‌ها به کار رفته‌اند را بی‌معنا *نمی‌داند*. البته گزاره‌هایی وجود دارند که کوتاربینسکی آن‌ها را بی‌معنا می‌خواند، برای مثال گزاره‌هایی که در آن «است» در معنای پایه‌ای به‌کار رفته‌اند، اگر در آن‌ها شبه‌نام‌ها در جای موضوع به کار رفته باشند (و آن شبه‌نام‌ها کوته نوشت نباشند و در معنای ثانوی «است» به‌کار رفته باشند و نه معنای پایه‌ای)، بی‌معنا خواهند بود (Kotarbinski, 1979, p 45)؛ یعنی گزاره‌ای مانند «سنتور وجود دارد» با معنا و کاذب است و نقیض آن صادق می‌باشد، اما گزاره‌ای مانند «همزمانی عمل و عکس العمل وجود دارد»، اساساً گزاره‌ای

---

۱. البته بین تفسیر سمانتیکی لشنیوسکی و کوتاربیینسکی تفاوتی نیز وجود دارد، کوتاربیینسکی اگرچه هر دو وجه نومینالیسم را در تفسیر سمانتیکی خود دخیل می‌کند، اما لشنیوسکی فقط اجازهٔ ورود کلیات و نام‌های کلی را نمی‌دهد و ممکن است موجوداتی غیر از اشیاء به آن وارد شوند. لذا از آنجایی که منطق لشنیوسکی یکی از اولین سیستم‌های منطق آزاد به شمار می‌رود، ما را ملزم به تعهد وجودی نسبت به موجودی از مقوله‌ای خاص نمی‌کند.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

بی‌معناست و این‌گونه نیست که نقیض آن، یعنی «همزمانی عمل و عکس العمل وجود ندارد» صادق باشد. به طور خلاصه ملاک معناداری نزد کوتاربینسکی، چه معناداری نام‌ها و چه معناداری گزاره‌ها، قابل ترجمه بودن به زبان شیء‌گرایی است. به عبارتی گزاره یا عبارت معنادار عبارتی است که بتواند به‌نحوی بازنویسی شود که در آن از ارجاع به هرگونه موجود انتزاعی یا کلی اجتناب گردد.

اکنون می‌توان ارتباط دیدگاه‌های کوتاربینسکی با زبان دین را توضیح داد. او به وضوح یک خداناباور است و سیستم منطقی وی و شیئ‌گرایی‌اش در سازگاری با خداناباوری او تدوین شده‌اند؛ به‌طوری‌که هر موجود روحانی را نفی می‌کند(Lukasiewicz, 2016, p 113). از آنجا که در زبان شیئ‌گرایانه نمی‌توان عبارت‌های کلی را وارد کرد و استفاده از آنها منجر به بی‌معنایی می‌شود، بسیاری از مفاهیم الهیاتی خارج می‌شوند؛ درنتیجه برای مثال بسیاری از تفسیرهایی که خدا را چون یک هستیِ کلی درهم‌تنیده و متجلی‌شده در جهان می‌دانند، بی‌معنا قلمداد می‌شوند. زیرا حتی اگر نظریهٔ هستی‌شناختی شیئ‌گرایی را کنار بذاریم، کماکان بنا بر نظریهٔ معناشناختی شیئ‌گرایی، تنها از موجودات جزئی می‌توان سخن گفت. لذا دوباره با یکی از این دو نظریه مواجه می‌شویم: مهمل بودن زبان دین، یا ناشناختی بودن الهیات. نتیجهٔ مهم دیگری نیز از بحث‌های مربوط به نسبت بین شیئ‌گرایی با زبان دین نتیجه می‌شود. همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم نومینالیسم، و به تبع آن شیئ‌گرایی، در صدد قطع کردن پیوند بین کلمه و شیئ، و جلوگیری از هر استنتاجی هستند که می‌خواهد از طریق زبان، وجود چیزی را اثبات کند. در نظر شیئ‌گرایان، کل مسأله این است که زبان به جای واقعیت نشسته است و عمدهٔ مغالطات متافیزیکی و الهیاتی از همین‌جا برمی‌خیزد. یکی از این مغالطات برهان وجودی است. چنانکه اشاره کردیم کانت نیز به نقد این برهان و هر برهان مشابهی پرداخته بود. در این برهان،

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

از زبان، وجود نتیجه می‌شود. به عبارتی تعهدات زبانی، گاه تعهدات وجودی ایجاد می‌کند. این مسأله، ابتدائاً توسط راسل بازشناسی شد. راسل در نقد متافیزیک سنتی و فیلسوفان مختلف، از پارمنیدس گرفته تا آنسلم و ماینونگ، متوجه این نکته شد که این متافیزیک، برخاسته از زبان و منطقی است که ما را ملزم به پذیرش و متعهد به وجود هستومندهای متافیزیکی از جوهر گرفته تا خدا می‌کند. تلاش راسل به‌منظور ساختن یک زبان فرمال و نیز تلاشش برای تفکیک بین فرم دستورزبانی و فرم منطقی در تئوری توصیفات، همه در راستای اجتناب از چنین هستومند- هایی و پاک‌سازی فلسفه از آنها بود. شیئ‌گرایی نیز به نوعی این تلاش را پیش-گرفت. یکی در نظریهٔ معناشناختی شیئ‌گرایی که به آن پرداختیم و دیگری در سیستم منطقی لشنیوسکی.

٤. سیستم منطقی شیئ‌گرایی

لشنویسکی بنا به ملاحظه‌ای که شرحش رفت؛ سعی در ارائهٔ سیستم منطقی‌ای برآمد که هیچگونه تعهد متافیزیکی یا وجودی نداشته باشد. به این سیستم‌های منطقی، اصطلاحاً منطق آزاد گفته می‌شود. دلیل تلاش لشنیوسکی برای پایه‌گذاری یک سیستم منطقی جدید، و عدم استفاده از منطق کلاسیک فرگه، این بود که در منطق فرگه، و حداقل در سیستم منطق مرتبه دوم وی، تعهد وجودی به موجودات متافیزیکی داریم. این همان دلیلی بود که باعث شد کواین منطق مرتبهٔ دوم را اصلاً منطق نداند. زیرا به نظر وی منطق باید نسبت به نظام‌های متافیزیکی و فلسفی متفاوت خنثی باشد، اما منطق مرتبهٔ دوم، دارای تعهد متافیزیکی سنگینی است. منطق کلاسیک دارای یک نظام سلسله مراتبی است و به نوعی برای موجودات قائل به درجات متفاوت است. در این نظام سلسله مراتبی، اشیاء جزئی موجود، در مرتبهٔ اول قرار می-گیرند، توابع و نسبت‌هایی که قابل حمل بر آن اشیاء هستند در مرتبهٔ دوم، توابع و نسبت‌هایی

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

که بر خود توابع و نسبت‌های مرتبه دوم حمل می‌گردند در مرتبهٔ سوم و ...؛ واضح است که برای یک شیئ‌گرا، وجود موجوداتی نظیر توابع و نسبت‌ها غیر قابل تحمل است و باید به دنبال چاره‌ای برای حل این مسأله باشد. البته ممکن است چنین گمان برده شود که منطق مرتبهٔ اول به دلیل آنکه تنها اشیاء جزئی را در سیستم می‌پذیرد، از تیغ شیئ‌گرایی در امان است، اما همان‌گونه که خواهیم دید حتی در این منطق هم تعهد به موجودات انتزاعی وجود دارد. این نکته را نیز باید اضافه کرد که منطق کلاسیک تعهد هستی‌شناختی دارد و هر چیزی که سور وجودی بر روی آن قرار گیرد لاجرم مجبور به پذیرش هستی‌شناختی آن هستیم. در واقع در منطق کلاسیک ما به نام‌هایی که در سیستم به کار می‌بریم تعهد هستی‌شناختی داریم. در واقع دامنهٔ تعبیر هیچگاه تهی نیست (چه در سور وجودی و چه در سور کلی)، چرا که اگر در منطق کلاسیک دامنهٔ تعبیر را تهی کنیم، اصولی مثل اصل تناقض نیز از اعتبار می‌افتند (موحد، ۱۳۹۳، ص ۲۸۶). در سطور آینده این مسأله را روشن‌تر خواهیم کرد. به هر حال تا به همین‌جا می‌توان نتیجه گرفت که یک شیئ‌گرا نمی‌تواند با منطق کلاسیک کار کند،[1] و لذا نیازمند یک سیستم منطقی جدید است. در سمانتیک منطق محمولات مرتبه اول(حداقل در خوانش شیئ‌ای) وجود موجودات انتزاعی به‌عنوان مصداق محمولات مورد تایید قرار می‌گیرد. به‌عبارتی چون مصداق یک محمول، مجموعه‌ای n عضوی (وابسته به تعداد مواضع جمله) است و این مجموعه نیز یک موجود انتزاعی است، پس منطق محمولات مرتبهٔ اول نیز به موجودات انتزاعی اجازهٔ ورود می‌دهد. به‌علاوه، «است»، در جملهٔ سقراط فیلسوف است»، به رابطهٔ

۱ . البته تفسیرهای متفاوتی از منطق کلاسیک وجود دارد. در یک تفسیر که تفسیر شیئ‌ای است، گزاره‌ی فوق صادق است. اما اگر خوانش‌مان از منطق کلاسیک مبتنی بر تفسیر جایگزینی باشد، امکان سازگار کردن بین شیئ‌گرایی و منطق کلاسیک وجود دارد.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

عضویت ارجاع می‌دهد که خود این رابطهٔ عضویت، امری است انتزاعی (Wolenski, 1986, p 169).

در بحث از مقولات سمانتیکی نیز، سمانتیک منطق محمولات مرتبهٔ اول، دو مقوله‌ای است: نام‌های خاص و محمولات؛ و این دوئالیسم موازی است با دوگانه‌انگاری امر جزئی و موجودات انتزاعی(Wolenski, 1986, p 170). پیش‌فرض هستی‌شناختی منطق محمولات، ریشه در تمایز ارسطو بین جوهر اول و جوهر ثانی دارد. این منطق اگرچه در بسیاری جهات در تقابل جدی با منطق ارسطویی است، اما در هستی‌شناسی شاید بتوان هستی‌شناسی آن را نسخهٔ مدرن شدهٔ متافیزیک ارسطو دانست؛ ولی شیئ‌گرایی یک هستی‌شناسی تک‌مقوله‌ای است و تنها مقولهٔ اشیاء را به رسمیت می‌شناسد. اگر منطق کلاسیک یک منطق آزاد بود، شاید می‌شد راهی برای پیوند بین شیئ‌گرایی و منطق کلاسیک پیدا کرد، اما منطق کلاسیک به هیچ‌رو منطق آزاد نیست. اجازه دهید بحرانی که منطق کلاسیک در رابطه با وجود به آن دچار می‌شود و کواین آن را دریافت را بررسی کنیم. سور وجودی در منطق کلاسیک بر وجود دلالت دارد، چرا که در منطق کلاسیک دامنهٔ تعبیر هیچ‌گاه تهی نتواند بود. این مشکل چه در منطق مرتبهٔ اول و چه در منطق‌های مرتبه بالاتر سبب می‌شود تا به محض استفاده از گزاره‌های این زبان‌ها، به موجودات اشاره شده در ذیل سور، تعهد هستی‌شناختی داده شود. برای روشن‌تر شدن بحث اجازه دهید چند مثال بزنیم. گزارهٔ «برادری یک نسبت است» را در نظر بگیرید. این گزاره در زبان منطق کلاسیک به شکل روبرو نوشته می‌شود:

$(\exists X)\ (BX \wedge RX)$

و خوانده می‌شود: «حداقل یک چیز وجود دارد که برادری است و آن چیز، نسبت است». در اینجا چون دامنهٔ تعبیر نمی‌تواند تهی باشد، لاجرم باید یک امر انتزاعی به نام نسبت برادری وجود داشته باشد، تا گزاره درست-ساخت محسوب شود.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

مشکل به همین جا ختم نمی‌شود. سیستم‌های بسط‌یافتهٔ منطق کلاسیک نیز برای شیئ‌گرایی مشکل آفرینند، برای مثال در منطق موجهات، سور بر روی ادات موجهه می‌آید و وجود آن‌ها به‌عنوان موجودات انتزاعی پذیرفته می‌شود؛ حتی گاهی در سمانتیک منطق موجهات، جهان-های ممکن به عنوان موجوداتی انتزاعی در نظر گرفته می‌شوند.[۱] اما در منطق لشنیوسکی قرار دادن سور بر روی هر متغیری به هیچ‌رو به منزلهٔ وجود داشتن متغیر نیست. وجود در هر گزارهٔ درست-ساخت منطقی، با علامت ε نشان داده می‌شود و مادامی که این علامت به‌کار نرفته باشد گزاره و استنتاج منتج از گزاره‌ها، می‌توانند درست-ساخت و معتبر باشند. این زمینه برای شیء‌گرایی موقعیتی را فراهم می‌آورد تا با خیال آسوده و بدون هیچگونه دغدغه‌ای از عبارت-ها و نام‌های کلی و تخیلی استفاده کند بدون آنکه دلمشغول مسائل هستی‌شناختی باشد.

به‌علاوه در سیستم منطقی لشنیوسکی، موسوم به اونتولوژی[۲]، «است» همواره نحو S/NN را دارد (S فانکتور گزاره‌ای است و N فانکتور اسمی) یعنی در عباراتی که «است» در آن به‌کار رفته تمامی‌نام‌ها به یک صورت به کار رفته است (خلاف منطق کلاسیک که محمول و موضوع از دو مرتبهٔ متفاوت‌اند). از این‌رو خلاف منطق کلاسیک که محمول بر اعضا حمل می‌شود و رابطهٔ بین موضوع و محمول رابطهٔ عضویت است، در اونتولوژی موضوع و محمول نام‌هایی هستند از یک مرتبه، که بسته به کانتکست‌های مختلف بر یک موجود حمل می گردند.

---

۱. البته تلاش‌هایی به‌منظور پالودن منطق موجهات از الزامات هستی‌شناختی صورت گرفته است.

۲. یکی از دغدغه‌های جدی لشنیوسکی مسئلهٔ وجود است و همانگونه که از نام انتخابی وی برای سیستمش (اونتولوژی) پیداست، وی به دنبال پاسخ به این پرسش بود که چه چیزی هست (وجود دارد)؟ (Lejewski, 1984, p 126).

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

منابع

- ایگلتون، تری (۱۳۹۷)، رویداد ادبیات، ترجمهٔ مشیت علایی، تهران، لاهیتا.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۶)، «دین طبیعی»، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ شده در: الهیات جدید، ارغنون، شماره ۵/۶.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمهٔ بهروز نظری، تهران، ققنوس.
- کاپلستون، فردریک (الف)(۱۳۸۸)، از آگوستینوس تا اسکوتوس، ترجمهٔ، ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک.(ب). (۱۳۸۸). از اوکام تا سوئارس. ترجمه‌ی ابراهیم دادجو. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- لاک، جان (۱۳۸۰)، «در باب ایمان و عقل»، و ساحت‌های متمایز آن‌ها، ترجمهٔ مصطفی ملکیان. نقد و نظر تابستان و پاییز ۱۳۸۰ – شماره ۲۷ و ۲۸ .
- لاک، جان (۱۳۸۰)، جستاری در فهم بشر، ترجمه رضا زاده شفق، تهران، انتشارات شفیعی.
- موحد، ضیاء (۱۳۹۳)، درآمدی به منطق جدید، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- Ajdukiewicz, K. (1978). The Scientific World-Perspective And Other Essays, 1931-1963. Dordrecht: D. ReidelPublishingCompany.
- Goodman, N & Quine, W.V. (1947) Steps Toward a Constructive Nominalism. J. Symbolic Logic Volume 12, Issue 4, 105-122.
- Gosselin, M. (1990). Nominalism and Contemporary Nominalism. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Grzegorczyk, A. (1990). Consistent Reism. Printed in: Kotarbinski: Logic. Semantics and Ontology. edited by Jan Wolenski. Jagiellonian University, Krakow and The Technical University, Wrodaw, Poland.
- Kotarbinski, T. (1955). The Fundamental Ideas of Pansomatism. Oxford University Press: Mind, New Series, Vol. 64, No. 256 (Oct., 1955), pp. 488-500.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]

[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

- Kotarbinski, T. (1968). Reism: Issues and Prospects. Peeters Publishers: NOUVELLE SÉRIE, Vol. 11, No. 44 (Décembre 1968), pp. 441-458.
- Kotarbinski, T. (1979). The Reistic or Concretistic Approach. Printed in: Semiotics in Poland, 1894-1969. Warszawa: Polish Scientific Publishers.
- Kriegel, U. (2015). “Thought and Thing: Brentano’s Reism as Truthmaker Nominalism”, Philosophy and PhenomenologicalResearch, Vol. XCI No. 1, July 2015: 153-180.
- Lejewski, C. (1984). Logic and Existence, in: Lesniewski'sSystems,Ontology and Mereology. Edited by Jan T. J. Srzednicki. The Hague /Boston/ Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- Lejewski, C. (1990). On the Dramatic Stage in the Development of Kotarbinski's Pansomatism. Printed in: Kotarbinski: Logic. Semantics and Ontology. edited by Jan Wolenski. Jagiellonian University, Krakow and The Technical University, Wrodaw, Poland.
- Loux, M.J. (1974). Ockham's Theory of Terms: Part 1 of the Summa Logicae. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Łukasiewicz, D. (2016). Tadeusz Kotarbiński on God and Religion. Printed in: Philosophy as the Foundation of Knownledge Action Ethos. Poland: Wydawnictwo UŁ.
- Quine, W.V. (1939). Designation and Existence. The Journal of Philosophy, Vol. 36, No. 26 (Dec. 21, 1939), pp. 701-709.
- Rodriguez-Pereyra, Gonzalo, "Nominalism in Metaphysics", - The Stanford Encyclopedia of Philosophy (winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/nominalism-metaphysics</.
- Sinisi, V.F. (1990a). Kotarbinski's Theory of Genuine Names. Printed in: Kotarbinski: Logic. Semantics and Ontology, edited by Jan Wolenski. Jagiellonian University, Krakow and The Technical University, Wrodaw, Poland.
- Wolenski, J. (1986). Reism and Lesniewski's Ontology. Wroclaw. Printed in History and Philosophy of Logic, 7 (1986), 167-176.
- Zarnecka-Bialy, E. (1990). The Voice of the Past in Kotarbinski's Writings. in: Kotarbinski: Logic. Semantics and Ontology. edited by Jan Wolenski.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]
[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]

Jagiellonian University, Krakow and The Technical University, Wrodaw, Poland.

[Downloaded from mi.khu.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.21982783.1400.2.4.7.9]

[DOI: 10.52547/mi.2.4.77]