

آیا درباره وجود ذهنی هنوز حرفی برای گفتن وجود دارد؟ بررسی برخی نقدهای وارد بر نظریه وجود ذهنی و تعریف نقشی جدید برای آن

ابوالفضل صبرآمیز*

(نویسنده مسئول)

مرتضی حاج حسینی**

چکیده

فیلسوفان مسلمان در نظریه وجود ذهنی، مسئله واقع‌نمایی علم و تطابق ذهن و عین را پیش‌فرض گرفته‌اند. این پیش‌فرض با چالش‌هایی روبه‌روست. به‌طور مثال فیلسوفان معاصر غربی مثل کواین، دیویدسون، مسئله تطابق ذهن و عین را که پیش‌فرض طرح وجود ذهنی است، از ریشه به چالش می‌کشند. این فیلسوفان معتقدند بدون داشتن چهارچوب معرفت‌شناسانه یا معناشناسانه، پرداختن به مسائل هستی‌شناسی راه به جایی نمی‌برد. با این حال با فرض قبول اصل وجود ذهنی و پذیرفتن تشخیص موجودات ذهنی، می‌توان نقش جدیدی برای مفهوم وجود ذهنی تعریف کرد. در اینجا از نسبت میان ذهن و موجودات ذهنی در درک و تولید عبارات زبانی می‌پرسیم و سعی می‌کنیم نشان دهیم می‌توان با کمک مبحث وجود ذهنی پاسخی به پرسش «چگونه به فهم جملات یا عبارات زبانی می‌رسیم» داد. در نهایت بر این نکته تأکید می‌کنیم که پذیرش وجود ذهنی موجب می‌شود جنس قواعد زبانی دخیل در فهم یک عبارت یا جمله زبانی را توصیفی و نه تجویزی و دستوری بدانیم.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، مطابقت، قواعد زبانی، هستی‌شناسی، معناشناسی.

*. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان، ایران. sabramiz@gmail.com

** دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان، ایران. Mtzh.hosseini2006@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۱۶؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۰۴/۲۰]

مقدمه

فیلسوفان مسلمان معمولاً علم را حضور ذات یا ماهیت شیء نزد مدرک می‌دانند. با این تعریف می‌توان نحوه و چگونگی وجود ماهیت شیء در ذهن را از منظر هستی‌شناسی بررسی کرد و از دیدگاه معرفت‌شناسی درباره چگونگی تطابق عین و ذهن در وجود ذهنی پرسید. مبحث وجود ذهنی بر رابطه ادراک با شیء ادراک‌شده متمرکز است. در این مبحث صور ادراک‌شده یا حاضر یافته نزد ذهن، معلوم بالذات و آنچه در خارج محقق است و معلوم بالذات از آن حکایت می‌کند، معلوم بالعرض خوانده می‌شود.

در اینجا ضمن ارائه شرح کوتاهی از دلایل پذیرش وجود ذهنی نزد فیلسوفان مسلمان، به این پرسش می‌پردازیم که چرا باید فرض کنیم ماهیت وجود ذهنی همان ماهیت وجود خارجی است. در واقع در وهله نخست سوبه معرفت‌شناسی وجود ذهنی - مسئله تطابق میان عین و ذهن - را بررسی کرده، برخی نقدهای وارد شده از این حیث بر وجود ذهنی را مورد توجه قرار می‌دهیم. در ادامه با توجه به آرای فیلسوفان معاصر مثل کواپن، دیویدسون، پاتنم و...، این نکته بیان می‌شود که مبحث تطابق عین و ذهن و جدایی میان سوبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی (یا معناشناسی) مخالفانی جدی دارد که لازم است به این مخالفت‌ها توجه کرد. این فیلسوفان معتقدند مسائل هستی‌شناسانه را باید در چهارچوب معرفت‌شناسی یا معناشناسی مورد بررسی قرار داد و بدون داشتن چنین چهارچوبی، پرداختن صرف به مسائل هستی‌شناسی راه به جایی نمی‌برد.

در ادامه نشان خواهیم داد پاسخی که سعی بر دفاع از درهم‌تنیدگی معنا و هستی‌شناسی داشته، بر این نکته تأکید دارد که از طریق معنا به واقعیت خارجی پی نمی‌بریم، بلکه خود معنا را در خارج می‌یابیم، نیز نمی‌تواند راه حل مناسبی باشد. در این راه حل از این‌همانی معنا و ادراک ذهنی با واقعیت خارجی در وعاء ذهنی دفاع می‌شود، ولی چگونگی تحقق تفکیک میان واقعیت و ادراک ذهنی - که یکی از پیش‌فرض‌های اصلی فیلسوفان مسلمان است - همچنین چیستی تعریف نفس الامر و چگونگی دسترسی به فرایند شناخت از جهان بیرون مشخص نیست.

افزون بر این در این مقاله سعی می‌شود نشان داده شود که وجود ذهنی در شکل فعلی آن با این پرسش روبه‌روست که چرا باید وجود ذهنی را بپذیریم؟ و اگر فرض تطابق میان ذهن و عین به چالش کشیده شود، وجود ذهنی چه کارایی دیگری می‌تواند داشته باشد؟

در ادامه با پذیرش نقدهای مترتب بر مسئله وجود ذهنی نشان داده می‌شود که مسئله وجود ذهنی در قالب مسئله‌ای که از تشخیص و واقعیت داشتن اشیاء ذهنی دفاع می‌کند، می‌تواند کارایی لازم را داشته باشد و همچنان نقش مهمی در مباحث فلسفی بازی کند. هرچند از ادبیات موضوع اصلی خویش در فلسفه اسلامی دور می‌شود.

بر این اساس، مفاهیم می‌توانند همانند موجودات خارجی، تشخیص و شخصیت خاص خود را داشته باشند و ذهن فقط جایگاهی برای این موجودات ذهنی است. این نگاه مواد و مصالح اولیه را برای پاسخ به این پرسش فراهم می‌کند که چرا از در کنار هم بودن چندین لغت به فهم عبارت یا جمله‌ای می‌رسیم.

همچنین این موضوع می‌تواند نقدی به این پاسخ پذیرفته‌شده باشد که قواعد و دستورالعمل‌هایی از جنس باید (دستور زبان)، موجب فهم ما از در کنار هم قرارگرفتن کلمات و عبارت‌های زبانی می‌شود. در واقع پذیرش وجود ذهنی موجب می‌شود قواعد نشان‌دهنده روابط میان این نوع موجودات (در اینجا لغات) را از جنس «توصیفی» و نه «بایدی» بدانیم.

۱. دلایل پذیرش وجود ذهنی و برخی شبهات مربوط به آن

نخستین فیلسوفی که «وجود ذهنی» را در آثار خود به کار برده است سهروردی است، اما فخر رازی نخستین فردی است که وجود ذهنی را به عنوان مسئله‌ای مستقل طرح کرده است (اکبری، ۱۳۷۷: ۳۷؛ حاج حسینی، ۱۳۸۱: ۸۰). فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا نیز به اصل مدعا و شبهات وجود ذهنی پرداخته‌اند، هرچند مستقیماً از این لفظ استفاده نکرده‌اند.^۱

برای اثبات وجود ذهنی دلایل گوناگونی اقامه شده است.^۲ فخر رازی در کتاب *المباحث المشرقیه* (۱۴۱۰) دو دلیل بر اثبات وجود ذهنی می‌آورد. وی یک بار بر اساس قاعده فرعیت و از طریق حکم ایجابی بر ماهیاتی که ثبوتی در عالم خارج ندارند (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۱۳۱-۱۳۲) و بار دیگر به وسیله ادراک مفاهیم کلی، به اثبات وجود ذهنی می‌پردازد (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۴۳۹-۴۴۰). برهان ادراک کلیات بر این مبنا استوار است که در جهان تنها موجودات مشخص جزئی وجود دارند، ولی ما از این موجودات معنایی کلی و واحد ادراک می‌کنیم، این معانی کلی، در جهان متحقق نیستند، بنابراین در ذهن متحقق‌اند.

صدرالمتألهین نیز دلایل مختلفی برای اثبات وجود ذهنی مطرح می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: (۱) علم به معدومات. ما به چیزهایی علم داریم که در خارج وجود ندارند مثل غول یا اجتماع نقضین و...، چون این معدومات در خارج نیستند، پس وجودشان در ذهن است (اسفار/ربعه، ج ۱، ص ۲۶۸)؛ این استدلال از محکمترین براهین اثبات وجود ذهنی است (ابراهیمی دینایی، ۱۳۸۸: ۱۵۷). (۲) علاوه بر علم به معدومات و دادن حکم ایجابی درباره اشیائی که در خارج وجود ندارند، می‌توان حکم ایجابی صادق بر چیزی که وجود دارد، ولی تمام افراد آن وجود، تحقق نیافته‌اند را شاهدهی بر اثبات وجود ذهنی دانست. برای مثال مجموع زوایای هر مثلثی، ۱۸۰ درجه است، این حکم ایجابی شامل تمام مثلث‌های موجود است، اما مثلث‌هایی را نیز که هنوز تحقق نیافته‌اند، در بر می‌گیرد. بنابراین اشیائی که قابلیت وجود یافتن دارند، ولی هنوز تحقق نیافته‌اند و با این حال می‌توان درباره آن‌ها حکم ایجابی داد باید در چایی (در ذهن) وجود داشته باشند (اسفار، ج ۱، ۲۶۹-۲۷۰). (۳) مفاهیم کلی در ذهن لحاظ می‌شوند، ولی نمی‌توانند در خارج وجود داشته باشند، زیرا در خارج فقط افراد جزئی مشخص وجود دارند (همان، ۲۷۲). (۴) مفاهیم انتزاعی مثل معقولات ثانی فلسفی یا صفاتی مثل برادری را به موضوعات و اشیاء خارجی حمل می‌کنیم. برای صحت حمل آن‌ها باید این مفاهیم موجود و محقق باشند. مفاهیم اشاره‌شده در خارج محقق نیستند، پس در ذهن محقق‌اند (همان، ص ۲۷۴-۲۷۵).

آیا درباره وجود ذهنی هنوز حرفی برای گفتن وجود دارد؟ بررسی برخی نقدهای وارد بر... ۶۷
(Is There Anything to Say About Mental Existence? Criticism about. . .)

به طور خلاصه نظریه وجود ذهنی بدین معناست که ماهیت یک شیء در دو موطن جای دارد: نخستین موطن، خارج و مورد دوم، ذهن است. از طرف دیگر از نظر فلاسفه علم در ذهن ما یا همان معلوم بالذات، کیف نفسانی است. این گونه مواجه شدن با این مسئله، شبهاتی را در پی دارد برای نمونه علامه طباطبائی در *بدایه/الحکمه* (۱۳۱-۱۳۲) می‌نویسد: نظریه وجود ذهنی مستلزم هم جوهر و هم عرض بودن یک شیء است. زیرا بنابر نظریه وجود ذهنی، ذاتیات شیء هنگام تصور آن شیء باقی و محفوظ می‌ماند. پس در صورت تصور جوهری خارجی، صورت ذهنی ما جوهر خواهد بود، زیرا ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن محفوظ است و همین صورت ذهنی عرض نیز است، چون همان گونه که عرض قائم به موضوع خویش است، این صورت ذهنی نیز قائم به نفس بوده، نفس، موضوع آن است. در نتیجه صورت ذهنی یادشده هم جوهر است و هم عرض. شبهه دیگر، ولی شبیه شبهه قبل، لزوم قرارگرفتن همه مقوله‌ها ذیل مقوله کیف است. همچنین می‌توان پرسید اگر وجود ذهنی نوعی وجود است پس امور ممتنع بالذات هم که وجود ذهنی دارند، به طریق اولی باید وجود هم داشته باشند (یثربی، ۱۳۸۹: ۷۰-۷۱).^۳

به طور خلاصه صدرالمآلهین سعی کرده است با تفکیک حمل اولی از حمل شایع صناعی به این شبهات پاسخ بدهد. در مورد کاربرد این دو حمل درباره وجود ذهنی، باید گفت که گاهی ما معنایی را بر خودش حمل به اعتبار دیگر از خودش سلب می‌کنیم. برای نمونه می‌گوییم «جزئی، جزئی است» که در اینجا جزئی را بر خودش حمل کرده‌ایم، ولی وقتی می‌گوییم «جزئی، جزئی نیست» جزئی را از جزئی سلب کرده‌ایم، ولی با این حال تناقض پیش نمی‌آید، چون در قضیه اول، حمل ذاتی اولی و در قضیه دوم، حمل شایع صناعی به کار رفته است. ب توجه به اینکه نوع حمل در این دو قضیه متفاوت است، هیچ تناقضی در پی نخواهد بود؛ بنابراین نخست اینکه هر مقوله‌ای که به ذهن می‌آید به حمل اولی ذاتی - نه به حمل شایع صناعی - همان مقوله است و دوم اینکه آنچه به عنوان مفهوم در ذهن نقش می‌بندد، در حقیقت و ذات خود، کیف نفسانی است (اسفار، ج ۱: ۲۸۹-۲۹۶).

البته برخی معتقدند که راه حل این شبهه وجود ذهنی را در اصل ابن سینا ارائه کرده است؛ ابن سینا معتقد است هنگام علم به چیز خارجی نباید تصور شود که ماهیت در ذهن دارای آثار خارجی است، بلکه «معنای ماهیت و نه ذات» شیئی که از آن ذات حکایت می‌کند در ذهن حاضر می‌شود (قوام صفری، ۱۳۸۳: ۱۹۱-۱۹۲؛ کاکایی و مقصودی، ۱۳۸۸: ۲۰؛ یثربی، ۱۳۸۹: ۷۱).

۲. سوبه معرفت‌شناختی وجود ذهنی و برخی نقدهای مرتبط با آن

از نظر فلاسفه آنچه در ذهن محقق می‌شود، یعنی وجود ذهنی، همان ماهیت شیء خارجی را داراست و از این رو می‌توان گفت علم جنبه کاشفیت از عالم خارج را دارد. پرسش اصلی در اینجا این است که چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که ماهیت وجود ذهنی همان ماهیت وجود خارجی است؟ به عبارت دیگر بنا بر چه دلیل و شواهدی می‌توانیم از کاشفیت علم از عالم خارج سخن بگوییم؟

ایرادهایی از حیث معرفت‌شناسانه بر وجود ذهنی وارد است؛ برای مثال وجود ذهنی در حوزه ماهیت و معقولات اولی است و از تبیین ادراکات معقولات ثانویه فلسفی عاجز است، پس تمامیت لازم را ندارد (حاج حسینی، ۱۳۸۱: ۹۵). از دیگر ایرادها این است که ادراک امری جنبه‌دار است و مدرک از جنبه‌های خاصی می‌تواند امری خارجی را ادراک کند. این ویژگی در شیء خارجی وجود ندارد. میز در عالم خارجی میز است، اما شخص مدرک می‌تواند از جنبه‌های مختلف به آن نگریسته، صورت‌های مختلفی را از آن برداشت کند که هر یک متفاوت از دیگری است (اکبری، ۱۳۷۷: ۴۸). بنابراین، این امر که ماهیت میز در ذهن همان ماهیت میز در عالم خارج است، نمی‌تواند توضیح دهد که چرا مدرک می‌تواند از زوایای مختلف یک میز را بررسی و ادراک کند. در واقع، در عالم خارج فقط یک میز داریم، ولی در عالم ذهن تنها یک ادراک میز وجود ندارد، بلکه ادراکات متفاوتی از میز وجود دارد.

از سوی دیگر عده‌ای معتقدند (مثل عبودیت) که وجود ذهنی به دلیل تجرد آن، از مرتبه وجودی بالاتری نسبت به وجود عینی برخوردار است - سخنی که متناسب با مبانی صدرالمتهلین است - و در نتیجه ماهیت انتزاع‌شده از آن، همان ماهیت موجود خارجی است (عبودیت، ۱۳۸۶ ج ۲: ۱۱۹-۱۲۵). این پاسخ نیز نمی‌تواند در نهایت دفاع محکمی از وجود ذهنی داشته باشد؛ زیرا:

نخست باید نشان داد ذهن دارای ساختاری است که بر اساس آن، می‌توان چنین اعتباری را به وجود ذهنی نسبت داد، اما هیچ راهی برای نشان دادن وجود چنین ساختاری مگر با پیش‌فرض گرفتن رئالیسم وجود ندارد. دوم اینکه حتی فرض وجود چنین ساختاری مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا فقط هنگامی می‌توانیم ماهیت منتزع از وجود ذهنی را با اعتبار لایشرطی، همان موجود خارجی قلمداد کنیم که ابتدا به صورت مستقیم با موجود خارجی مرتبط شویم و حد وجودی آن را به شکلی حضوری دریابیم و آنگاه بر اساس آن، ماهیت لایشرط را به گونه‌ای اعتبار کنیم که مطابق آن باشد (اکبری، ۱۳۷۷: ۴۷). به عبارت دیگر، برای مثال وجود انسان به نحو لایشرط بر حیوان، نبات و جماد صادق است. بنابراین وجود ذهنی نیز به نحو لایشرط بر موجودات مختلفی صادق است. حال اگر بخواهیم علم به چیز مشخصی داشته باشیم، باید اعتبار لایشرطی وجود ذهنی تنها بر آن چیز خاص یا معلوم بالعرض صادق باشد. حال چگونه می‌توانیم ماهیت را به صورت لایشرط اعتبار کنیم تا تطابقی میان مدرک بالعرض یا وجود ذهنی آن برقرار باشد؟ به نظر می‌رسد فقط هنگامی چنین امری میسر است که ما بی‌واسطه موجودی را که قصد شناختن آن را داریم، ادراک کنیم. اما بی‌واسطه ادراک موجودی خارجی از نظر وجود ذهنی، ممکن نیست.

مشکل مهم دیگر در نظریه صدرالمتهلین، ماهیت امری اعتباری است که از مرتبه و نحوه وجود انتزاع می‌شود. حال چگونه دو وجود متفاوت می‌توانند ماهیت‌های یکسانی داشته باشند (کوثریان، ۱۳۸۸: ۱۲۵). در واقع همان‌گونه که عبودیت در بالا می‌گوید اگر وجود ذهنی از مرتبه وجودی بالاتری برخوردار است، پس چگونه ماهیتی که از آن منتزع می‌شود، می‌تواند با ماهیت عین خارجی یکسان باشد. به طور خلاصه بحث وجود ذهنی اگرچه از نظر هستی‌شناسانه بسیار مهم است، ولی از دیدگاه معرفت‌شناسی با مشکلات مهمی مواجه است. همان‌طور که پیش‌تر نیز بیان شد به نظر می‌رسد تطابق

آیا درباره وجود ذهنی هنوز حرفی برای گفتن وجود دارد؟ بررسی برخی نقدهای وارد بر... ۶۹
(Is There Anything to Say About Mental Existence? Criticism about. . .)

عین و ذهن در وجود ذهنی و نزد فلاسفه مسلمان، یک پیش فرض است و دلیلی برای اثبات آن اقامه نمی شود^۴ (حاج حسینی، ۱۳۸۱: ۸۶؛ واله و رضایی، ۱۳۸۸: ۷۷). در مباحث قبلی سعی کردیم برخی از ایرادهای سوپه معرفت شناسانه و پیش فرض تطابق میان ذهن و عین در مبحث وجود ذهنی را مطرح کنیم. اما چالش مبنایی تر دیگری نیز وجود دارد و آن این است که آیا می توان سوپه هستی شناسانه را بدون داشتن چهارچوبی شناخت شناسانه یا معناشناسانه بررسی کرد یا آیا صیغه وجودشناسی می تواند مقدم بر صیغه معرفت شناسی و معناشناسی باشد. به عبارت دیگر اگر سوپه معرفت شناسانه و معناشناسانه وجود ذهنی با ایرادهایی روبه رو باشد، آیا سوپه هستی شناسانه وجود ذهنی، با فرض درهم تنیدگی جنبه های معرفت شناسانه و هستی شناسانه، می تواند همچنان محل اعتنا باشد. فرض درهم تنیدگی این سوپه های مختلف از کارهای برخی فیلسوفان مطرح معاصر مثل کواین، دیویدسون، پاتنم، رورتی و ...، که به رد دوگانگی واقعیت و شناخت (به طور عام معنا و طرح مفهومی) پرداخته اند، وام گرفته شده است. در ادامه به صورت اجمالی به ادعای آنان در این خصوص می پردازیم.

۳. عدم دوگانگی جهان یا واقعیت با معنا و طرح مفهومی

برخی فیلسوفان معاصر سعی کرده اند دوگانگی میان آنچه بر ما پدیدار می شود - که می توان از معنا، ادراک، فونم و ... برای نامیدن آن استفاده کرد - با آنچه واقعاً موجود است، را از میان بردارند. پاتنم (۱۳۸۸: ۱۴۰) می نویسد: اندیشمندان بی شماری حجت آورده اند که باید دوگانگی سنتی جهان «فی نفسه» و مفاهیمی را که با آن ها به این جهان می اندیشیم و درباره آن حرف می زنیم، کنار بگذاریم. دیویدسون، گودمن و کواین سه نمونه معاصر از این اندیشمندان اند. به نظر دیویدسون نمی توان میان «قالب» و «محتوا» تمایزی قائل شد. گودمن بر آن است که تمایز «جهان» از «روایتها» کاملاً بی وجه است. کواین از «نسبیت هستی شناختی» سخن می گوید. این پراگماتیست ها از ما می خواهند چشم انداز مابعدالطبیعی و معرفت شناختی «نظاره گر» را کنار بگذاریم.

دیویدسون نیز در مقاله ای در خصوص همان طرح مفهومی می نویسد: تصور زبان به عنوان واسطه، این پیش فرض را دارد که ذهن می تواند با اشیاء آن گونه که در واقع هستند درگیر شود. این دیدگاه، قابل دفاع نیست؛ اگر ذهن می تواند بدون تحریف با واقع در بیفتد، خود ذهن باید بدون مقولات و مفاهیم باشد (Davidson, 1984: 185). وی معتقد است ما در نظریه های خود اصلی جزمی با عنوان دوگانگی طرح و واقعیت داریم. از نظر او تمایزی که ناشی از تمیز میان سهم سوپزکتیو - معرفتی که از خودمان ناشی می شود و سهم ابژکتیو - که از جهان به دست می آید - باشد، قابل ترسیم نیست (Malpas, 2009: 4-3). از این منظر، نگرش ها (یعنی بخش سوپزکتیو) با رویدادها و ابژه های جهان بیرونی به هم منگنه شده اند. پاتنم نیز در مقدمه کتاب عقل، صدق و تاریخ می نویسد: ذهن کپی ساده ای از جهانی که فقط یک نظریه صادق را بپذیرد، نیست. بلکه ذهن و جهان با یکدیگر هم ذهن و هم جهان را می سازند (Putnam, 1981, ix-xii).

چالش اصلی پیش روی نظریاتی از این سنخ، چگونگی توضیح مفاهیمی چون واقعیت، جهان بیرون و صدق است. دیگر ما نمی‌توانیم نفس‌الامر را به معنای سابق و متداول آن بفهمیم. به عبارت دیگر کشاندن مقوله معنا (و به طور کلی امور ذهنی و سوژکتیو) به هستی‌شناسی پیامدهایی دارد که از جمله آن دگرگون شدن مفهوم واقعیت و نفس‌الامر است. حال در اینجا این پرسش پیش می‌آید که از این منظر واقعیت چگونه تعریف می‌شود و با صدق چه می‌کنیم. به عبارت دیگر این نظریات چه پیامدهایی برای روبه‌رو شدن با جهان واقع در پی دارند.

دیویدسون معتقد است برای فهم سخنان شخص دیگر، باید بتوانیم به همان چیزهایی ببندیشیم که آن شخص می‌اندیشد. باید با جهان او مشترک شویم، هرچند نیازی نیست در تمام جزئیات موافق او باشیم. اما برای هرگونه اختلاف نظری باید گزاره‌ها، موضوع و مفهوم یکسانی از صدق را بپذیریم. ارتباط با دیگری مستلزم داشتن مفهوم جهانی مشترک یا بین‌الذهانی است و این مفهوم جهان بین‌الذهانی همان مفهوم جهان عینی است (Davidson, 1982: 327). اینکه از نظر دیویدسون چرا باید جهان بین‌الذهانی همان مفهوم جهان عینی باشد، از اینجا روشن می‌شود که از نظر وی توانایی برقراری ارتباط با دیگران مستلزم اشتراک در جهانی بین‌الذهانی از هر دو طرف ارتباط است. با پذیرش چنین چیزی مطابق با آنچه در دو بند قبل گفتیم، این جهان بین‌الذهانی بنابر اعتقاد به عدم دوگانگی طرح مفهومی و واقعیت، نمی‌تواند مغایر با جهان عینی باشد. در نتیجه یک جهان بین‌الذهانی که از نظر او وابسته به زبان است، مبنایی برای تمام باوها و اندیشه‌های ما است.

کواپن نیز در آخر مقاله مشهور «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی»، مسئله هستی‌شناسی را با طرح مفهومی پیوند می‌زند. وی با توجه به عدم تمایز گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی و همچنین آموزه‌هایش در باب کل‌گرایی، نتیجه می‌گیرد که اشیاء مادی، که علم از آن‌ها سخن می‌گوید، می‌توانند تنها به عنوان میانجی‌های سودمند مورد ملاحظه قرار بگیرند (کواپن، ۱۳۷۴ الف: ۲۷۱-۲۷۴). آن‌ها موجودات مفروضی‌اند که به لحاظ شناخت‌شناسی با خدایان هومر قابل قیاس‌اند. وی در مقاله دیگرش حتی مرجع یک نام یا یک شیء را به دستگاه مختصات یا نظری‌ای که داریم، ربط می‌دهد (کواپن، ۱۳۸۵: ۱۴۱). در واقع سخن گفتن فقط در تناسب با نظریه‌ای که زمینه‌ای هستی‌شناسانه را نیز همراه خود دارد، امکان‌پذیر است.^۵

حقیقت و معرفت در این نوع دیدگاه - همان‌گونه که رورتی (۱۳۹۰: ۲۵۵) می‌گوید - این‌گونه می‌شود که «... فقط با معیارهای پژوهشگران دوره خویش می‌توانیم درباره حقیقت و معرفت داوری کنیم، اما این به معنای آن نیست که والایی و اهمیت معرفت بشری کمتر یا «گسستگی آن از جهان»، بیشتر از آنی است که می‌پنداشتیم. این موضوع صرفاً به معنای آن است که هیچ چیز «توجیه» به شمار نمی‌آید مگر با رجوع به آنچه پیش از این پذیرفته‌ایم و هیچ راهی وجود ندارد که از طریق آن بتوانیم از قلمرو باورها و زبان خود بیرون رویم و معیاری جز انسجام پیدا کنیم».

۳-۱- وجود ذهنی و کارایی آن: بررسی یک پاسخ

نتیجه دیدگاه اشاره شده، سبب می شود تمایز قاطع میان عین و ذهن و همچنین اصل پیش فرض تطابق، به چالش کشیده شود. چنین دیدگاهی به طور مبنایی و بنیادین با نظرات فیلسوفان مسلمان در تعارض است. از پیامدهای این موضوع، امکان طرح وجود ذهنی با فرض تطابق میان ذهن و عین در سوبیه معرفت شناختی است و طرد فرض تطابق میان ذهن و عین، مبحث وجود ذهنی را از کارایی مطلوبش دور می کند.

به عبارت دیگر، هنگامی که از شناختمان به شیئی سخن می گوئیم، منظورمان این است که آن شیء در ذهن ما دارای وجود است. حال اگر این وجود ذهنی تطابقی با عالم خارج نداشته باشد (یا نتوان این تطابق را اثبات کرد)، آنگاه اعتقاد ما درباره اینکه هر کسی تصویری از موضوع (تصور به معنای عام آن) دارد، با اینکه هر کسی را دارنده وجودی ذهنی از موضوعی بدانیم، تفاوتی ندارد. این تصور یا وجود ذهنی می تواند از شخصی به شخص دیگر متفاوت باشد و بنابراین مورد پیش پا افتاده ای مطرح کرده ایم که مشخص نیست پاسخ به چه پرسشی است یا چه مسئله ای را حل خواهد کرد.

کواپن (۱۳۷۴ ب: ۲۳۸-۲۳۹) معتقد است اینکه فرض کنیم چیزی به صرف اینکه در ذهن ما وجود دارد - چه واقعاً آن وجود ذهنی اسم مفرد حقیقی چیزی باشد و چه نباشد - باید شامل احکام وجود نیز شود، خلط میان معنی داشتن و نامیدن است. وی می نویسد: التباس معنی داشتن با نامیدن نه تنها باعث می شود یک شخص گمان کند نمی تواند وجود پگاسوس [اسم اسب بالداری در اساطیر یونان] را به طرز معناداری منکر شود، بلکه خلط میان معنی داشتن با نامیدن بی شک به پدید آمدن این تصور باطل کمک می کند که پگاسوس نوعی تصور و موجود ذهنی نیز است. نکته اصلی این تخلیط از این قرار است که شیء نام گرفته ادعایی، پگاسوس را با معنای واژه پگاسوس خلط کرده است و نتیجه گرفته است که پگاسوس باید باشد تا واژه معنی داشته باشد.

منظور کواپن از تفاوت نامیدن و معنی داشتن اشاره به مقاله معروف فرگه (۱۳۶۷) است. در آنجا فرگه می گوید اگرچه ستاره صبح و ستاره شب هر دو نامی برای چیز واحدی هستند، ولی این دلیل نمی شود که آن ها معانی واحدی نیز داشته باشند. ضیاء موحد در معرفی مقاله «در باب آنچه هست» کواپن می نویسد: «تمایز نهادن میان معنی داشتن و نامیدن و طرد انتولوژی معنی نشان می دهد که چگونه می توان در طرح مفهومی خاصی نیازی به وجود چنین موجوداتی نداشت» (موحد ۱۳۷۴: ۲۳۱). در واقع همان گونه که موحد اشاره کرده است، به وجود چنین موجوداتی که بسیار به وجود ذهنی در فلسفه اسلامی شبیه اند، احتیاجی نیست.

او (۱۳۸۷) در مقاله «اجتماع دو منظر اصالت ماهیت و اصالت وجود در نظریه اصالت پدیداری معنا»، راه حل ممکن را برای نقد وارد بر وجود ذهنی از زوایه عدم تمایز شناخت و واقعیت بررسی کرده است. او در آنجا سعی کرده است با تبیین نظریه اصالت پدیداری معنا ایرادهای مترتب بر وجود ذهنی را رفع کند. راه حل وی شباهت های اندکی با برخی آموزه های فیلسوفان ذکر شده در بالا دارد و به همین سبب

نقدها و پاسخ‌های وی را مفصل‌تر مورد بررسی قرار می‌دهیم. در انتهای این بررسی داوری خواهیم کرد که نظریه وی نمی‌تواند نقد وارد بر مبحث وجود ذهنی از زوایه درهم‌تنیدگی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسی را رفع کند.

جوارشکیان معتقد است نه مشایبان و نه صدرالمتألهین نتوانسته‌اند شبهات مربوط به وجود ذهنی را حل کنند. از دیدگاه وی با توجه به راه حل صدرالمتألهین که مبتنی بر اختلاف حمل است، لازم می‌آید برای موجود ذهنی، دو نوع ماهیت قائل شویم. شبهات وجود ذهنی، در ادراکاتی است که ناظر به جهان خارج‌اند؛ یعنی آنجا که از جوهر یا عرض خارجی خبر می‌دهند و در نتیجه نمی‌توان میان مفهوم جوهر - وقتی آن را مرآت خارج قرار داده‌ایم - و آنچه جوهر خارجی می‌یابیم و درک می‌کنیم، تمایز قائل شد. بنابراین در همان حمل اولی - «جوهر، جوهر است به حمل اولی» - با شبهات وجود ذهنی روبه‌رو می‌شویم و نمی‌توان میان معنای دال بر خارج با آنچه از طریق این معنا از خارج می‌فهمیم، تمایز قائل شد؛ زیرا فرض تمایز، ملازم با تن دادن به سلسله‌ای بی‌پایان از معانی ذهنی است که قطعاً مردود است (جوارشکیان، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۱۲).

از نظر جوارشکیان معنای ذهنی و ادراکی از یک شیء، چیزی جدای از آن شیء نیست. در واقع چنین نیست که معنای ذهنی شیء چیزی فراتر از خودش را به ما نشان دهد. در واقع ما دو معلوم نداریم که یکی بالذات و دیگری بالعرض باشد و بالعرض از طریق معلوم بالذات برای ما حاصل شده باشد. بلکه اساساً معلوم بالعرضی برای نفس ما وجود ندارد و تنها یک معنا وجود دارد که همان معلوم بالذات است (جوارشکیان، ۱۳۸۷: ۱۱۵).

حال با توجه به موارد گفته‌شده، آیا اصلاً می‌توان به وجودی به نام وجود ذهنی قائل شد؟ همچنین چرا ما باید صور ادراکی خود را کاشف از خارج بدانیم؟ جوارشکیان بر این باور است که ما خود معنا را در خارج می‌بینیم و می‌یابیم، نه اینکه به کمک معنا به خارج پی ببریم. به عبارت دیگر پی بردن به خارج همان درک معنا و خود معناست و نه چیزی بیشتر از آن. وی می‌گوید معانی، مفاهیم و ماهیات، رابط ما با خارج هستند؛ آن‌ها از یک سو نفسانی‌اند، ولی از سوی دیگر خارجی‌اند؛ چون خارج را بر ما هویدا می‌کنند و «همان خارجی هستند که ما آن را به عنوان خارج از وجود خود درک می‌کنیم» (جوارشکیان، ۱۳۸۷: ۱۱۸) و این ویژگی از آن روست که اساساً علم ناشی از مواجهه وجود نفس با جهان خارج است. از نظر او علم امری دوجنبه‌ای است که از یک طرف در واقعیت عینی شیء و از طرف دیگر در ظهور ذهنی ادراکی آن ریشه دارد، در نتیجه وعاء شهود ظرفی خارجی - نفسانی است، یعنی همان وعائی که در آن اتصال و اتحاد نفس با خارج حاصل آمده است (جوارشکیان، ۱۳۸۷: ۱۲۲).

به نظر نمی‌رسد که راه حل اشاره‌شده بتواند پاسخگوی چگونگی درست یا غلط بودن شناخت ما از چیزی باشد. اگر علم ما به شیئی با مقوله معنا یکی باشد یا به عبارت دیگر مقوله معنا و هستی یکی باشند، آنگاه جایگاه واقعیت کجاست و چگونه باید آن را تبیین کرد. جوارشکیان معتقد است هر چند میان خارج و ادراکات ذهنی از حیث وجه شهودی، این‌همانی برقرار است، ولی در واقعیت، این‌همانی وجود ندارد (جوارشکیان، ۱۳۸۷: ۱۲۵). ولی دلیلی برای پذیرش این‌همانی در وجه شهودی یا این‌نه‌آنی

آیا درباره وجود ذهنی هنوز حرفی برای گفتن وجود دارد؟ بررسی برخی نقدهای وارد بر... ۷۳ (Is There Anything to Say About Mental Existence? Criticism about...)

در واقعیت ارائه نشده است. افزون بر این اگر ما از راهی غیر از خود معنا و ادراک ذهنی به عالم خارج دسترسی داشته باشیم، دیگر یکی بودن مقوله معنا و هستی، محلی از اعراب ندارد و چنانچه دسترسی نداشته باشیم (که به نظر این گونه است)، آنگاه چگونه (برای فرارنگرفتن در ایدئالیسم قوی یا یافتن معیاری برای سنجش درستی یک گزاره) از یکی نبودن ادراک ذهنی با واقعیت خارجی سخن می‌گوییم.

جوارشکیان تنوع فهمیدن را به تنوع ظهور ادراک ذهنی مرتبط می‌داند که ناشی از عوامل مختلفی همچون تنوع مجاری ادراک، تنوع توجه التفات و فاعل شناسا و ... یا ناشی از شدت ظهور یا مرتبه ظهور شیئی خارجی نزد ما است (جوارشکیان، ۱۳۸۷: ۱۲۳). به نظر می‌رسد وی معنا را از صرف یک چیز زبانی بودن خارج می‌کند و دایره‌اش را به وجود و ماهیت - که هر چیزی اعم از زبان و غیر زبان می‌تواند باشد - گسترش می‌دهد. در واقع کشاندن مقوله معنا به هستی‌شناسی و همچنین ماهیت و معنا را یکی دانستن، هرچند جذابیت‌هایی را به همراه دارد و شاید در پاسخ به برخی شبهات راهگشا باشد، ولی دارای پیامدهایی نیز است. از جمله این پیامدها که سعی شد به صورت اجمالی در آرای برخی فیلسوفان غربی نیز نشان داده شود، تغییر مفاهیمی همچون نفس‌الامر، صدق و شناخت است. در نگاه جدید صدق و واقعیت وابسته به عمل انسانی یا بین‌الذنهانی می‌شود؛ دیدگاهی که به طور مبنایی و بنیادین با نظرات فیلسوفان مسلمان در تعارض است. از نظر فیلسوفان اسلامی چنین نگاهی به واقعیت و صدق، افتادن در وادی شکاکیت و بستن دریچه حصول معرفت است. بر همین اساس یکی دانستن ماهیت و معنا بیش از آنکه راهگشا باشد، بن‌بست‌هایی را ایجاد می‌کند.

۴. تشخیص وجود ذهنی و قواعد زبانی

در ادامه این مقاله سعی می‌کنیم نقش جدیدی برای وجود ذهنی تعریف کنیم. دلایلی برای اثبات وجود ذهنی گفته شد، بدون فرض تطابق وجود ذهنی با وجود عینی می‌تواند همچنان پابرجا باشند. یعنی وجود ذهنی می‌تواند وجود داشته باشد، هرچند مسئله تطابق دیگر مهم نباشد. در اینجا فرض می‌کنیم آنچه در بخش قبلی مقاله طرح شد و به طور خلاصه عدم فراروی از حوزه شناخت و معنا را در نظر داشت، رویکردی قابل دفاع است، هرچند در اینجا استدلالی برای اثبات آن ارائه نخواهد شد و فرض است. چنین رویکردی مسلماً با نفس‌الامر مدنظر در فلسفه اسلامی، مغایر است. در نظر فیلسوفان مسلمان، لااقل در نظر اول، نتیجه بدیهی قائل شدن به درهم‌تنیدگی معنا و هستی‌شناسی و لزوم طرح مبحث وجودشناسی پس از معناشناسی و معرفت‌شناسی، افتادن به دام سفسطه است و نمی‌توان دیگر حرف از شناخت و صدق و کذب زد. بنابراین یادآوری این نکته لازم است که آنچه از کاربری جدید وجود ذهنی مدنظر خواهیم داشت، در نظر اول نمی‌تواند با آموزه‌های فیلسوفان مسلمان همخوانی زیادی داشته باشد.

نکته دیگر اینکه برای مطرح کردن آنچه از وجود ذهنی در نظر داریم، بحث را به مثال‌های زبانی محدود خواهیم کرد. برای نمونه وقتی جمله «برف سفید است» را می‌شنویم فهم یا یک وجود ذهنی در ذهن ما به وجود می‌آید، همان‌گونه که وقتی واژه «برف» را می‌شنویم. به عبارت دیگر به جای اینکه بگوییم هنگام دیدن برف، وجود ذهنی برف در ذهنمان نقش می‌بندد، می‌گوییم نه تنها هنگام دیدن برف این چنین است، بلکه هنگام شنیدن واژه برف هم همین‌گونه است؛ یعنی یک وجود ذهنی از لغت برف داریم. به همین صورت وقتی در حال دیدن مجموعه‌ای از میز و صندلی‌ها هستیم از کل آن یک فهم و شناختی داریم، هنگام شنیدن یک عبارت یا یک جمله هم همین‌گونه است و در انتها از شنیدن کل جمله یا عبارت یک تک‌شناخت (فهم) نهایی یا یک وجود ذهنی از آن داریم.

از سوی دیگر در فلسفه اسلامی وجود داشتن مساوی با تشخیص داشتن است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۲۴۳-۲۴۴). احکامی که برای وجود به صورت عام به کار می‌رود برای وجود ذهنی هم به کار می‌رود. این تشخیص داشتن وجود ذهنی اصلی‌ترین نکته‌ای است که قصد داریم به تفصیل درباره آن سخن بگوییم. دینانی می‌نویسد وجود ذهنی در عین اینکه یک موجود ذهنی است، اگر فی‌نفسه و بدون مقایسه با جهان خارج در نظر گرفته شود، می‌تواند موجودی خارجی نیز به حساب آید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۴۹۴).

وقتی می‌گوییم این صندلی تشخیص دارد، یعنی این صندلی که وجود دارد، وجود و شخصیت منحصره‌فردی دارد و نمی‌تواند چیز دیگری باشد. بنابراین هر چیزی که وجود دارد، تشخیص هم دارد و پس دارای شخصیت منحصره‌فردی (مجموعه ویژگی‌هایی) است که آن چیز را همان چیز کرده است. اینکه تشخیص یک شیء به چیست و آیا ما می‌توانیم به آنچه به شیئی تشخیص می‌بخشد، دست یابیم یا نه، برای این مقاله مهم نیست. آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که اگر یک چیز وجود داشته باشد، تشخیص و شخصیت خاص خود را هم دارد؛ یعنی آن شیء وجود خاص خود را دارد. یک وجود ذهنی نیز همین‌گونه است؛ همین که وجود دارد، پس تشخیص دارد و این بدان معنی است که وجودی منحصره‌فرد و انضمامی است. این امر موجب می‌شود که امتناع صدقش بر غیر لازم آید.^۶

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ما چگونه از معنای کلمات و اصوات در کنار هم چیده‌شده به فهم عبارت یا جمله‌ای می‌رسیم. برای نمونه واژه «غروب» را می‌شنویم. این واژه برای ما معنا و همچنین وجودی ذهنی دارد، بنابراین تشخیص و شخصیت خاص خود را هم دارد. واژه «خورشید» نیز همین‌گونه است. حال واژه «غروب خورشید» که خود یک شناخت و فهم است و در نتیجه وجودی ذهنی و شخصیت خاص خود را دارد چگونه ساخته می‌شود؟ این پرسش را این‌گونه هم می‌توانیم بپرسیم که چه کسی یا چه چیزی فهم این عبارت را به وجود آورده است. در واقع می‌خواهیم این پرسش کلی را مطرح کنیم که نسبت میان وجود ذهنی با ذهن یا من چیست؟ من یا ذهن با قبول وجود ذهنی چه نقشی در فهمیدن عبارات و جملات بازی می‌کند؟

برای مثال عبارت «صندلی زیبا» را در نظر بگیرید؛ فهم لغت نخست را «الف» و فهم لغت دوم - یعنی «زیبا» - را «ب» می‌نامیم. حال پرسش این می‌شود که چگونه به فهم سوم «الف و ب» یعنی «صندلی

آیا درباره وجود ذهنی هنوز حرفی برای گفتن وجود دارد؟ بررسی برخی نقدهای وارد بر... ۷۵
(Is There Anything to Say About Mental Existence? Criticism about. . .)

زیبا» می‌رسیم؟ به جای «الف» و «ب» می‌توان هر فهم ممکن گذاشت و حتی هر «الف و ب» در مرحله بعد می‌تواند یک «الف» یا «ب» جدید باشد.

برای پاسخ به این پرسش که چرا در کنار هم بودن چندین لغت به فهم کل عبارت یا جمله کمک می‌کند، دو راه حل وجود دارد: نخست اینکه این زبانگر یا ذهن اوست که به این فهم نهایی می‌رسد و دوم اینکه خود لغات هستند که هر کدام شخصیت و تشخیص خاص خود را دارند که متناسب با آن شخصیت موجب ساخته شدن کل عبارت یا جمله می‌شوند.

پذیرش راه حل نخست بدین معنی است که ما پذیرفته‌ایم که ذهن، زبانگر یا فهمنده است که می‌تواند بی‌شمار عبارت دوتایی و بالاتر از آن را بفهمد. حال باید ببینیم که این دیدگاه چه پاسخی برای پرسش چگونگی توانایی ذهن برای انجام این کار دارد. پاسخ غالب معمولاً این چنین است که ذهن با استفاده از قواعد محدود و نشانه‌های زبانی به تولید و درک بی‌شمار عبارت و جمله زبانی می‌پردازد. بنابراین زبانگر با داشتن دانشی از قواعد زبانی و دانش معنایی می‌تواند به درک یا تولید زبان بپردازد. در این پاسخ زبانگر نقش اصلی را ایفا می‌کند. برای نمونه استنلی (۲۰۰۵) معتقد است که فهمیدن یک عبارت زبانی، نتیجه استنتاج زبانگر از دانش نحوی، معنایی و پیش‌زمینه آن از جهان است. همانطور که مشخص است استنتاج کردن عملی است که زبانگر برای فهم زبان انجام می‌دهد.

این قواعد زبانی می‌توانند یا زیستی باشند یا از اجتماع فراگرفته شوند. برای مثال چامسکی معتقد است (۱۳۹۰: ۳۷-۳۸) کودک با اطلاعات فطری زبانی منتقل شده از طریق ژن‌ها، به دنیا می‌آید. این اطلاعات و دستورالعمل‌های ژنتیکی، اگر در محیط مناسب قرار بگیرند فعال می‌شوند و کودک دارای زبان خاصی می‌شود. دقیقاً همان‌طور که ما بر اساس دستورالعمل‌های ژنتیکی انسان‌هایی با دست و پا خلق می‌شویم و نه افرادی با بال. در مقابل این دیدگاه زیستی درباره قواعد، دیدگاه اجتماعی وجود دارد. مدینا (۱۳۸۹: ۲۳۱-۲) می‌نویسد برخی فلاسفه معتقدند زبان عملی اجتماعی است و بنابراین قواعد حاکم بر آن نیز از اجتماع گرفته شده است. در واقع در این دیدگاه زبان پدیده‌ای جمعی است که هدف نهایی آن، توانایی برقراری ارتباط است. قواعد زبانی نیز قواعدی هستند که سبب می‌شوند ارتباطات انسانی از طریق زبان شکل بگیرد. همچنین یادگیری قواعد زبانی از طریق حضور فرد در اجتماعی زبانی حاصل می‌شود.

چنین راه حلی با چالش‌هایی از جمله چگونگی فهمیدن ضرب‌المثل‌ها یا استعاره‌های کاملاً جدیدی که ما هیچ آشنایی با آن‌ها نداریم، روبه‌روست. چنین عبارات زبانی‌ای از قوانین استاندارد زبان پیروی نمی‌کنند، ولی در عین حال در همان وهله نخست آن‌ها را می‌فهمیم. این فهم سریع زبانی نیازمند تبیین است، ولی هنوز قواعد جامعی که بتوانند عهده‌دار تبیین چنین مطلبی باشند، کشف نشده‌اند. در واقع، قواعد زبانی تبیین‌کننده جملات درست‌ساخت هستند. ما بیشتر اوقات در مکالمات روزمره خود از جمله غیرخوش‌ساخت، استفاده می‌کنیم، ولی مخاطب به محض مواجهه با آن‌ها، این جملات را می‌فهمد. بنابراین قواعد زبانی تبیین‌کننده فهم ما از جملات و عبارات زبانی نیستند. همچنین ما به صورت شهودی درک می‌کنیم که به محض مواجهه با گفته یا نوشته‌ای، آن متن یا نوشته را می‌فهمیم و این در صورتی

است که هیچ فعالیت استنتاجی یا شناختی آگاهانه‌ای را برای فهم عبارتی زبانی نمی‌بینیم، در صورتی که اگر زبانگر نقش اصلی در فهم زبانی ما از عبارات زبانی داشته باشد، باید بتواند فعالیت‌های ذهنی خود را هنگام فهم متن ببیند.

راه حل دوم برای این پرسش که چگونه از در کنار هم بودن چندین لغت به فهم کل عبارت یا جمله می‌رسیم، این است که لغات، متناسب با شخصیت و تشخیص خاص خود موجب ساخته شدن عبارات و جملات زبانی می‌شوند.^۷ اگر کلمات و عبارات زبانی یک وجود ذهنی متشخص باشند، شامل احکام وجودشناسی همانند موجودات دیگر می‌شوند. اینکه بگوییم برای ساختن عبارات زبانی، ذهن مطابق با دستورالعمل‌ها و بایدهای زبانی - که می‌توانند در عمیق‌ترین لایه‌های خود اجتماعی یا زیستی باشند - عمل می‌کند با این اعتقاد که کلمات و عبارات زبانی را موجوداتی متشخص با شخصیت خاص خود بدانیم، در تعارض است.

به عبارت دیگر همان‌گونه که نمی‌توانیم دستورالعمل و قواعدی از جنس باید برای موجودات موجود در جهان پیرامون - مثل حرکت سیارات، جوشیدن آب، زنگ زدن آهن و... - وضع کنیم و از این طریق نوع کنش و واکنش آن‌ها را تولید کنیم، برای عبارات زبانی و موجودات ذهنی - که از جنس زبان‌اند - نیز قادر به وضع بتوانیم دستورالعمل‌های بایدهای (دستور زبان) نخواهیم بود. پذیرش وجود ذهنی و متشخص دانستن آن‌ها مثل هر موجود دیگر سبب می‌شود بدانیم هرچند روابط میان این موجودات نیز از طریق قواعد یا قوانینی تبیین می‌شود، ولی جنس این قواعد توصیفی است و نه دستوری یا بایدهای. در واقع همان‌گونه که قوانین فیزیک از جنس توصیف هستند، دستورالعمل و قواعد دستور زبان هم باید با این دید، نگریده شده شود.

ممکن است گفته شود قواعد دستور زبان نیز توصیفی‌اند و اینکه نظریات معاصر آن‌ها را اجتماعی یا زیستی می‌داند، نشان از نگاه توصیفی به این قواعد دارد. حداقل دو پاسخ اولیه می‌توان به این ادعا داد:

پاسخ نخست: اگر نگاه به قواعد دستور زبان واقعاً توصیفی است، پس چرا بعضی ضرب‌المثل‌ها و استعاره‌ها را چیزهایی غلط و به لحاظ دستور زبان اشتباه می‌دانیم. به طور خلاصه همان‌گونه که اشتباه در قواعد و قوانین تبیین‌کننده موجودات دیگر (جهان فیزیکی) وجود ندارد، چرا باید در زبان وجود داشته باشد. در واقع در جهان فیزیک اگر استثنایی پیدا شود، در قوانین خود بازنگری می‌کنیم، در حالی که در زبان استثنائات زیادی وجود دارد، ولی نظریه‌پرداز زبانی به جای بازنگری در قواعد زبانی، آن‌ها را اشتباهات زبانی می‌نامد.

بنابراین به بیان دیگر، اگر قواعد زبانی، از جنس قواعد توصیفی - همانند قواعد علمی که ادعای توصیفی بخش از جهان طبیعی را دارند - هستند، آنگاه به دلیل عدم توانایی جهان طبیعی در خصوص عمل کردن برخلاف قواعد، تخطی از این قواعد و قوانین یا ممکن نیست یا اگر تخطی‌ای هم رخ داد، متوجه می‌شویم قواعد فیزیکی ما اشتباه است. اما ما می‌توانیم مُدرک و تولیدکننده عبارات زبانی باشیم که از قواعد زبانی انحراف دارند. بر طبق قواعد زبانی این عبارات تولید شده اشتباهات زبانی تلقی

آیا درباره وجود ذهنی هنوز حرفی برای گفتن وجود دارد؟ بررسی برخی نقدهای وارد بر... ۷۷
(Is There Anything to Say About Mental Existence? Criticism about. . .)

می‌شوند، در صورتی که رفتار ما با قواعد علمی توصیفی، این‌گونه نیست؛ یعنی اگر اشیاء طبق قواعد ما عمل نکنند، آن‌ها اشتباه خطاب نمی‌کنیم، بلکه به بازنگری قواعدمان می‌پردازیم، در صورتی که اگر نگاه به قواعد زبانی از جنس توصیفی باشد، باید به جای اشتباه خطاب کردن تولیدات زبانی‌ای که طبق قواعد نیستند، در قواعد زبانی خود بازنگری کنیم.

پاسخ دوم: تمرکز بر توجیه توصیفی بودن قواعد آن‌هم با منشأ زیستی یا اجتماعی آن، گمراه‌کننده است. در واقع می‌توانیم بگوییم که شخصیت عبارت یا جمله‌ای، از اجتماع، فرهنگ یا حتی نحوه بدن‌مندی، ژنتیک و... ما اخذ شده است، سپس طبق این نگاه، به توصیف روابط این موجود - که در ذهن جای دارد - بپردازیم. ولی اینکه خود قواعد موضوعیت داشته باشند و تمرکز بر سوپه اجتماعی یا زیستی آن‌ها باشد، نشان می‌دهد که هنوز این قواعد هستند که تعیین می‌کنند چگونه عبارات زبانی را می‌فهمیم و چگونه ذهن این موجودات ذهنی (عبارت‌های متشکل از کلمات) را می‌سازد. به عبارت دیگر بر اساس این نوع نگاه، هنوز قواعد جزء سازنده عبارات زبانی و در نتیجه کلید فهم آن‌ها هستند. در حالی که اگر بر تشخیص وجود ذهنی و موجود بودن آن شبیه هر موجود دیگری تأکید کنیم، قواعد یا قوانین پس از وجود و نحوه ترکیب اشیاء مختلف، محل بحثند، نه به عنوان سازنده ترکیب اشیاء مختلف.

به عبارت دیگر، در جهان طبیعی، فعل و انفعالات اشیاء طبیعی که مطابق با تشخیص و شخصیتشان نیز عمل می‌کنند، به کمک قواعد و قوانینی قابل شرح است. در واقع قواعدی مثل قواعد فیزیک و شیمی روشن‌گر و توضیح‌دهنده نحوه ترکیب و عمل اشیاء با یکدیگر هستند. حال اگر لغات و عبارات زبانی را نیز موجودات متشخص و دارای شخصیت خاص خود بدانیم، آنگاه قواعد زبانی می‌توانند درباره ترکیب آن‌ها و ساختن جملات و عبارات توضیح دهند. به‌طور مثال قواعد دستور زبان تا حدی می‌توانند نحوه ساختن عبارات و لغات مختلف را بیان کنند. اما مسئله اینجاست که توصیفی دانستن قواعد فیزیکی سبب نمی‌شود آن‌ها را سازنده فعل و انفعالات اشیاء با یکدیگر بدانیم، اما در نگاه افراد متمرکز بر قواعد زبانی، این نکته وجود دارد که قواعد زبانی به‌وجودآورنده یا سازنده عبارات زبانی هستند و نه توضیح‌دهنده چگونگی ساخت عبارات زبانی. بنابراین می‌توان گفت برخلاف ادعای توصیفی بودن زبان، غلبه با جنبه دستورالعملی و بایدی قواعد زبان است.

حال اگر نگوئیم قواعد موجب فهم عبارات زبانی می‌شود، می‌توانیم راه حل دیگر را طرح کنیم که عبارات ساخته‌شده جدید، محصول عملکرد لغات تشکیل‌دهنده خود هستند. یعنی همان‌گونه که شربت را محصول ترکیب آب و شکر می‌دانیم و نه حاصل دست شربت‌ساز (یا قواعد و قوانین که موجب حل شدن شکر در آب می‌شود)، عبارت زبانی را محصول خود زبان بدانیم نه زبانگر. در اینجا زبانگر یا ذهن فقط به عنوان جا و مکانی که این اتفاق در آن می‌افتد در نظر گرفته می‌شود.

به عبارت دیگر، اینکه موجودات ذهنی را موجودات تشخص‌دار مانند موجودی خارجی تلقی کنیم، پیامدهایی دارد. از جمله این پیامدها برای نمونه ساخته شدن لغت سوم «غروب خورشید» بر اساس دو لغت «غروب» و «خورشید» است. این لغت سوم نه بر اساس دستور زبان که بر اساس خود شخصیت این دو لغت ساخته شده است. مثل «آب و شکر» که متناسب با ویژگی‌هایشان چیزی به نام شربت را

می‌سازند. همچنین همان‌طور که آب و روغن، چیز جدیدی را به وجود نمی‌آورند، دو لغت «غروب» و «صندلی»، پدیدآورنده لغت جدیدی به نام «غروب صندلی» نیستند. در واقع ساخته شدن عبارات و جملات جدید، مثل ساخته شدن اشیاء و چیزهای جدید است و همان‌طور که در واقعیت برای ساخته شدن اشیاء، دستور زبان یا مجموعه قواعد بایستی دخالت ندارد، در ساخته شدن موجودات ذهنی نیز همین‌گونه است.

شهود ما نشان می‌دهد که هنگام شنیدن سخنی یا دیدن متنی مستقیماً از آن آگاهییم و عبارت زبانی را که می‌بینیم یا می‌شنویم محتوای آن را می‌بینیم و می‌شنویم. در مباحث فهم زبانی این دیدگاه را دیدگاه ادراکی می‌نامند. این رویکرد معتقد است، فهمیدن قطعه‌ای از زبان همانند دیدن یک شیء است و همان‌گونه که ما به صورت خام یک شیء را نمی‌بینیم، یک متن را نیز به صورت خام و بدون محتوا نمی‌شنویم (Pettit, 2002). دیدگاه ادراکی در مقابل دیدگاه شناختی مطرح می‌شود که بر استنتاج ما از نحو و معنای زبانمان برای فهم عبارات زبانی استفاده می‌کند. دیوید هانتز (1998) معتقد است که فهمیدن همانند تجربه ادراکی، یک حالت هوشیارانه آگاهی است؛ بدین معنا همانند دیدن که در آن به صورت مستقیم و هوشیارانه از رنگی که می‌بینیم آگاهییم، فهم متنی که می‌خوانیم یا می‌بینیم نیز همین ویژگی‌ها را داشته، آگاهی از آن به صورت مستقیم در ما رخ می‌دهد. وی همچنین معتقد است در فهمیدن یک عبارت زبانی، نوعی اجبار به فهم وجود دارد و ما متنی را که می‌بینیم یا می‌شنویم، نمی‌توانیم نبینیم یا نشنویم.

نقش معرفی شده وجود ذهنی در این مقاله می‌تواند فراهم‌کننده پایه‌ای نظری برای این شهود عرفی و دیدگاه ادراکی باشد که معتقد است عبارات زبانی را محتوای آن می‌شنویم. عبارات زبانی را یک وجود ذهنی مشخص دانستن، در توضیح این نکته که یک متن مشخص را به روش معینی می‌شنویم و می‌بینیم و نمی‌توانیم متنی را که می‌شنویم نفهمیم، به ما کمک می‌کند، زیرا یک موجود ذهنی متناسب با شخصیتش عمل می‌کند و ما در خصوص این عمل موجودات ذهنی اراده‌ای نداریم. این عمل خودبه‌خودی آن‌ها - مثل عمل حل شدن شکر در آب - موجب می‌شود نوعی اجبار در فهمیدن مواردی داشته باشیم که می‌شنویم.

در واقع، اگر فهم عبارات زبانی، به سبب تشخیص و شخصیت خود موجودات ذهنی (زبانی) باشد، آنگاه فهمیدن یک عبارت را باید شبیه دیدن یک شیء دانست، زیرا تفکیک میان اشیاء و موجودات زبانی از این حیث که آن‌ها نیز تشخیص و شخصیت خاص خود را دارند، برداشته شده است. در واقع توانایی فهمیدن یک عبارت زبانی را مثل توانایی دیدن یک شیء دانستن، کار چندان بیهوده‌ای نیست. همان‌گونه که ما برای دیدن یک شیء یا اشیاء نیاز به دستورالعمل و قواعد نداریم، برای فهمیدن عبارات زبانی هم همین‌گونه است. به طور خلاصه نکته این مقاله این است که بحث وجود ذهنی و اینکه مفاهیم می‌توانند همانند موجودات خارجی تشخیص و شخصیت خاص خود را داشته باشند و ذهن فقط مکان یا جایگاه این موجودات ذهنی است، نگاه جدیدی برای پاسخ به پرسش «چگونه به فهم یک عبارت زبانی می‌رسیم» به‌دست می‌دهد.

۵. نتیجه

از نظر فلاسفه مسلمان آنچه در ذهن محقق می‌شود - یعنی وجود ذهنی - همان ماهیت شیء خارجی است و از این رو می‌توان گفت علم جنبه کاشفیت از عالم خارج دارد. ولی همان طور که سعی شد در مقاله نشان داده شود، برهان محکمی برای اینکه چرا وجود ذهنی باید مطابق با واقعیت بیرونی باشد، وجود ندارد و به نظر می‌رسد بحث تطابق و واقع‌نمایی علم نزد فیلسوفان مسلمان، تنها یک پیش‌فرض باشد.

اگر چنین پیش‌فرضی زیر سؤال برود، کارایی وجود ذهنی نیز زیر سؤال می‌رود و می‌توان پرسید تفاوت وجود ذهنی با تصور به معنای عام و چیزهایی شبیه آن چیست، و وجود ذهنی دارای چه کارایی بیشتری نسبت به مفاهیمی مثل تصور است. در این مقاله سعی شد نشان داده شود با فرض درستی نقدهای مترتب بر پیش‌فرض تطابق عین و ذهن که اصل مسئله وجود ذهنی را هدف می‌گیرند، این مبحث می‌تواند با تکیه بر سوبه هستی‌شناسانه خود و اینکه این موجودات ذهنی مانند دیگر موجودات، تشخیص و شخصیت خاص خود را دارند، همچنان کارایی داشته باشد. برای مثال تأکید بر چنین وجهی موجب می‌شود بتوانیم از جنس دستور زبان برای فهمیدن عبارت زبانی استفاده کنیم و نوع نگاه بابتی به دستور زبان را به چالش بکشیم. همچنین در پرتو این نقد و از این منظر می‌توان دو لایه زبانی یا ذهن و زبان یا موجودات ذهنی را از هم تفکیک کرده، در پاسخ به این پرسش که هنگام به فهم رسیدن یک جمله یا عبارت، کدام لایه عمل می‌کند، به جای عمل زبانی (که نقش قواعد در این نوع عمل جدی است) از عمل زبان یا در اینجا خود وجودهای ذهنی نام ببریم. هدف این مقاله مطرح کردن مقدماتی این نکته است که می‌توان کاربردهای دیگری از مبحث وجود ذهنی انتظار داشت و با این کاربرد و تعریف نقش‌های جدید برای آن، انتظار نقد و پاسخ به برخی مباحث جدید را داشت که سعی شده است در این مقاله طرح شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای بحث وجود ذهنی از دید ابن سینا، نگاه کنید به: کاکایی، قاسم و عزت مقصودی، «نقد و بررسی وجود ذهنی از دیدگاه ابن سینا»، در پژوهش‌های فلسفی کلامی، صص ۵-۲۶. و قوام‌صفری، مهدی، «اشکال معروف وجود ذهنی را ابن سینا حل کرده است نه ملاصدرا» در مقالات و بررسی‌ها، صص ۱۸۷-۱۹۶.
۲. برای دیدن تقریری خلاصه از براهین مختلف در اثبات وجود ذهنی نگاه کنید به: کوثریان، حجت و بهشتی، احمد و کشفی، عبدالرسول، «بررسی و نقد ادله تحقق وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، در مجله فلسفه و کلام اسلامی، صص ۱۲۰-۱۲۹.
۳. همچنین عبودیت در درآمدی به نظام حکمت صدرایی، نه اشکال بر وجود ذهنی را بر می‌شمارد که اشکال‌های ذکر شده در اینجا را از مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی وجود ذهنی می‌داند.

۴. خصلت واقع‌نمایی ادراک و علم نزد فلاسفهٔ مسلمان از این نشان دارد که ذهن با عالم خارج تطبیق دارد. در واقع این خصلت واقع‌نمایی، یکی از اصول اساسی در شناخت ماهیت علم نزد فلاسفهٔ مسلمان است. مثلاً علامه معتقد است علم یعنی کشف واقع و اگر علم کاشف واقعیت نباشد، آنگاه دیگر علم نیست. از این‌روست که علامه در نقد نظریهٔ شیخ معتقد است که اگر رابطهٔ وجود ذهنی با موجود خارجی رابطه‌ای تطابقی نباشد و تنها رابطهٔ حکایت‌گری باشد، آنگاه نمی‌توانیم از علم داشتن سخن بگوییم و در دام سفسطه می‌افتیم (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۱۲۸-۱۲۹). به عبارت دیگر خصلت واقع‌نمایی علم و تطابق ذهن با واقعیت، پیش‌فرض این مباحث است.

۵. ذکر این نکته لازم است که نظر دیویدسون در مقایسه با نظر کواین افراطی‌تر است. از نظر وی تفکیک واقعیت از طرح مفهومی اصلی جزئی است که باید آن را کنار گذاشت. انتقاد وی به کواین این است که او تفکیک بین واقعیت و طرح مفهومی را می‌پذیرد. هرچند کواین بر این باور است که از خلال طرح مفهومی است که باید بگوییم چه چیزهایی وجود دارند و چه چیزهایی وجود ندارند. این اختلاف نظر، تغییری در آنچه این مقاله قصد بیان آن را دارد، ایجاد نکرده، خدشه‌ای به هدف اصلی آن وارد نمی‌کند، به همین علت این دو فیلسوف را در یک دسته قرار داده‌ایم.

۶. لازم به یادآوری است که موضوع تشخیص موجب مباحث گسترده‌ای در میان فیلسوفان مسلمان شده است. در پاسخ به این پرسش که تشخیص به چیست میان صدرایین و دیگر فیلسوفان، اختلاف نظر وجود دارد. همچنین یکی دیگر از مباحث مرتبط با این موضوع، تفکیک میان تمیز و تشخیص در میان فیلسوفان است. به طور کلی «تفاوت تشخیص و تعیین بر دو وجه است: ۱) تمیز یا تعیین مانع اشتراک شیء متعین و متمایز با اشیاء دیگر، در یک امر عام نمی‌شود. به همین جهت تعیین یا تمیز را امری نسبی دانسته‌اند، بدین معنی که یک شیء متمایز و مغایر از اشیاء دیگر (که از بعضی جهات با آن شیء مشترک‌اند) است. در حالی که تشخیص امری نفسی است، و با قطع نظر از غیر و بدون مقایسهٔ یک چیز با چیزهای دیگر — خواه در بعضی جهات مشترک باشد و خواه نباشد — برای آن حاصل است؛ ۲) اگرچه تشخیص و تعیین (یا تمیز) هر دو موجب افتراق و تمایز میان دو شیء یا اشیائی می‌شوند، اما در تمایزی که به سبب تعیین برای یک شیء حاصل می‌شود، شیء جزئی نمی‌شود؛ یعنی تعیین یا تمیز مانع شرکت و انطباق و صدق بر امور کثیر نمی‌شود، در حالی که تشخیص موجب جزئی شدن شیء و امتناع صدق آن بر غیرش می‌شود. به بیان دیگر، تمیز یا تعیین با کلی بودن و تشخیص با جزئی بودن سازگار است. تفاوت جزئی بودن و تشخیص، تفاوت مصداق و مفهوم یا تفاوت امر خارجی با حکایت ذهنی آن است (سهروردی، ج ۱، کتاب المشارع و المطارحات، ص ۳۳۵-۳۳۶؛ علامه حلی، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ج ۱، ص ۹۸؛ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۳۳۷ ش، سفر اول، ج ۲، ص ۱۰)» (در محمدعلی اژه‌ای، ۱۳۸۲، دانشنامه جهان اسلام، مدخل تشخیص، ج ۷).
۷. این راه حل از بهین اربابی (۱۳۸۶ و ۱۳۸۹) وام گرفته شده است.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۰). *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. چاپ چهارم ۱۳۸۸.
- اربابی، بهین (۱۳۸۹). *ضرب فهم‌ها*. تهران: اربابی.
- _____ (۱۳۸۶). *زبان فهم‌ها، زبان چیزها*. تهران: اربابی.
- اژه‌ای، محمدعلی (۱۳۸۲). «تشخص». *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۷. <http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=3557>
- اکبری، رضا (۱۳۷۷). «وجود ذهنی از منظری دیگر». *خردنامه صدرالمتألهین*. شماره ۱۴. ۳۷-۴۸.
- پاتنم، هیلاری (۱۳۸۸). «آیا هنوز درباره واقعیت و صدق چیزی برای گفتن هست؟» *فصلنامه تاملات فلسفی*. ترجمه حسن فتوحی. سال اول شماره سوم. ۱۱۷-۱۴۱.
- جوارشکیان، عباس (۱۳۸۷). «اجتماع دو منظر اصالت ماهیت و اصالت وجود در نظریه اصالت پدیداری معنا». *مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام*. سال چهارم. شماره ۲/۸۱. ۱۰۱-۱۲۸.
- چامسکی، نوام (۱۳۹۰). *معماری زبان*. ترجمه محمد فرخی یکتا. تهران: روزبهان.
- حاج حسینی، مرتضی (۱۳۸۱). «بررسی و تحلیل آراء فیلسوفان مسلمان در مورد تعریف علم از ابن سینا تا صدرالمتألهین». *مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. شماره ۱۶۴. ۷۹-۹۸.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۰ هـ ق). *المباحث المشرقیه، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم البغدادی*. بیروت: دارالکتب العربی. الطبعة الاولى.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۰). *فلسفه و آینه طبیعت*. ترجمه مرتضی نوری. تهران: نشر مرکز.
- شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۳). *المشاعر*. تهران: کتابخانه ظهوری.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۰). *نهایه الحکمه*. ترجمه و شرح علی شیروانی. ج ۱. چاپ پنجم. تهران: انتشارات الزهرا.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. (ج ۲) چاپ سوم. تهران: سمت، موسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی.
- فرگه، گوتلوب (۱۳۶۷). «درباره معنی و مصداق فرهنگ». ترجمه منوچهر بدیعی. شماره ۳ و ۲. ۲۶۳-۲۹۲.
- قوام‌صفری، مهدی (۱۳۸۳). «اشکال معروف وجود ذهنی را ابن سینا حل کرده است نه ملاصدرا». *مقالات و بررسی‌ها*. دفتر ۷۶ (۲). ۱۸۷-۱۹۶.
- کاکایی، قاسم و عزت مقصدی (۱۳۸۸). «نقد و بررسی وجود ذهنی از دیدگاه ابن سینا». *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*. شماره ۴۰. ۵-۲۶.

- کواين، ويلارد (۱۳۸۵). «نسبیت هستی‌شناختی». *فصلنامه ذهن*. ترجمه مجت بی‌درایتی. شماره ۲۷. ۱۲۳-۱۴۳.
- کواين، ويلارد (۱۳۷۴ الف). «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی». *ارغنون*. ترجمه منوچهر بدیعی. شماره ۸ و ۷. ۲۵۱-۲۷۷.
- کواين، ويلارد (۱۳۷۴ ب). «در باب آنچه هست». *ارغنون*. ترجمه منوچهر بدیعی. شماره ۸ و ۷. ۲۳۱-۲۵۰.
- کوثریان، حجت و بهشتی، احمد و کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۹). «بررسی و نقد ادله تحقق وجود ذهنی در فلسفه اسلامی». *مجله فلسفه و کلام اسلامی*. سال ۴۳ شماره ۱. ۱۱۹-۱۳۸.
- کوثریان، حجت (۱۳۸۸). «بررسی و نقد دیدگاه‌های معرفت‌شناختی درباره وجود ذهنی». *معارف عقلی*. سال چهارم شماره دوم. ۱۱۳-۱۳۶.
- مدینا، خوسه (۱۳۸۹). *زبان: مفاهیم بنیادی در فلسفه*. ترجمه محمود کریمی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- موحد، ضیاء. (۱۳۷۴). «مقدمه مقاله در باب آنچه هست از کواين». *ارغنون*. شماره ۸ و ۷. ۲۳۱.
- واله، حسین و محمد رضایی (۱۳۸۸). «واقع‌نمایی نظریه وجود ذهنی با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری صدرالمتهلین». *علوم اسلامی*. سال چهارم. شماره ۱۶، ۵۷-۸۶.
- یشری، یحیی (۱۳۸۹). *بررسی و نقد حکمت صدرالمتهلین همراه با گزیده‌های متون*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

Davidson Donald (1984). "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". *Inquiries into Truth & Interpretation*. Oxford University Press. 183-198.

Davidson, Donald (1982). "Rational Animals" *Dialectica*. No. 36. 318-28.

Hunter, D. (1998). "Understanding and belief". *Philosophy and Phenomenological Research*. 58(3). 559-580.

Malpas, Jeff (2009). "Donald Davidson". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/davidson/>

Pettit, Dean (2002). "Why knowledge is unnecessary for understanding language". *Mind*. 111(443). 519-550.

Putnam, Hilary (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press.

Stanley, J. (2005). 'Hornsby on the Phenomenology of Speech'. *The Aristotelian Society Supplementary*. Volume 79. 131-46

Archive of SID