

ذهنیت‌گرایی

از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی

عباس دهقانی‌نژاد*

محسن جوادی**

چکیده

در این مقاله سعی شده است با روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه قاضی عبدالجبار در مورد مناقشه معرفتی ذهنیت‌گرایی در سه حیطه متافیزیکی (هویات خارجی)، ارزش‌های اخلاقی و ارزش‌های زیباشناختی بیان شود. هرچند تا کنون پژوهش‌هایی درباره عینیت یا ذهنیت ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه عبدالجبار انجام شده، اما کار مستقلی که به بررسی ذهنیت‌گرایی در هر سه حیطه پرداخته باشد، صورت نگرفته است. از دیدگاه عبدالجبار پذیرش ذهنیت‌گرایی متافیزیکی مستلزم تناقض است و او با دلایل متعدد سعی در ابطال این دیدگاه دارد. در حیطه اخلاق نیز عبدالجبار با ارائه نظریه‌ای به نام وجوه، ارزش‌های اخلاقی را عینی دانسته و در رد ذهنیت‌گرایی و همچنین قراردادگرایی در اخلاق دلایلی اقامه می‌کند؛ اما در ارزش‌های زیباشناختی عبدالجبار جانب ذهنیت‌گرایی را گرفته و این ارزش‌ها را وابسته به فاعل شناسا می‌داند؛ البته در این قسمت وی بیشتر به توصیف دیدگاهش پرداخته و دلایل چندانی برای دیدگاهش اقامه نمی‌کند.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، ذهنیت‌گرایی، اخلاق، زیبایی‌شناسی، قاضی عبدالجبار.

۱۳۹
ذهن
ذهنیت‌گرایی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی

* دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بندرعباس (نویسنده مسئول).
abdnejad@gmail.com

moh-javadi@gmail.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه قم.

تاریخ تأیید: ۹۷/۵/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۵

مقدمه

یکی از مباحث قدیمی و پرمناقشه معرفتی فیلسوفان، بحث «عینیت یا ذهنیت» است. پرسش این است که آیا امور، دیگران و ارزش‌ها وجود واقعی و منحاز از ذهن فاعل شناسا دارند یا اینکه صرفاً فاعل شناساست که به آنها هویت و واقعیت می‌بخشد و در صورت نبودن فاعل شناسا، این هویت و ارزش‌ها وجود نخواهند داشت؛ به عبارت دیگر بر خلاف دیدگاه سوفسطاییان، بحث بر سر عدم وجود حقایق و ارزش‌های خارجی نیست، بلکه بحث بر سر وابستگی این هویت و ارزش‌ها به ذهن فاعل شناسا یا بر عکس وجود خارجی استقلالی آنها از فاعل شناسا و تأثیرپذیری و عدم نقش فاعل شناسا در ایجاد و وجود آنهاست. دیدگاه قائل به وجود هویت و ارزش‌های مستقل از ذهن و فاعل شناسا را عینیت‌گرایی و دیدگاه قائل به وجود وابسته ارزش‌ها و هویت به فاعل شناسا را ذهنیت‌گرایی یا فاعلیت‌گرایی نامیده‌اند. در ادامه سعی خواهیم کرد دیدگاه قاضی عبدالجبار را نسبت به ذهنیت‌گرایی متافیزیکی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی بیان کنیم.

عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی در حیطه‌های مختلف مورد بحث پژوهش‌های بسیاری بوده است. مور با دلایل متعدد سعی کرده است نشان دهد که ارزش‌های اخلاقی عینی هستند (مور، ۱۳۶۲، ص ۵۵-۱۲۳). دیوید راس نیز بحث کرده که ارزش‌های اخلاقی و ارزش‌های زیباشناختی عینی هستند (Ross, 2002, P.88-103). هریسون اشکالات جدی ذهنی‌گرایی را بررسی و نوع قوی آن را صراحتاً رد می‌کند (ادوارز، ۱۳۷۸، ص ۸۰). گراهام ذهنیت‌گرایی زیباشناختی را مردود دانسته است (گراهام، ۱۳۹۲، ص ۲۹۰-۳۰۰). هولگیت عینیت و ذهنیت ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه کانت، شیلر و هگل را مورد مذاقه قرار داده و نشان داده است بر خلاف کانت که اعتقادی به عینیت ارزش‌های زیباشناختی نداشت، شیلر و هگل به عینیت ارزش‌های زیباشناختی معتقد بوده‌اند (هولگیت، ۱۳۹۴، ص ۲۷-۳۱). سارتول نیز دیدگاه‌های موجود در فلسفه غرب در مورد عینیت و ذهنیت ارزش‌های زیباشناختی را کاویده است. (سارتول، ۱۳۹۵،

ص ۵۹-۱۰۰)

زاهدی دیدگاه قاضی عبدالجبار درباره عینیت ارزش‌های اخلاقی را با دیدگاه امام‌الحرمین جوینی مقایسه کرده (زاهدی، ۱۳۸۳، ص ۳۳-۴۰) و حورانی نیز دلایل عبدالجبار در رد نظریه ذهنیت‌گرایی اخلاقی را استقصا کرده است (hourani, 1971, p13). دهقانی‌نژاد با تبیین نظریه وجوه عبدالجبار نشان داده است که این دیدگاه با ذهنیت‌گرایی اخلاقی و نظریه امرالهی سازگار نیست (دهقانی‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۶۱-۸۲).

در مورد ذهنیت متافیزیکی، ذهنیت ارزش‌های زیباشناختی و مقایسه این دو با دیدگاه عبدالجبار درباره ذهنیت ارزش‌های اخلاقی تا کنون کار مستقلی انجام نشده است که در این مقاله سعی کرده‌ام دیدگاه قاضی عبدالجبار در این باره را تبیین کنم.

الف) ذهنیت‌گرایی متافیزیک

ذهن‌گرایی ریشه در ایدئالیسم دارد. ایدئالیسم آیینی در اندیشه فلسفی است که توسط کسانی چون افلاطون، هگل و کانت مطرح شده است. در این آیین، جهان خارج، بیانی از ذهنیات انسانی است و پدیده‌های با میزان تطابق خود با نوع انگاره‌ای‌شان سنجیده می‌شوند. ذهنیت‌گرایی متافیزیکی دیدگاهی است که معتقد است واقعیتی بنیادی و مستقل از شعور و فهم انسانی وجود ندارد (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۴۷).

این دیدگاه معتقد است جهان برساخته تصور انسان است و یکی از ابعاد ذهن ما و متأثر از آن می‌باشد

(http://www.importanceofphilosophy.com/Irrational_Subjectivism.html). قاضی عبدالجبار معتزلی قائلان به ذهنیت‌گرایی متافیزیکی (Metaphysical Subjectivism) را «اصحاب تجاهل» می‌نامد (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۴۷) و از قول جاحظ نقل می‌کند که این افراد معتقدند اشیا در ذات خود هیچ حقیقتی ندارند و واقعیت نزد هر کس همان چیزی است که می‌پندارد (همان). ذهن‌گرایان برای فهم بهتر این مدعا مثال می‌زنند که فرد معتدل‌المزاج عسل را شیرین و کسی که طبعش

صفرایی تلخ است، عسل را تلخ می‌یابد؛ پس عسل در مقایسه با هر یک یک بار تلخ است و یک بار شیرین (همان). بر همین اساس وقتی کسی معتقد است عالم قدیم و دیگری معتقد است عالم حادث است، می‌باید حقیقت جهان را در مقایسه با یکی حادث و در مقایسه با فرد دوم قدیم دانست (همان).

عبدالجبار معتقد است هرچند نباید حساب ذهن‌گرایان را با سوفسطایی‌ها که حقایق خارجی را نفی می‌کند یکی دانست، اما این دو در مورد انکار دانش ضروری هیچ تفاوتی ندارند. عبدالجبار البته معتقد است بر خلاف سوفسطایی‌ها دیدگاه ذهن‌گرایان به تناقض صریح منجر می‌شود؛ «زیرا آنها معتقدند که هر چیزی می‌تواند دارای ویژگی‌ای که فاعل شناسا (المعتقد) بدان باور دارد، باشد؛ درحالی‌که بطلان این مسئله در مورد بسیاری از ویژگی‌ها واضح است» (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۴۸). عبدالجبار وضعیت ذهن‌گرایان را در این مسئله مانند کسانی می‌داند که منکر علم به مشاهدات هستند (همان). «کسی که معتقد است شیء به خاطر اعتقاد متفاوت دو نفر می‌تواند هم محدث و هم قدیم باشد، وضعیتش در تجاهل مانند کسی است که ممکن می‌داند آنچه را که سیاه می‌بینیم، سفید باشد» (همان).

عبدالجبار دیدگاه هر دو گروه را با یک استدلال رد می‌کند؛ بدین صورت که بیان می‌دارد اعتقاد فاعل شناسا در وضعیت و صفات شیء خارجی تأثیری نمی‌گذارد؛ زیرا اگر تأثیر می‌گذاشت، می‌باید شیء خارجی به خاطر اعتقاد فاعل شناسا واجد ویژگی‌ای شود و درحقیقت این اعتقاد فاعل شناسا، علت این ویژگی شیء خارجی می‌بود. این بدان معناست که فرد دارای قدرت خالقیت و مسببیت بوده، باید بتواند جسم و قدرت را ایجاد کند[!]. از سایر لوازم باطل این دیدگاه آن است که وجود و صفات خداوند به خاطر اعتقاد ما بدان‌ها بوده و در صورت عدم اعتقاد ما، وجود و صفات خداوند، منتفی خواهد شد (همان). لازمه دیگر این است که اگر کسی جوهر را عرض بداند، جوهر تبدیل به عرض شود[!] و همچنین امکان داشت شیء واحد به سبب اعتقاد فاعل شناسا همزمان سیاه - سفید، قدیم - محدث و موجود - معدوم باشد؛ درحالی‌که تمام اینها

بدهتاً باطل است؛ چون به تناقض صریح منجر می‌شود (همان). این استدلال عبدالجبار کاملاً مشابه استدلال جورج ادوارد مور فیلسوف شهیر اخلاق در رد ذهنیت‌گرایی اخلاقی است (مور، ۱۳۶۲، ص ۵۳-۶۰).

یک اشکال جدی که عبدالجبار به ذهنیت‌گرایی می‌گیرد این است که در صورت پذیرش این دیدگاه امکان نداشت انسان به بطلان عقیده پیشین خود پی ببرد یا خود یا دیگری را جاهل بداند (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۴۹)؛ زیرا در هر حال عقیده و ذهن او سازنده واقعیت و علم است و معنا ندارد عقیده‌ای باطل باشد؛ چون وقتی ما قائل به وجود واقعی و خارجی اشیا نبوده، علم را دارای مطابق خارجی ندانیم و معتقد باشیم این ذهن ماست که واقعیت خارجی را ایجاد می‌کند، دیگر اشتباه و عدم مطابقت با واقع بی‌معنا خواهد بود؛ اما ما خودمان را در بسیاری مواقع نسبت به مسئله‌ای جاهل می‌دانیم یا عقیده پیشین خود را نادرست دانسته، آن را با عقیده‌ای جدید جایگزین می‌کنیم.

نکته جالبی که عبدالجبار بدان توجه داشته، دفع این اشکال مقدر است که شما به اجتهاد قائل‌اید و در اجتهاد دقیقاً چنین اتفاقی می‌افتد و کار واحدی ممکن است برای پیروان یک مجتهد حلال و برای پیروان مجتهد دیگری حرام باشد و این به معنای اجتماع نقیضین است. قاضی عبدالجبار در پاسخ به این اشکال مقدر بیان می‌دارد که در اینجا حلال کاری است که مجتهد الف و پیروانش انجام می‌دهند و حرام فعل مجتهد دیگر و مقلدانش است و چنین نیست که فعل واحدی هم حرام و هم حلال باشد (همان، ص ۴۵-۵۰). تفاوت دیگر نیز این است که در اجتهاد، بحث درباره افعال مکلفان در آینده است؛ اما اگر بحث درباره چیزی در گذشته باشد، باید دارای یک ویژگی باشد و اعتقاد فاعل شناسا در مورد اینکه آن ویژگی در آن نیست یا اینکه ویژگی متضادی در آن است، لا محاله جهل است (همان، ص ۵۰).

ب) ذهنیت‌گرایی اخلاقی

یکی از پرسش‌هایی که فلسفه اخلاق متکفل پاسخ‌گویی به آن است، این است که «آیا

ارزش‌ها عینی هستند یا ذهنی؟ به عبارت دیگر آیا ما خوب را می‌خواهیم چون خوب است یا اینکه خوب، خوب است چون ما آن را می‌خواهیم؟» پاسخی که به این پرسش داده می‌شود، مشخص می‌کند که فرد در زمره عینیت‌گرایان است یا ذهنیت‌گرایان:

عینیت‌گروی اخلاقی به دو صورت مطلق و ضعیف‌شده مورد اعتقاد است. صورت مطلق این نظریه به‌طورکلاسیک از سوی افلاطون اظهار شده است. وی معتقد بود خیر اخلاقی وصف‌ناپذیر و مستقل است. در دوره معاصر نیز فلاسفه‌ای چون مور* معتقد به وجود ارزش‌هایی مستقل از انسان و مصلحت‌های عقلانی بوده‌اند. قائلان به شکل ضعیف‌شده عینیت‌گروی اخلاقی ارزش‌ها را صفات یا کیفیاتی ظهوری در طبیعت اشیا می‌دانند که بر اثر برقراری رابطه با انسان به ظهور می‌رسند (Sayer, 1988, pp.91-92).

به هر حال «یک نظریه اخلاقی را در صورتی عینی می‌دانیم که معتقد باشد صدق معنایی که به واسطه یک جمله اخلاقی بیان می‌شود، مستقل است از شخصی که این جمله را استعمال می‌کند و نیز مستقل است از زمان و مکانی که در آن، این جمله را استعمال کرده است» (ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷). منطق‌گروی اخلاقی، شهودگروی، نظریات حس اخلاقی، نظریات الهیاتی و طبیعت‌گروی عینی، همگی در زمره نظریات عینیت‌گرایی (همان، ص ۱۶۸-۱۷۵). در طرف مقابل «یک نظریه اخلاقی ذهن‌گروانه نظریه‌ای است که به حسب آن احکام اخلاقی درباره انسان‌ها احکامی است در مورد نحوه واکنش مردم نسبت به این انسان‌ها یا افعال، یعنی نحوه تفکر یا احساس ایشان نسبت به آنها» (همان، ص ۱۹۳). «عجالتاً نظرات ذهن‌گروانه را می‌توان بر اساس اینکه آیا احکام اخلاقی درباره افکار یا احساسات گوینده است یا درباره افکار گروهی از مردم است یا احساسات انسان بما هو انسان، به سه دسته طبقه‌بندی کرد»** (همان، ص ۱۹۴). روایت‌های

* مور دو فصل از کتاب مهمش «Ethics» را به بحث درباره عینیت ارزش‌ها و احکام اخلاقی اختصاص داده است (ر.ک: ملکیان، [بی‌تا]، ص ۵۵-۱۲۴).

** در میان ذهن‌گرایان بزرگ‌ترین چهره، فیلسوف اسکاتلندی قرن ۱۸ دیوید هیوم می‌باشد (ر.ک: ادواردز، ۱۳۷۸، ص ۱۹۴ / ملکیان، [بی‌تا]، ص ۱۶۳-۱۷۳).

معتدل‌تری نیز از ذهن‌گروی اخلاقی وجود دارد که از آن جمله می‌توان به نظریه مکئی (J.I.Mackie) اشاره کرد (Sayer, 1988, p17). عبدالجبار بر اساس نظریه وجوه* معتقد به عینیت ارزش‌های اخلاقی می‌باشد. وی بیان می‌دارد:

اگر بد عقلی مانند ستم و دروغ می‌باید به واسطه ویژگی‌های خاص خود از دیگر افعال متمایز شود، پس باید چیزی باشد که آن فعل را چنین سازد و اگر چنین چیزی نبود، این بدی ترجیحی برای بدبودن [و خوب‌نبودن] ندارد و همچنین این فعل در برابر سایر افعال مرجحی برای موصوف صفت بد واقع‌شدن نمی‌داشت» (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]، ج ۱/۶، ص ۵۷).

او در مواضع مختلفی ذهنیت‌گرایی اخلاقی را نادرست می‌شمارد و در پاسخ به کسانی که قبیح‌بودن ظلم را مانند قبح تصاویر و منظره‌های زشت وابسته به دیدگاه اشخاص می‌دانند، می‌گوید که در مورد احکام اخلاقی چنین نیست که عقلاً گاهی ظلم را حسن و گاهی آن را قبیح بدانند، بلکه در هر حالتی آن را قبیح و فاعل آن را مستحق ذم می‌دانند (همان، ص ۱۹-۲۰). وی همچنین اختلاف اخلاقی اقوام و گروه‌های مختلف را نه به خاطر ذهنیت احکام اخلاقی، بلکه به سبب عدم علم آنها به ظلم‌بودن آن کار می‌داند. «خوارج قتل مخالفان خود را درست می‌دانستند؛ چون آنها را مستحق این کار می‌دانستند و اگر این کار را ظلم می‌دانستند، مسلماً از آن اجتناب می‌کردند» (همان، ص ۲۰).

عبدالجبار سعی کرده است استدلال‌هایی در رد ذهنیت‌گرایی اخلاقی اقامه کند؛ البته این استدلال‌ها اولاً در رد قراردادگرایی (Contractarianism)** و نظریه امر الهی*

* برای آشنایی با نظریه وجوه، ر.ک: زاهدی، ۱۳۸۳، ص ۶۴-۶۷.

** قراردادگرایان منشأ احکام اخلاقی و معیار و صدق و کذب و موجه‌سازی گزاره‌ها و احکام اخلاقی را در توافق افراد جست‌وجو می‌کنند. قراردادگرایان مدعی‌اند که یک باور و حکم اخلاقی تنها در صورتی موجه و معقول است که مردمان خاصی در شرایط و اوضاع و احوال خاصی بر آن یا بر قاعده یا نظامی که مشتمل بر آن است، توافق داشته باشند. هابز و جان راولز از قائلان به این نظریه‌اند.

اشاعره است؛ اما با توجه به اینکه *عبدالجبار* امر را نشانه رغبت فاعل و نهی را چیزی جز کراهت فاعل از فعل نمی‌داند (همان، ص ۱۱۳)، عملاً استدلال‌های وی می‌تواند برای رد ذهنیت‌گرایی اخلاقی نیز کاربرد داشته باشد. وی شش دلیل در رد این تفکر اشعری که علت بد و یا خوب بودن افعال و به عبارتی وجه بد یا خوب بودن افعال، خواست و در نتیجه امر و نهی فاعل می‌باشد، می‌آورد. درحقیقت وی در این استدلال‌ها ذهن و قراردادگروی را با انکار کرده، می‌کوشد موضع خود مبنی بر وجود ویژگی‌هایی عینی در افعال را که موجب بدی یا خوبی آنها می‌شوند، تثبیت نماید. استدلال‌های وی در این بحث بدین شرح است:

۱. اوامر بیانگر وظیفه (وجوب) نیست... اظهار یک امر یا نهی - حتی اگر توسط خدا باشد - مبنی بر انجام‌دادن کاری فی نفسه برای اینکه به ما بفهماند فعل مورد امر واجب یا فعل مورد نهی بد است، کافی نیست. بد و واجب ویژگی‌های فی نفسه فعل هستند که باید با کلماتی علاوه بر امر و نهی مورد اشاره قرار گیرند: این را انجام بده، چراکه واجب (وظیفه) است، این را انجام مده، چراکه بد است. اگر این پذیرفته شود، ما به یک موضع عینی‌گروانه باز می‌گردیم که ویژگی‌های اخلاقی‌ای برای فعل وجود دارند که برتر و اولی به مورد امر یا نهی بودن فعل هستند (۱۳، ص ۵۶).

این استدلال به‌طورپراکنده در *المغنی* (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]، ج ۱۷، ص ۱۰۷-۱۰۸) چنین آمده است: «ما در *العمد* گفتیم که سخن فرد که می‌گوید: فلان یا فلان را انجام ده به منزله این است که بگویند آن را از تو می‌خواهم» (همان، ص ۱۱۳). «همان‌طورکه نهی هم غیر از کراهت فاعل از فعل مورد نهی نشان‌دهنده چیز دیگری نیست» (همان).

۲. اگر بدی انجام کار بد از سوی ما به خاطر مورد نهی بودن آن می‌بود، می‌بایست هر نهی مانند نهی خداوند باعث بدبودن فعل مورد نهی شود و لازمه این پندار، بدبودن هر آن چیزی است که آدمیان از آن نهی کنند و لازم

* در نظریه امر الهی (Divine command) منشأ خوب و بد را فرمان و خواست خداوند می‌دانند. این نظریه بسیار شبیه نظریه حسن و قبح الهی و شرعی اشاعره در سنت اسلامی است.

می‌آورد در آنچه یکی از آدمیان نهی کرده و دیگری بدان امر کرده یا خداوند نهی کرده و انسانی بدان امر کرده، بد، خوب شود و باطل‌بودن [این لوازم] باعث بطلان مقدمه‌ها می‌شود (همان، ج ۶، ص ۱۰۲).

عبدالجبار این استدلال را در قالب یک قیاس استثنایی بیان کرده که صورت‌بندی آن، چنین است: اگر بدبودن بد به خاطر مورد نهی واقع شدن آن می‌بود (مقدم)، آن‌گاه می‌بایست هر مورد نهی مانند مورد نهی خداوند، بد باشد (تالی)؛ اما هر مورد نهی واقع شده ای بد نیست (بطلان تالی)؛ پس بدبودن بد، به خاطر مورد نهی واقع شدن، بد نمی‌باشد. [وجه ملازمه] آنکه ملاک بدبودن در مفروض، مورد نهی واقع شدن می‌باشد و از این بابت فرقی بین نهی خدا و آدمی نیست و ملاک در هر دو موجود است. بطلان تالی بدین دلیل است که پذیرش تالی محالاتی را لازم می‌آورد که همگی به بدهت عقلی باطل می‌باشد. این لوازم عبارت‌اند از:

الف) هر آنچه آدمیان از آن نهی کنند، بد است؛ مثلاً اگر فردی فرزندش را از دادورزی یا ایمان به خدا نهی کرد، باید این دو فعل، بد شوند که این ادعا بدهتاً و بر اساس سخن شرع باطل است.

ب) اگر فردی از کار X نهی کند و فرد دیگری - اعم از خدا یا انسان - به کار X امر کند، لازم می‌آید X هم خوب باشد و هم بد که این اجتماع نقیضین و باطل است. قاضی عبدالجبار در ادامه اشکالی را که از سوی مخالفان بر استدلال وارد شده و ملازمه آن را رد کرده‌اند، مطرح می‌کند: «نهی خداوند باعث بدشدن فعل می‌شود؛ چراکه او مالک و خداست؛ درحالی‌که وضع انسان‌ها چنین نیست؛ پس نهی انسان‌ها باعث بدبودن فعل نمی‌شود» (همان، ص ۱۰۲).

در ادامه چنین پاسخ می‌هد:

الف) «مؤثر در بدبودن منهی‌عنه، مالک یا رب‌بودن خدا نیست؛ چون اگر ملاک، مالک یا رب‌بودن باشد، در حالتی که نهی نباشد، ما نمی‌گوییم این کار بد است و با امر و نهی است که اراده خدا در مورد عملی معلوم می‌شود» (همان).

ب) اگر مالک یا رب‌بودن مدخلیتی در نهی و بدبودن فعل داشته باشد و نهی

آدمی چون فاقد مالکیت و ربوبیت است، فعل را بد نکند، باید در مورد همه افعال خدا و آدمی چنین چیزی گفته شود و در نتیجه مثلاً فقط حرکت دادن اشیا توسط خدا مؤثر باشد و توسط ما اثری نداشته باشد (همان، ص ۱۰۲-۱۰۳).

۳. «ممکن است یک فعل مورد امر خدا و مورد نهی نبی باشد و بر اساس قول شما این فعل چون مورد امر است، خوب و چون مورد نهی است، بد می‌باشد. لازمه این قول آن است که یک فعل هم خوب و هم بد باشد» (همان، ص ۱۰۶).

۴. «اگر بد، همان مورد نهی بودن می‌بود، در صورتی که خداوند ما را از ایمان، شناخت خدا، سپاس از منعم و عدل منع و نهی می‌کرد، تمام این کارها بد می‌بود؛ درحالی‌که ما به بدنبودن این امور [بدهتاً] علم داریم» (همان، ص ۱۰۴).

۵. اگر رغبت و اکراه در خوب و بدبودن فعل مؤثر باشد، باید کسی که علم به مورد رغبت یا مکروه بودن فعلی ندارد، خوبی یا بدی آن را تشخیص ندهد؛ اما انسان عاقل حتی در حالتی که علم به وجود راغب و کاره ندارد، واجب [وظیفه] را واجب [وظیفه] می‌داند (همان، ص ۴۵).

۶. اگر خوب به معنای مورد امر باشد، خداوند هیچ کار خوبی انجام نمی‌دهد؛ چون کسی نیست که به خدا دستور دهد و این به‌مانند سخن خود آنهاست درباره اینکه خداوند کار بد نمی‌کند؛ چون ناهی ندارد و اگر در مورد خداوند پذیرفته شود که وی کار خوب را به خاطر وجهی غیر از مورد امر بودن آن انجام می‌دهد، این حکم باید به کارهای بد نیز تسری داده شده و دلیل خود آنها مبنی بر اینکه خداوند کار بد انجام نمی‌دهد، باطل شود (همان، ص ۱۰۷).

ج) ذهنیت‌گرایی زیباشناختی

در میان فلاسفه و متفکرانی که به مباحث مربوط به هنر پرداخته‌اند، سه دیدگاه اصلی درباره نحوه وجود ارزش‌های زیبایی‌شناختی وجود دارد. عینیت‌گرایی با سردمداری افلاطون که معتقد است زیبابودن امری خارجی و مربوط به اشیای واقعی است و به تناسب فروکاسته می‌شود. طبق این دیدگاه تناسب‌های حقیقی‌ای در خارج وجود دارد که کار فاعل شناسا صرفاً کشف آنهاست (هنفلینگ، ۱۳۷۷، ص ۶۲). در این

نظریه ذهن نقشی جز انعکاس و وانمود ندارد (جعفری تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۲۰۱). این نظریه در دوران معاصر طرفدارانی چون گوردون گراهام (گراهام، ۱۳۹۲، ص ۲۹۵) و فرانک سیبلی (ر.ک: موسوی رکنی، ۱۳۹۴، ص ۵۴-۵۵) دارد. گراهام با وارد کردن اشکالات متعددی به ذهنیت‌گرایی (گراهام، ۱۳۹۲، ص ۲۹۶-۳۰۰) بیان می‌دارد که در صورت اتخاذ رویکرد ذهنی‌گرایانه به زیبایی دیگر نمی‌توان هیچ نقد هنری‌ای را معتبر دانست (همان، ص ۳۲۹) و تعبیر عینی‌گرایانه از هنر، رویه‌ای خردپذیر، جامع‌تر و راهگشاستر است. سیبلی نیز با تغییر معنای عینیت از «ذاتی شیء» یا «موجود فی شیء» به داوری‌پذیری این آثار و اتصاف این داوری‌ها به صدق و کذب (موسوی رکنی، ۱۳۹۴، ص ۵۴-۵۵) نشان می‌دهد که ذهنیت‌گرایی توهمی مبتنی بر تعبیری نادرست از عینیت است.

اما سردمدار دیدگاه دوم، یعنی ذهنیت ارزش‌های زیباشناختی دیوید هیوم فیلسوف شک‌گرای اسکاتلندی قرن هجدهم است. هیوم معتقد است «زیبایی رخدادی ذهنی یا وابسته به رخدادی ذهنی است؛ یعنی حس یا احساسی در درون مشاهده‌گر است (هنفلینگ، ۱۳۷۷، ص ۷۰). وی می‌گوید:

حتی ممکن است کسی شیء را زشت ببیند و دیگری به زیبایی آن توجه کند... جست‌وجوی زیبایی حقیقی یا زشتی حقیقی همان اندازه بیهوده است که بخواهیم شیرینی یا تلخی حقیقی را معین کنیم. شیء واحدی می‌تواند بنا بر آمادگی حواس هم شیرین باشد هم تلخ (همان).

با توجه به تقلیل ارزش‌های زیباشناختی به حواس می‌توان گفت در صورتی که فاعل شناسا وجود نداشته باشد، دیگر، ارزش‌های زیبایی شناختی نیز وجود نخواهند داشت «تا زمانی که چنین ناظری حضور نداشته باشد، آنچه وجود خواهد داشت، جز شکلی با ابعاد و نسبت‌های به‌خصوص نخواهد بود. ظرافت و زیبایی شیء از احساس‌های ناظر مایه می‌گیرد (همان، ص ۷۱). سانتایانا فیلسوف امریکایی قرن نوزدهم در تبیین این سخن هیوم می‌گوید: «زیبایی نمی‌تواند هستی مستقل پنداشته شود... زیبایی در ادراک ما وجود دارد... آن زیبایی که مشاهده نشود، مانند لذتی است که احساس نگردد» (همان، ص ۷۲).

دیدگاه سوم که دیدگاهی بینابین است و در تقریرهای متفاوتش گاه دیدگاه دوقطبی (جعفری تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۸۳) و گاه نظریات علی زیبایی نام گرفته است، طرفدارانی همچون فیلسوف اخلاق معروف قرن بیستم جورج ادوارد مور، کریسپین سارتول و الکساندر نیاماس دارد (گراهام، ۱۳۹۲، ص ۷۴-۷۵). در این دیدگاه زیبایی را حقیقتی وابسته به هر دو طرف عین و ذهن و محصول تقابل و مواجهه شیء خارجی و احساس لذت فاعل شناسا می‌دانند. سارتول در این باره می‌گوید: «زیبایی ویژگی موقعیتی است که مشاهده‌گر و شیء در آن هستند... ما زیبایی را به اشیا می‌دهیم و اشیا نیز زیبایی را به ما می‌دهند. زیبایی چیزی است که ما آن را در تعامل با جهان می‌سازیم (Sartwell, 2004, p.5).

عبدالجبار بر خلاف رویه و در رویارویی آشکار با معتزلیان قبل از خود ارزش‌های زیباشناختی را ذهنی می‌داند. وی معتقد است «اگر گفته می‌شود تصویر زشت [قبیح - بد] است، این زشتی تنها به احساسات گوینده راجع بوده و نشان‌دهنده تنفر و بدآیند وی می‌باشد» (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]، ج ۱۳، ص ۲۸۵). سخن وی را چنین می‌توان مدلل نمود:

عاقلان [در حالتی که تصویری را مشاهده می‌کنند] درحالی‌که علم همه نسبت به آن تصویر یکسان است، تعدادی تصویر را زشت و تعدادی زیبا می‌پندارند... همچنین [ممکن است] کسی که بار اول تصویری را زشت دانسته، وقتی برای بار دوم همان تصویر را مشاهده می‌نماید، آن را زیبا قلمداد کند (همان، ج ۶، بخش ۱، ص ۲۰).

«در حالتی که تصویر در هر دو بار حالتی یکسان داشته است» (همان، ج ۱۲، ص ۵۰). بدین صورت «چیز واحدی هم زشت و هم زیباست» (همان، ج ۶، ص ۲۱) و چنین چیزی نمی‌تواند به خاطر وجود وجهی عینی در آن تصویر باشد؛ چراکه اگر ویژگی‌ای خارجی بود، باید تأثیری یکسان می‌داشت.

در مقابل نظر عبدالجبار مبنی بر تفاوت ارزش‌های اخلاقی و زیباشناختی، سلف وی /بوهاشم جبائی، ارزش‌های زیباشناختی را نیز به‌مانند ارزش‌های اخلاقی، عینی

می‌داند. وی معتقد است حتی در ارزش‌های زیباشناختی نیز همیشه ویژگی‌ای عینی وجود دارد که باعث افتراق زشت و زیبا از یکدیگر شده و همچنین موجب پدیدارشدن احساس تنفر یا رغبت در آدمی می‌شود (همان، ص ۱۹). عبدالجبار این سخن را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

حتی با پذیرش نظر ابوهاشم، باز هم ممکن است فردی که بار اول آن تصویر را زشت شمرده، در زمانی دیگر آن را زیبا بداند و به جای تنفر، آن را خوشایند بیابد. این نکته نشان‌دهنده آن است که زشت‌بودن یک اثر هنری به احساسات انسانی مربوط می‌شود. همچنین اگر بخواهند برای اثر هنری صفتی را اثبات کنند و قائل شوند به خاطر آن صفت است که می‌شود یک بار اثر هنری را زیبا و بار دیگر زشت شمرده... دیگر نمی‌توان آن صفت را مؤثر در زیبایی یا زشتی آن اثر دانست و این درست بر خلاف زشت [بد = قبیح] عقلی [اخلاقی] است (همان، ج ۶، بخش ۱، ص ۵۵).

عبدالجبار صراحتاً بیان می‌دارد که اگر انسانی نباشد که اثر هنری‌ای را زیبا یا زشت بشمارد، این اثر دیگر نه زشت است و نه زیبا (همان، ج ۶، بخش ۱، ص ۵۱). وی وابستگی ارزش‌های زیبایی‌شناختی به انسان را با مثال کرمی که در سرکه زندگی می‌کند، بیان کرده، می‌گوید چون کرم از سرکه تغذیه می‌کند، می‌تواند در آن بزید؛ اما غیر او نمی‌تواند؛ همچنین مثال‌هایی درباره تلخیافتن مزه عسل توسط کسی که صفرا دارد و تغییر رنگ آب با زعفران را بیان داشته و مانند بسیاری از معاصران زیبایی را به‌مانند خوشمزگی امری ذهنی و کاملاً قائم به فاعل شناسا می‌داند (همان، ص ۵۲).

البته در برخی نظرات پراکنده عبدالجبار مطالبی هست که نظر وی را از ذهنیت‌گرایی صرف دور کرده و به نظر بینابینی امثال سارتنول نزدیک می‌کند. وی بیان می‌دارد که در اثر هنری ویژگی‌ای است که باعث می‌شود عده‌ای آن را زشت و عده‌ای آن را زیبا بدانند؛ به عبارت دیگر وی یک وجه و یک نوع عینیت را می‌پذیرد؛ اما این، عینیت زیبایی‌شناختی نیست، بلکه علت و منشأ ذهنیت زیباشناختی است. «چیزی در اثر هنری هست که باعث می‌شود زیبایی آن مورد اتفاق همگان نبوده و بر سر آن

اختلاف نظر داشته باشند» (همان، ج ۶/۱، ص ۵۵).

نتیجه گیری

قاضی عبدالجبار ذهنیت متافیزیکی را بر خلاف بداهت دانسته، دلایل متعددی برای رد این نظریه اقامه می‌کند. درحقیقت پذیرش عینیت هویات خارجی از دیدگاه وی پایه و مبنای هرگونه بحثی بوده و عدم پذیرش آن آدمی را تا مرزهای سوفسطایی‌گری پیش می‌برد؛ همچنین وی بر اساس نظریه وجوه، سرسختانه قائل به عینیت ارزش‌های اخلاقی بوده و با دلایل مختلفی سعی می‌کند نادرستی دیدگاه‌های رقیب اعم از قراردادگروی و ذهنیت‌گروی را نشان دهد؛ اما در مورد ارزش‌های زیباشناختی دیدگاه عبدالجبار متفاوت است و او جانب ذهنیت ارزش‌های زیباشناختی را می‌گیرد و به نظر با بدیهی‌دانستن ذهنیت ارزش‌های زیباشناختی، نیازی به ارائه دلیل بر این مسئله نمی‌بیند؛ هرچند وی برای ابطال دیدگاه استادش ابوهاشم جبائی - که قائل به عینیت ارزش‌های زیباشناختی بود- دلیل اقامه می‌کند. مسئله قابل تأمل دیگر این است که عبدالجبار در این پاسخ تا حدودی به نظریه‌های دوقطبی نزدیک شده و نوعی عینیت‌گرایی ضعیف‌شده در مورد منشأ ارزش‌های زیباشناختی - و نه خود ارزش‌ها زیبایی‌شناختی - را می‌پذیرد.

۱۵۲

ذهن

منابع و مأخذ

۱. ادواردز، پل؛ **فلسفه اخلاق**؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸.
۲. جعفری تبریزی، محمدتقی؛ **زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام**؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۶۹.
۳. دهقانی نژاد، عباس؛ «شهودگرایی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، اندیشه دینی؛ ش ۳۴، بهار ۱۳۸۹، ص ۶۱-۸۲.
۴. زاهدی، محمدصادق؛ «عینیت اخلاقی در آراء قاضی عبدالجبار معتزلی و امام الحرمین جوینی»، **رهنمون**؛ ش ۷-۸، تابستان و بهار ۱۳۸۳، ص ۳۳-۵۲.
۵. سارتول، کریسپین؛ **تعریف هنر و زیبایی**؛ ترجمه فائزه جعفریان؛ تهران: ققنوس، ۱۳۹۵.
۶. قاضی عبدالجبار، ابی الحسن اسدآبادی؛ **المغنی فی ابواب التوحید و العدل**؛ [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
۷. گراهام، گوردون؛ **فلسفه هنرها**؛ ترجمه مسعود علیا؛ تهران: ققنوس، ۱۳۹۲.
۸. ملکیان، مصطفی؛ «جزوه فلسفه اخلاق از دیدگاه هیوم»، [بی تا].
۹. مور، جورج ادوارد؛ **اخلاق**؛ ترجمه اسماعیل سعادت؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۰. موسوی رکنی، سیدمحمدهادی؛ «نقد و بررسی عینیت زیبای شناختی از منظر فرانک سیبلی»، **کیمیای هنر**؛ س ۴، ش ۱۴، بهار ۱۳۹۴، ص ۵۳-۶۱.
۱۱. هنفلینگ، اسوالد؛ **چیستی هنر**؛ ترجمه علی رامین؛ تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
۱۲. هولگیت، استیون؛ **زیبایی شناسی هگل**؛ ترجمه گلناز نریمانی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.

13. Hourani, George F.; **Islamic Rationalism**; London: Clarendon press, 1971.

14. Pojman, Luis; **Ethics Discovering Right and Wrong united states of America**; wads worth publishing company, 1988.
15. Ross, David; **The right and the good**, New York: Oxford university press, 2002.
16. Sartwell, Crispin; **six names of beauty**; London: ROUTLEDGE, 2004.
17. Sayre, Geoffrey, Cord, MC.; **Essays on Moral Realism**; London: Cornell University press, 1988.
18. http://www.importanceofphilosophy.com/Irrational_Subjectivism.html.
19. http://www.philosophybasics.com/branch_subjectivism.htm.

۱۵۴

دین

پاییز ۱۳۹۷ / شماره ۷۵ / عباس دهقانی نژاد، محسن جوادی