

مقایسه انتقادی نظریه «واقعیت‌های خیالی» یووال نوح هراری با نظریه «ادراکات اعتباری» علامه طباطبایی*

روح‌الله آگاه (نویسنده مسئول)**

روح‌الله سعیدی فاضل***

چکیده

«یووال نوح هراری» از منظری طبیعت‌گرایانه، تاریخ پرماجرای انسان را روایت می‌کند. او متکی بر این مبنا به مسائل بنیادین دین، سیاست، اقتصاد می‌پردازد. هراری پیش از طرح تاریخ این سه دستاورد فرهنگی بشر، یک اصل را که به منزله هسته اصلی نظریه اوست، پایه‌ریزی می‌کند. آن اصل عبارت است از دیدگاه خاص او درباره «پیدایش مفاهیم اجتماعی-قراردادی و کارکرد آن در رشد فرهنگی انسان». هراری با این اصل، گوهر دین یعنی وجود خداوند را مفهومی «پنداری» و امری «اعتباری» تلقی می‌کند. ازین‌رو نظریه او محمل دیدگاه‌های الحادی می‌باشد. مقاله حاضر نقدی است صرفاً ناظر به اصل «واقعیت‌های خیالی» هراری؛ لذا به طرح مسائل پیرامون دین و بررسی استدلال‌های مختلف اثبات وجود خداوند، رابطه خدا با جهان، مسئله خیر و شرّ که در آثار هراری با رویکرد ماده‌انگارانه طرح شده است، نپرداخته و به پاسخ‌های گوناگون دستگاه‌های الهیاتی ادیان معتبر اکتفا می‌شود. در این مقاله که با روش توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای گرد آمده، اصول واقعی و امور اعتباری در هر سه محور مذکور وجود داشته و اصل اولیه هراری از دو جنبه معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی با نظریه اعتباریات علامه طباطبایی مورد مناقشه است.

کلید واژه‌ها: هراری، واقعیت‌های خیالی، علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۲/۳۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه فردوسی، مشهد / rouhollahagah@chmail.ir

*** دکتری علوم قرآنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مدیر پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع) جامعه المصطفیٰ العالمیه خراسان / rouhollahfazeli@hotmail.com

یووال نوح هراری^۱ متولد ۲۴ فوریه ۱۹۷۶ روشنفکر، تاریخ‌دان، نظریه‌پرداز و نویسنده اسرائیلی و نیز استاد تاریخ دانشگاه عبری اورشلیم است که سه‌گانه پرفروش «انسان خردمند: تاریخ مختصر بشر، انسان خداگونه: تاریخ مختصر آینده» و «۲۱» درس برای قرن ۲۱» را نگاشته است.

یووال نوح هراری به اوضاع و شرایط کنونی و آینده انسان خردمند علاقه‌مند است. بیشتر پژوهش‌های او پاسخ به پرسش‌های تاریخی در مقیاس کلان‌اند:

- چه ارتباطی میان تاریخ و زیست‌شناسی وجود دارد؟

- تفاوت‌های بنیادین میان انسان‌ها و دیگر جانوران چیست؟

- آیا تاریخ به سمت و سوی خاصی گرایش دارد؟

- از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم؟

یووال نوح هراری در آثار به‌هم‌پیوسته خود به‌ویژه در اثر شاخص خود به نام «انسان خردمند»^۲ به طرح نظریه «واقعیت‌های خیالی»^۳ می‌پردازد. او درباره تاریخ انسان از ابتدای پیدایش تاکنون و تمامی دستاوردهای او سخن می‌گوید. هراری با پذیرش نظریه «مهبانگ» برای پیدایش جهان و نظریه «تکامل انواع» برای پیدایش انسان که دو اصل تجربی مورد اتفاق طبیعت‌گرایان است، روایت زندگی انسان را شروع می‌کند. (هراری، ۱۳۹۶: ۲۳)

او معتقد است غیر از این رویکرد، هرگونه گزارشی، غیرعلمی است، زیرا شواهد امروزی علمی، واقعیت جهان را به نحوی موجّه نشان می‌دهد. (همان: ۳۴۳) حتی بلاای طبیعی مانند قحطی و طاعون و جنگ دیگر با سنت‌های گذشته تبیین نمی‌شود (هراری، ۱۳۹۸: ۷) و علم تجربی که محصول انقلاب علمی بود نادانی انسان را کشف کرد. (همان: ۳۵۰)

1. Yuval Noah Harari.

۲. Sapiens : نام گونه انسانی که در فرایند تکامل باقی ماند.

۳. Realities Imagined؛ قراردادهای اجتماعی یا «مفاهیم اجتماعی» (Social Constructs) نیز خوانده می‌شود.

او مبتنی بر همین دو نظریه طبیعت‌گرایی،^۱ معتقد است تمایز «انسان خردمند» از سایر گونه‌ها، دستیابی به شکلی از مغز مطابق «انتخاب طبیعی»^۲ بود که منجر شد انسان به گونه‌ای خاص بیندیشد. (همان: ۲۵)

هراری این شیوه اندیشه خاص انسان‌های نخستین را که محصول فرایند تکاملی است مبداء تغییراتی در حیات او می‌داند (همان: ۵۳)؛ یکی از آن تغییرات دستیابی به زبانی خاص برای گفتگو درباره چیزهایی است که واقعاً وجود ندارد. [به اعتقاد هراری این رخداد به صفت غیبت کردن انسان باز می‌گردد] (همان: ۳۸)

هراری سریعاً نتیجه می‌گیرد که انسان خردمند با توجه به توانایی مغز خویش و به دست آوردن نوعی آموزش و نوعی تربیت اجتماعی و نیز ساخت ابزارها برای رفع احتیاجات و با کمک گرفتن از «زبان گفتاری» که محصول ویژه فرایند رشد مغز بود، توانست برای حفظ بقای خود، شبکه‌های اجتماعی بسیار ساده و به مرور شبکه‌هایی بسیار پیچیده را تولید کند. (همان: ۳۲) محصول این تطوّر زیستی، حذف و انقراض گونه‌های گوناگون موجودات و گونه‌های دیگری از انسان‌ها مانند نئاندرتال‌ها بود. به گفته هراری شبکه‌های اجتماعی هستند که عامل حیات انسان خردمند شد. هراری به این ساختارهای پیچیده انسانی، «فرهنگ» می‌گوید. روایت سیر فرهنگی و تحولات همین ساختارهای پیچیده، «تاریخ» خوانده می‌شود. (همان: ۲۳)

هراری ابتدای کار خود را با نوعی بیان تاریخی، فلسفی آغاز می‌کند و بعد از اثبات نتیجه مطلوب که عبارت است از «خیالی/ جعلی بودن فرهنگ که متشکل از دین، سیاست، اقتصاد»، نقش انسان در محیط زیست، نسبت او با دیگر موجودات و افراد انسانی را روایت می‌کند. در آخر، پیش‌بینی خاص و جذابی نسبت به آینده گونه انسان خردمند دارد مبنی بر اینکه علم تجربی قدرت خلق و دخل و تصرفی شگرف به انسان داد که او را جایگزین خداوند (که یک مفهوم پنداری است) می‌کند. (همان: ۵۶۷)

۱. Naturalism؛ رویکردی که صرفاً مطالعات انسان‌شناسانه را مبتنی بر واقعیت‌های زیستی و تکامل داروینی می‌داند. جریان فلسفی این رویکرد به نام فیزیکیالیسم (Physicalism) خوانده می‌شود.

2. Natural Selection.

هراری در پایان کتاب «انسان خردمند»، هشدار می‌دهد هوش مصنوعی که خود مخلوق تحقیقات تجربی انسان خردمند است، فعالیت انسان آینده را محدود می‌کند. (همان: ۵۵۶)

آینده جهان مادی و نظم نوین آن، در دست انسان خداگونه می‌باشد، انسانی که پیشتر خود را اشرف مخلوقات می‌نامید و اکنون با قدرت خداگونه تمامی موجودات را به کمک هوش مصنوعی و علم تجربی تصاحب می‌کند و تمامی مرزها را که پیشتر ازین ناممکن بود، درمی‌نوردد. (همان: ۶۱۵)

گذشته از صدق و کذب مدعیات تاریخی در هر سه حوزه دین، سیاست و اقتصاد و نیز گذشته از صحت و سقم تاریخ‌نگری، مسائل بنیادین و نه صرفاً تاریخی در آثار هراری راجع به دین مطرح شده است مانند مسئله وجود خداوند، نسبت خدا با جهان، مسئله پیچیده شرور. هراری این مسائل را بی‌معنا، غیرواقعی و منحل می‌داند، زیرا همگی بر زمینه «واقعیت خیالی» ساخته شده‌اند.

نقد به دیدگاه هراری می‌تواند به مبنای اصلی او یا مسائل مبتنی بر آن که به‌طور پراکنده پیرامون آموزه‌های دینی، اصول سیاسی-حکومتی و پایه‌های اقتصادی مطرح شده است، باشد، اما در این مقاله سعی بر آن است که جهت نقد، معطوف به هسته مرکزی اندیشه هراری یعنی نظریه «واقعیت‌های خیالی» باشد. تلقی هراری این است که انسان توانایی خلق اموری خیالی را دارد که می‌پندارد آن‌ها واقعی‌اند، به این دلیل که انسان تنها موجودی است که برای حفظ خود از توانایی زبان منحصر به فردش کمک گرفت. زبانی که می‌تواند درباره اموری که نیستند طوری سخن براند که گویا واقعی‌اند. این امور همان اسراری است که انسان‌ها را به هم پیوند زد و سیر تحول انسان را به آن امور غیر واقعی وابسته کرد؛ در بخش مربوط به دیدگاه هراری این نظریه بیشتر بسط داده می‌شود.

در ادامه نظریه بدیل از سوی فیلسوف اسلامی، علامه طباطبایی مطرح می‌شود که با ملاحظه جنبه‌های فلسفی و معرفت‌شناختی که در آن وجود دارد، می‌توان دیدگاه هراری را که حامل نتایج الحادی و ضددینی است، مردود دانست. نظریه علامه طباطبایی گویای آن است که ادراکات اعتباری منشأ حقیقی دارند و برخی از انواع اعتباریات در حفظ جنبه‌های مادی انسان و نیز در تداوم حیات جمعی انسان



نقش اساسی دارد. ربط بین اعتباریات و واقعیت در اندیشه ایشان نشان می‌دهد که آن‌چه هراری آن را پندار صرف خوانده، باطل است. البته جنبه‌های قوت کار هراری بسیار قابل تأمل است. او توانسته در یک اثر مختصر، تاریخی پرماجرا از مراحل گوناگون به نام انقلاب‌های شناختی، کشاورزی و علمی انسان فراهم آورد و در بسیاری موارد، آسیب رفتارها و انتخاب‌های انسان را در قبال محیط زیست و هم‌نوعان بیان می‌کند. اما به‌رحال مطالب تاریخی پیرامون نظامات سیاسی و اقتصادی باید در دیگر پژوهش‌ها مورد ارزیابی قرار بگیرد تا صحت و اعتبار آن مشخص شود.

این مقاله صرفاً ناظر به اصل مدعای هراری یعنی تلقی خاص او از مفاهیم خیالی است به‌گونه‌ای که دین و اصل باور به وجود خداوند را اعتباری می‌پندارد. او دلیل مستقیمی علیه وجود خدا نمی‌آورد اما مفهوم خدا و دیگر امور اعتباری را در یک دسته از مفاهیم اجتماعی قرار می‌دهد.

اشکال دیگر دیدگاه هراری در ساده‌نگاری قضایای معرفتی است. او در مقایسه با نظریه علامه طباطبایی، واقعیات خیالی را چنان ساده و بدون در نظر گرفتن لوازم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن بیان می‌کند که آن را در عداد یک اندیشه ناپخته یا عجولانه قرار می‌دهد؛ گویا قصد هراری این است که خواننده بدون استدلالی موجه و بدون چون و چرای منطقی نتایج مطلوبه را بپذیرد. از نشانه‌های ساده‌انگارانه این نظریه آن است که بین انواع ادراکات اعتباری تمایزی نمی‌گذارد.

پژوهش‌های اندکی را می‌توان به عنوان پیشینه تحقیق معرفی نمود که از جمله مهم‌ترین آن‌ها مقاله «انسان خردمند از هدایت تا هراری؛ تبیین اشتراکات نظری و هستی‌شناسانه هدایت و هراری» است که با قلم نجمه دری و جعفر فسائی به رشته تحریر درآمده است. این مقاله با برداشتی تطبیقی میان هدایت و هراری، سعی در تبیین اشتراکات ایشان در جهان‌بینی داشته است. بررسی انتقادی رویکرد یووال نوح هراری به نظریهٔ تکامل و لوازم آن نگاشته حصاری، معلمی و عبدی نیز رویکرد هراری را از جنبه هستی‌شناختی مورد بررسی قرار داده است. تمایز پژوهش پیش‌رو با دیگر آثار، در تبیین رویکرد معرفت‌شناختی هراری و کارکرد آن در سه موضوع دین، سیاست و اقتصاد است.

۱. نظریه «واقعیت‌های خیالی» هراری

۱.۱. مدعای اصلی

سیر اصلی استدلال پایه در اندیشه هراری، دارای این مقدمات است:
 ۱. گونه انسان دارای مغزی خاص است؛ هراری می‌نویسد:

گونه‌های انسانی، علی‌رغم تفاوت‌های زیادشان، چند ویژگی مشترک دارند که آن‌ها را از دیگر موجودات متمایز می‌کند؛ بارزترین ویژگی این است که انسان، در قیاس با سایر جانداران مغز فوق‌العاده بزرگ‌تری دارد.

وی دلیل این مدعا را این‌گونه بیان می‌کند: «در فرایند تکامل مغزهای بزرگ‌تر باید برگزیده شود، بدیهی است». (هراری، ۱۳۹۶: ۲۹-۳۰)

۲. این مغز دارای نوعی اندیشیدن خاص است؛ هراری در این خصوص می‌نویسد:

جهش‌های ژنتیکی اتفاقی، سیم‌کشی داخلی مغز انسان‌های خردمند را تغییر داد و آن‌ها را قادر ساخت که به شیوه‌های نوینی بیندیشند و با به‌کارگیری یک نوع زبان کاملاً تازه با هم ارتباط برقرار کنند. (همان: ۴۷-۴۸)

خاصیت اندیشه انسان خردمند که موجب برتری بر انواع دیگر از گونه‌ها و تقویت او در میان سایر موجودات شد، استفاده از زبان برای تشکیل اجتماعات هرچه هماهنگ‌تر بود.

هراری دلیل این را که چگونه این «جهش» در دی.ان.ای (DNA) انسان خردمند به وجود آمد و نه مثلاً انسان نئاندرتال، بیان می‌دارد که «کاملاً اتفاقی بود». (همان: ۴۸) نهایتاً می‌توان با اصل «انتخاب طبیعی» آن را تبیین کرد. می‌دانیم که در اینجا نمی‌تواند به نظریه مقابل یعنی «طراحی هوشمند» یا «نظم دقیق» اتکا کرد. دلیل هراری در اینجا این است که «نزدیک به چهار میلیارد سال همه موجودات زنده کره زمین بر اساس قوانین انتخاب طبیعی تکامل یافته‌اند و هیچ‌کدام را خالق

هوشمند طراحی نکرد». (همان: ۵۴۱) چرا خالق هوشمند طراحی نکرد؟ زیرا «در طی میلیاردها سال، امکانی برای طراحی هوشمند وجود نداشت، زیرا هوشی نبود که طراحی کند».

هراری منشاء این هوش برتر را هم در درون خود طبیعت جستجو می‌کند و در نهایت ابراز می‌کند: «موجودات ذره بینی به کلی فاقد آگاهی، به کلی فاقد اهدافی در زندگی و به کلی فاقد توانایی برنامه‌ریزی هستند». (همان: ۵۴۲) قائلان نظریه «طراحی هوشمند»^۱ بر این باورند که نظم حیرت‌انگیز موجود که امری اتفاقی و در انتخاب طبیعت نیست، وجود یک هوشمند در «بیرون مجموعه» را اقتضاء می‌کند. ۳. خاصیت زبان انسان خردمند در پرداختن به اموری بود که واقعاً وجود نداشت و عامل این اجتماعات بر سر چیزی است که حقیقتاً به لحاظ مادی وجود ندارد. هراری درباره ویژگی این زبان طبق رایج‌ترین دیدگاه توضیح می‌دهد:

زبان ما به گونه‌ای شگفت‌انگیز انعطاف‌پذیر است. ما با ترکیب تعداد محدودی آوا و نشانه می‌توانیم جملاتی نامحدود، هر کدام با مفهوم خاص خود، بسازیم. بدین وسیله می‌توانیم مقدار زیادی از اطلاعات جهان پیرامون را دریافت و ذخیره و منتقل کنیم. (همان: ۴۹)

از نظر هراری «ویژگی به‌راستی منحصربه‌فرد زبان ما نه در قابلیتش برای انتقال اطلاعات درباره انسان‌ها و شیرها بلکه در توانایی‌اش برای انتقال اطلاعات درباره چیزهایی است که اصلاً وجود ندارند. تا جایی که می‌دانیم فقط انسان خردمند است که می‌تواند راجع به تمام چیزهایی که هرگز ندیده و لمس و احساس نکرده صحبت کند... افسانه‌ها و اسطوره‌ها و خدایان و ادیان اولین بار با انقلاب شناختی ظهور کردند». (همان: ۵۱)

۱. Intelligent design؛ طرفداران این باور عقیده دارند که شواهد تجربی علم زیست‌شناسی و نیز برهان‌های ریاضی موبد این ادعا است که جهان توسط یک خالق هوشمند ساخته شده‌است. این نظریه صرفاً با انتخاب طبیعی مخالف است نه لزوماً با نظریه تکامل.

۴. اجتماع به دور یک رهبر دینی، یا یک حاکم، یا پول همگی از انواع توافق‌ها بر سر امور جعلی و پنداری هستند؛ انسان این کار را با «قوه خیال» خود انجام می‌دهد. هراری در این باره نوشته است:

قوه خیال نه تنها ما را قادر ساخته است تا چیزهای مختلف را تصوّر کنیم، بلکه این توانایی را به ما داده است که این کار را به صورت جمعی انجام دهیم. ما می‌توانیم داستان‌های مشترکی مثل داستان آفرینش، افسانه‌های ملی گرایانه دولت‌های مدرن سرهم کنیم. این افسانه‌ها به انسان‌های خردمند این توانایی بی‌نظیر را می‌دهند که در گروه‌های بزرگ به شکلی انعطاف‌پذیر با هم همکاری کنند. (همان)

از نظر هراری سرّ این کار در شکل‌گیری قدرت «تخیل» است.

۵. نتیجه: آخرین مرحله در سیر استدلال هراری این است که ما داستان‌های تخیلی را در ابتدای تاریخ بدوی انسان ایجاد کردیم تا به کمک آن شبکه‌های بیشتری تشکیل بدهیم و این شبکه‌های جمعی، انسان را بر بقا نوع اصلح یاری داد. (همان: ۵۱-۶۰) این داستان‌ها به‌طور کلی دین، قانون، حکومت، شرکت‌های اقتصادی و تجاری و هرگونه مکتب فکری است.

هراری بیان می‌کند:

در محافل آکادمیک به آنچه انسان‌ها از طریق این شبکه داستان‌ها خلق می‌کنند «خیال/ پنداره»، «مفاهیم اجتماعی» یا «واقعیت‌های خیالی» می‌گویند. واقعیت خیالی دروغ نیست. اگر من بگویم در کنار رودخانه شیر هست، درحالی‌که به خوبی می‌دانم این طور نیست، دروغ گفته‌ام. در دروغ چیز خاصی نیست... به خلاف دروغ، واقعیت خیالی چیزی است که هر کسی آن را باور می‌کند و تا وقتی که این باور مشترک وجود دارد، واقعیت خیالی نیز در جهان اعمال قدرت می‌کند. (همان: ۶۲-۶۱)

این سیر استدلال که در ابتدای کتاب «انسان خردمند» پایه‌ریزی می‌شود رنگی فلسفی، معرفتی دارد که هراری بدون پردازش ملاحظات فلسفی، آن را تلقی به قبول

می‌کند و حتی مسئله وجود خدا را که باید با دلیلی مستقل پیشتر حکم به اعتباری بودنش بدهد را رها می‌گذارد و شتابزده وارد گزارش تحولات دین، امپراتوری و تجارت انسان در طول تاریخ می‌شود.

۲.۱. مبانی نظریه هراری

تاریخ‌نگری هراری متکی به آموزه‌های ماتریالیسم افراطی و طبیعت‌گرایی است و پذیرش این دو اصل او را در ورطه تناقض قرار نخواهد داد، زیرا طبیعت‌گرایی و رویکرد تکاملی به جهان مبتنی بر علم تجربی است و علم تجربی همواره با گزاره‌های صدق و کذب بردار واقعی سر و کار دارد. لذا در دیدگاه هراری آنچه از حیثه علم تجربی خارج است ضرورتاً داخل در امور خیالی است (مدعای اصلی اصالت ماده). بنابراین مبنای مذکور برای هراری تکیه‌گاه مناسبی است، اما باید توجه کرد که این مبانی به لحاظ فلسفی مورد مناقشه است. مدعای فلسفه اسلامی این است که اصل واقعیت انکارناپذیر است و دارای دو ساحت مادی و فرامادی مرتبط با هم است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ۲۵۵)

از طرفی هراری با تعدادی براهین له وجود خداوند مواجه است؛ چه براهین طبیعی که مورد توجه دانشمندان تجربی است مانند نظریه «طراحی هوشمند» و چه براهین عقلی. لذا پژوهش صحیح مقتضی این است که ابتدا براهین له را مردود و براهین علیه وجود خدا را مطرح کند و در مرحله دوم مسئله وجود خدا را به عنوان یکی از مصادیق امور خیالی (اعتباری) بیان می‌کند، لذا قراین موجب کافی برای این نوع بیان در دیدگاه هراری وجود ندارد.

۳.۱. نتایج این دیدگاه

اگرچه انواع مختلف مدعیات هراری دست‌کم در کتاب «انسان خردمند» از سوی تعدادی از دانشمندان قبل خود مانند توین‌بی،^۱ جرد دایموند^۲ و برخی از دانشمندان

1. Arnold Joseph Toynbee.

2. Jared Diamond.

فیزیولوژیست مطرح شده است، اما دیدگاه او به دلیل تاریخ‌نگاری روان و جذاب، موجب التفات دوباره به دیدگاه‌های الحادی و ضددینی شده است. در بخش‌هایی از کتاب به‌ویژه بخش سوم هراری که در خصوص تاریخ دین مسائل آن را بررسی می‌کند، پاره‌ای مسائل را هم‌چون مسئله خیر و شر و چالش‌های دین در پاسخ‌گویی به شرور موجود در عالم را مسائلی به نفع غیردینداران و خداناباوران مطرح می‌کند و بر این است که با توجه به نظریه واقیت‌های خیالی، پاسخ دادن مسائلی مانند رابطه خدا و جهان پر از شرور، منتفی است و این تلقی در نهایت برهانی به نفع خداناباوری تلقی می‌شود.

۲. نقد نظریه هراری

هراری مسائل پیرامون دین را بر همان مبنا و شیوه طبیعت‌گرایی و خداناباوری تحلیل می‌کند، و همان‌طور که گفته شد گوهر دین یعنی وجود خداوند را بدون دلیل مستقلی از عداد مفاهیم اعتباری قلمداد کرده است و روش فلسفی را که از مقتضیات این‌گونه مسائل است، رها کرده است.

درباره مبنای زیست‌شناسی تکاملی و نظریه داروین و دیگر آرایه‌هایی که هراری به طرفداری از طبیعت‌گرایان درباره وجود خداوند، پیدایش ادیان و پیدایش انسان نخستین، در دستگاه‌های مختلف الهیاتی ادیان معتبر پاسخ‌هایی به مدعیات طبیعت‌گرایان داده شده است. از آنجا که هدف این مقاله بیان این پاسخ‌ها نیست و صرفاً به دنبال سنجش و ارزیابی دیدگاه اصلی و ریشه‌ای وی است، لذا سمت‌وسوی نقد در این مرحله، متوجه نظریه اعتباریات بر اساس نظریه بدیل آن در اندیشه علامه طباطبایی می‌باشد.

۲.۱. اهمیت نظریه ادراکات اعتباری

علامه طباطبایی این نظریه را در آثار گوناگون خود به فراخور مباحث «ادراک» مطرح کرده است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۳؛ همو، ۱۳۵۸: ۲۵۶) در تفسیر المیزان در موارد گوناگون مسئله ادراکات اعتباری و نسبت آن با مفهوم خداوند طرح بحث

شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۴۹۹؛ ۸/۶۴؛ ۱۴/۳۴۷) طرح این نظریه به طور مبسوط‌تری در سه مقاله «الترکیب»، «التحلیل» و «نظریه الاعتبار» ارائه شده است. (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۳۹-۳۰۹) اهمیت این نظریه نزد علامه طباطبایی به دو جهت است:

۱. اهتمام همیشگی فیلسوف، تمایز بین امور حقیقی و امور وهمی (اعم از صورت‌ها و قضایا) است، زیرا فلسفه به‌طورکلی متکفل این وظیفه است تا امور حقیقی را جدا از امور پنداری به‌نحوی موجّه و مدلل تبیین کند. (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۶) به همین دلیل است که علامه وجود خدا را حقیقی‌ترین موجودات و به دور از هر گونه برداشت وهمی تفسیر می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱/۷۳) باید توجه کرد که سنت فلسفی مسلمانان چنین بوده که در طرح مباحث وجودشناسی و علم النفس فلسفی، ابتدا با رد دیدگاه‌های ماده‌گرایانه شروع می‌کردند. (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۳۳ و ۲۶۳)

۲. تبیین فلسفی گسترده دستگاه معرفتی انسان لازمه این تفکیک و تمایز بین ادراک حقیقی و پنداری است و صرفاً در این تبیین است که می‌توان از پیدایش ادراک اعتباری، نقش حیاتی آن و نیز رابطه آن با امور حقیقی سخن گفت.

علامه طباطبایی ضمن مردود دانستن اصل سفسطی «انکار اصل واقعیت» و شکاکیت در آن، و ضمن نقد دیدگاه‌های ماتریالیسم در آثار خود (طباطبایی، ۱۴۲۶: ۲۰۲)، بر این است که ذات ادراک را امری غیرمادی معرفی کند (همان: ۲۰۴) و بر این اساس، نظریه خود در معرفت‌شناسی را پی‌ریزی می‌کند که مطابق آن نتایج حاصله در مقابل دیدگاه ماتریالیستی یووال نوح هراری قرار خواهد گرفت. مهم‌ترین تقابل در این دو اندیشه ناظر به این مسئله است که هراری مفهوم خدا را امری غیرواقعی و پنداری در نظر گرفته است؛ اما با ملاحظه دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص چیستی مفاهیم اعتباری و تبیین واقعیت غیرمادی، سستی دیدگاه هراری روشن می‌شود. در بیان علامه، واقعیت دارای دو ساحت مادی و غیرمادی به‌هم پیوسته است (به خلاف هراری که واقعیت دو ساخت حقیقی و خیالی دارد) که

انکار آن فروافکندن در ورطه شکاکیت (از سوی انکار واقعیت مادی) و ماده-
انگاری (از سوی انکار واقعیت غیر مادی) را بهارمغان می‌آورد. (طباطبایی، ۱۳۸۷:
۴۲۹)

قبل از طرح دیدگاه علامه طباطبایی باید برهان اثبات وجود خداوند را به تفصیل
مطرح کرد.

۲.۲. اثبات وجود خدا و تفکیک آن از مفاهیم اعتباری

با توجه به دلایل اثبات وجود خدا، اصل «امکان» وجود خدا در دستگاه سنجش
عقلانی، معتبر است و هراری برای اعتبار سیر استدلال خود از طریقی روشمند و
منطقی، بایستی «امکان» قضیه مذکور را منتفی کند، اما چنین مسیری را طی نکرد.
علامه به برهانی اشاره می‌کند که مبتنی بر تحقق اصل واقعیت انکارناپذیر است.
علامه می‌نویسد:

و اما تقریر برهان بر وجود واجب تعالی به این کیفیت است که ما هیچ گاه
تردید نداریم در این که اشیاء و موجودات در بیرون از ظرف ادراکات و اذهان
ما دارای واقعیت می‌باشند و این، اصلی است بین که مورد پذیرش همه اذهان
است و مرز جدایی بین ما و سوفسطایی می‌باشد و در این فصل ما از آن به
مطلق واقعیت تعبیر می‌کنیم که همواره ثابت است و از شمول قانون تکامل،
محفوظ و به یک کلام، تغییر و تحول به هیچ وجهی در آن راه ندارد. روشن
است که در نطق اصل مذکور: «اذعان به واقعیت هستی و مطلق واقعیت»
که فطری و مغروس در تمام اذهان بشری است، همه واقعیت‌ها به هر تقدیر و
فرض و هر شکل و سیما داخل می‌باشند. و بالملازمه، طرد بطلان و عروض
عدم بر آن ممتنع است، زیرا ظرف مفروض برای طاری شدن بطلان بر آن، یا
شرط عروض عدم یا هر فرض و تقدیری از فروض و تقادیر، در نطق مطلق
واقعیت، داخل بوده‌اند و در این صورت، احتمال عروض بطلان بر مطلق
واقعیت، در ظرف و تقدیر مفروض، ملازم با تجویز بطلان مطلق واقعیت
بالفعل است و نتیجه آن لحوق به سوفسطی است و حال آن که مطلق واقعیت
چنانچه گفتیم یک اصل متعارف و روشن و غیر قابل انکار و تردید است.

بنابراین مطلق واقعیت، بالضرورة موجود است و اتصاف آن به وصف موجودیت به نحو ضرورت و وجوب بالذات و بدون حیثیت تمییدیه است. به عبارت دیگر، در این اتصاف هیچ گونه واسطه در عروض ندارد و سلب وصف مذکور از آن ممتنع است؛ النهایه چنانچه در اتصافش به وجوب وجود که بدون حیثیت تمییدیه است، از حیثیت تعلیلیه نیز مبرا باشد، یعنی همان طور که وجودش بالذات است، لذاته هم بوده و معلول علتی نباشد، مطلوب ثابت است و اگر محتاج به علت است، بدون تردید به واجب تعالی شأنه منتهی می‌گردد. زیرا چنان‌که در محل خود روشن شده است، معلول یا معالیل مترتبه، عین ربط و تعلق به علت بوده و فرض استقلال در وجود، و انفصال از قیوم واجبی، فرض انقلاب ممکن بالذات به واجب بالذات است که ضروری البطلان است. علی هذا در صورت معلول بودن واقعیت مفروض، بالملازمه، وجود قیوم مطلق و واجب تعالی ثابت است. شایان ذکر است که چون در مباحث وجود روشن گردیده است که اصالت یعنی واقعیت حقیقتاً خارجیه از آن وجود و ماهیت امری است اعتباری، پس واجب الوجود بالذات، وجودی است واجب بالذات و للذات. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶/۳-۱۷)

براهین دیگری برای اثبات وجود خدا چه از منظر طبیعی و چه از منظر اخلاقی و نیز با رویکرد الهیاتی و دینی وجود دارد که برای انسان صاحب فهم این تصور ایجاد خواهد شد که دست کم مجموعه این براهین که در طول سال‌ها تاریخ تفکر بشری توسط متفکران و نخبگان در دستگاه‌های مختلف دینی، معرفتی و منطقی مورد بررسی قرار گرفته است، می‌تواند موید و قرینه‌ای بر وجود خدا باشد.

اهمیت براهین خداشناسی درگرو آن است که به‌عنوان بخشی از مجموعه قرائن مؤید اعتقاد به خداوند مورد ملاحظه قرار گیرند، به‌نحوی که هر یک از بخش‌های مجموعه، موید یکدیگر باشند تا به این ترتیب تصویری جامع و معنادار به‌دست آوریم. اجزای این مجموعه در کنار یکدیگر دلیل خوبی برای

اعتقاد ورزیدن به وجود نوعی «امرِ غایی»^۱ فراهم می‌آورد. (پترسون، ۱۳۸۹:

(۱۶۷

علامه بعد از اقامه برهان بر وجود خدا مبتنی بر اصل انکارناپذیر واقعیت و اصالت وجود، حقیقت خدا را اصلی‌ترین واقعیت بلکه منشاء همه هستی می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۶۹)

با توجه به این نکته که در تقابل با دیدگاه هراری است در نظریه ادراکات اعتباری برای مفاهیم اعتباری میزان و معیاری بیان می‌شود تا بین امور واقعی اعم از مادی و غیرمادی و امور اعتباری خلط نشود. علامه طباطبایی ابتدا علم را تعریف و حصول آن برای انسان را تبیین می‌کند، سپس تمایز بنیادین علم حضوری و حصولی را روشن می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۷-۴۲) و پس از آن، دانش حصولی و ادراکات آن را به «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۳۳) مفاهیم «اعتباری» در اندیشه علامه طباطبایی معانی گوناگونی دارد:

اصطلاح «اعتباری» دارای موارد استعمال و معانی دیگری نیز هست.^۲ یکی از معانی آن، اعتباری در مقابل اصیل است، اصیل به معنی آن که بالذات منشأ آثار حقیقی است.

دوم، اعتباری به معنی آنچه دارای وجود مستقل و غیروابسته نباشد، مانند مقوله اضافه که وجودش وابسته به وجود طرفین است، در مقابل حقیقی که موجود فی نفسه است، مانند جوهر.

سوم، معانی و اموری - خواه تصویری و خواه تصدیقی - است که خارج از چهارچوب عمل انسانی تحقق‌پذیر نباشد. اعتباری بدین معنی در واقع کاربرد

1. Ultimate Object.

۲. بیان علامه مسبوق به این است که اموری مانند مفاهیم منطقی یا فلسفی را اعتباری می‌خوانند که مابازاء مادی ندارد، اما منشاء خارجی دارد و همچنین دارای آثار خارجی نیز می‌باشد. گاهی امور از مصادیق خارجی خود مستقیماً انتزاع می‌شود اعم از مادی و غیر مادی و گاهی از مصادیق ذهنی آن مفاهیم، انتزاعات جدیدی می‌شود مانند مفاهیم منطقی جنس و فصل و...

استعاری مفاهیم حقیقی و نفس‌الامری است در مورد اعمال و حرکات گوناگون انسان و آنچه بدان تعلق دارد، که البته دارای غایات و اغراض حیاتی و مصلحت‌آمیز است، چنان‌که معنی ریاست را برای بزرگ و زمامدار یک قوم از آن‌رو به‌کار می‌بریم که رئیس قوم، در حکم رأس نسبت به بدن است، و همچنان‌که سر انسان در هدایت و تدبیر و اداره امور و حرکات سایر اعضا عمل می‌کند، رئیس قوم نیز نسبت به افراد قوم خویش همین حالت را دارد.

همچنین معنی مالکیت که در مورد اشخاص نسبت به آنچه در تصرف دارند و اختصاصاً به هر طوری که مایل باشند در آن دخل و تصرف می‌کنند، معنی استعاری همان مالکیت حقیقی است که نفس انسانی در مورد قوای خویش دارد. همچنین معنی زوجیت که در مورد زن و مردی به‌کار می‌رود که با یکدیگر در اموری اشتراک دارند که به مجموع آنها تعلق دارد، همان معنی استعاری زوج بودن اعداد است، و معانی اعتباری دیگر نیز بر همین قیاس. (همان: ۴۳۹-۴۳۸)

این اعتبارات را که اعتبارات فلسفی و انتزاعی است با اعتبارات اجتماعی و اخلاقی که صرفاً «قراردادی / جعلی» است نباید اشتباه کرد. معانی اعتباری مذکور در بیان علامه طباطبایی بسیار وسیع‌تر از معانی و مصادیق دیدگاه هراری است. نقطه اشتراک دیدگاه علامه طباطبایی با هراری در مورد اخیر از معانی اعتباری است که علامه برخلاف دیدگاه هراری این مفاهیم استعاری را «دارای غایات و اغراض حیاتی» می‌داند. (همان)

علامه در جایی دیگر برای تمایز بین ادراکات حقیقی و اعتباری (اندیشه‌های پنداری) و جواز استعمال مفاهیم استعاری توضیح می‌دهد که شعرا یک موضوع بزمی را از امور واقعی مانند گل و بلبل و معشوق و یا موضوعی رزمی را از واقعیت مردان سلحشور و دلاوران رزمجو و صحنه‌های جنگی با دست مشاطه خیال آرایش داده و در جلگه هولناک پنداری پیشتازی نموده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۳)

ایشان در ادامه می‌نویسد:

همه ما کم‌وبیش همین سلیقه را با غریزه تخیل داشته و همه روزه در مفردات و مرکبات معانی با استعاره و تمثیل نمونه‌هایی از آن به وجود می‌آوریم و

می‌دانیم که این کار بیهوده نیست و در به کار بردن این سلیقه و پیمودن این راه، غرض و هدفی داریم. و آن همانا تهییج احساسات درونی است که با عمل تشبیه و استعاره به دست می‌آید و در حقیقت، عمل تشبیه به منزله یک معادله است که در میان «مشبه» و «مشبه‌به» انجام می‌گیرد که با ملاحظه خواص و اوصاف مشبه به احساسات درونی بیدار شده یک سلسله معانی احساسی به سوی مشبه اضافه نماید و از این تمثیل احساسی نتیجه عملی گرفته شود. (همان: ۱۱۴)

علامه طباطبایی همان طور که هراری هم به آن معتقد است بر این باور است که بین دروغ و مفاهیم پنداری تفاوت وجود دارد. از نظر هراری این تفاوت صرفاً به دلیل این نیست که مفاهیم اعتباری کارکردی ندارند و مانند قضایای کاذب بی‌اثرند، بلکه امور اعتباری موجب تشکیل اجتماعات و ترغیب احساسات می‌شود. اما اختلاف نظر علامه و هراری در اینجاست که علامه این امور را دارای هدف و دارای طراحی مشخصی می‌داند که در درون خود روابط علی برقرار می‌کند تا حیات مادی انسان حتی نسبت تداوم وجود انسان برای درک واقعیت و امور حقیقی را ضرورت بخشد. (همان: ۱۱۵)

علامه مبتنی بر این نظریه، فروعی را استنتاج می‌کند که برخی از آن‌ها در بیان هراری نیز آمده است، اما تفاوت این دو دیدگاه به‌طور عینی درخصوص فروعی است که هراری به آن ملتفت نبوده است. آن فروع عبارت‌اند از:

۱. این معانی وهمی در ظرف توهم مطابق دارند اما در ظرف خارج مطابق ندارند. (همان)

۲. هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آن جا گرفته شده مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست. (همان)

۳. این معانی وهمی در عین حال که غیرواقعی هستند آثار واقعی دارند پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا

دروغ حقیقی خواهد بود (لغو/ بی‌اثر) پس این معانی هیچ گاه لغو نخواهد بود. (همان: ۱۱۶)

۴. این مفاهیم را با برهان عقلی نمی‌توان اثبات کرد زیرا دارای ماهیت خارجی نیستند.

۵. ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوب، زائل و متبدل شود. (همان) این فرع یکی از امتیازات بارز در اندیشه علامه طباطبایی است که وجود چنین ادراکاتی را منحصرأ در انسان نمی‌داند و هر موجود زنده‌ای برای احتیاجات زیستی خود دارای این توانایی است. گذشت که در سیر استدلال هراری امتیاز مغز انسان نسبت به سایر موجودات و حتی سایر گونه‌های منقرض شده انسانی بود که روایت تاریخی او را موجه می‌کرد.

۶. این احساسات و اندیشه‌های پنداری، سازمان طبیعت و تکوین را ساقط یا راکد نمی‌کند و هرگز در بنیان طبیعت و تکوین را مدخلیت ندارد و آن را از فعالیت جبری خود باز نمی‌دارد.

۷. درست است که طبیعت و جهان تکوین متبوع و اندیشه و پندار تابع آن است. «ولی با این همه، سازمان فکری را به کلی بی‌رابطه به سازمان طبیعت و تکوین نمی‌توان انگاشت، زیرا افعال ارادی همراه فکر خاصی است که با تغییر و بطلان آن فعل نیز متغیر و باطل می‌شود. طبیعت با بطلان فعالیت خود باطل و نابود می‌شود پس همان طبیعت انسانی است؛ مثلاً چه کسی این اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار به وجود آورده و از راه آن‌ها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد. (همان: ۱۱۹)

در این فرع به روشنی معلوم می‌شود که رابطه‌ای اساسی بین فعالیت طبیعت و فعالیت فکری موجودات به‌ویژه انسان برقرار است. با توجه به مبنای علامه در خصوص واقعیت دوساحتی مادی و غیر مادی می‌توان این فرع را دالّ بر نفی

«انتخاب طبیعی» و اثبات خالق است که هوشمندانه هدف موجودات را از پیش طراحی کرده است، قلمداد کرد. ازین رو علامه می‌افزاید:

میان طبیعت انسانی از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر یک سلسله ادراکات و افکار موجود و میانجی است که طبیعت، نخست آنها را ساخته و به دستیاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد.

از قوای فعال انسان که درک حقیقی از اشیاء دارد می‌توان به اندیشه «باید و نباید» رسید و این عنصر «لزوم» را جز در بستر ارتباط بین طبیعت و آثار طبیعت (انسان) نمی‌توان دانست. «انسان یا هر موجود زنده به واسطه به کار انداختن قوای فعاله خود یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباری تهیه می‌نماید». (همان: ۱۲۲)

از نظر علامه طباطبایی ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم این است که به قوای فعال متعلق باشد و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد. مثلاً از گزاره حقیقی «سیب میوه درختی است» می‌توان گزاره اعتباری «این سیب را باید خورد» را استنتاج کرد. بر این اساس علامه انواع گوناگونی از اعتباریات قبل از اجتماع و بعد از اجتماع را در سیر تکون این ادراکات ضروری انسانی بیان می‌کند. این نوع تحلیل از مسئله ادراکات اعتباری (که نه لزوماً نفی واقعیت خداوند را که مؤید به قراین و ادله ثبوت است، به دنبال دارد و نه لزوماً امتیاز خاص انسان نسبت به سایر موجودات را فراهم می‌آورد) کاملاً دیدگاه هراری را منتفی می‌کند؛ ساده‌انگاری موجود در نظریه هراری موجب طرد این نظریه می‌شود، زیرا ساده‌انگاری به معنای عدم ملاحظات منطقی فلسفی یک نظریه است.

هراری هرگز التفات به انواع این ادراکات ندارد، زیرا نوعی از آن مفاهیم پنداری، ایده فلسفی آن را به هم می‌زند چرا که او معتقد بود زبان خاص انسان توانست از اموری که وجود ندارد سخن بگوید و همین امر سبب شد تا اجتماعات بر اساس اسطوره‌های مشترکی که هرگز وجود واقعی ندارد، رخ دهد. فرض هراری این است تنها کارکرد این مفاهیم در خصوص اجتماع انسانی و تنظیم روابط انسانی است که از آن به «فرهنگ» تعبیر می‌کند، اما بر اساس اندیشه علامه طباطبایی معلوم شد که

پاره‌ای ادراکات انسانی وجود دارد که به هیچ وجه در فرض اجتماع رخ نمی‌دهد، یعنی انسان واحد هم می‌تواند نسبتی با واقعیت داشته باشد و برای حیات خودش مفاهیم الزام‌آوری مانند «بایدها و نبایدهای رفتاری» خلق کند. مضافاً بر اینکه بزرگ‌ترین اشکال دیدگاه هراری این بود که بخشی از واقعیت فرامادی را بدون استدلال در عداد مفاهیم خیالی قلمداد کرد. علامه با تبیین این دیدگاه که نفس علم و ادراک اعم از متعلقات مادی و غیره، یک امر غیرمادی است روشن می‌سازد که مبنای ماتریالیستی نمی‌تواند به نحو موجهی درباره وجود خدا داوری کند، زیرا مادامی که علم به امور مادی را غیرمادی تلقی کنیم، این گزاره را که «صرفاً امر مادی موجود است» کاملاً دچار ناسازگاری درونی یا تناقض می‌کند.

۳.۲. کارکرد قوه خیال

فیلسوفان به روشنی بین فعالیت «قوه خیال» و کار «حس مشترک» تمایز قرار می‌دهد. در نظام معرفتی نقش قوه خیال بسیار مهم است و نباید حکم کارکرد معرفتی آن در شناخت اشیاء را با حکم تصرفات ذهنی در صورت‌های خیالی که نوعی «تخیل/خیال‌بافی» تعبیر می‌شود، خلط کرد. هراری با خلط بین این دو بیان می‌کند:

اما قوه خیال نه تنها ما را قادر ساخته است تا چیزهای مختلف را تصور کنیم، بلکه این توانایی را به ما داده است که این کار را به صورت جمعی انجام دهیم. ما می‌توانیم داستان‌های مشترکی مثل داستان آفرینش، افسانه‌های ملی گرایانه دولت‌های مدرن سرهم کنیم. این افسانه‌ها به انسان‌های خردمند این توانایی بی‌نظیر را می‌دهند که در گروه‌های بزرگ به شکلی انعطاف‌پذیر با هم همکاری کنند... انسان خردمند می‌تواند به گونه‌ای بسیار انعطاف‌پذیر با بی‌شمار آدم غریبه و ناشناس همکاری کند. (هراری، ۱۳۹۶: ۳۰-۲۹)

ما حتی در هنگام حس اشیاء بیرونی باز محتاج به کارگیری قوه خیال هستیم، زیرا با آن اصل شناخت رخ می‌دهد. برای تشخیص یک صورت منطبق بر واقعیت یا نامنطبق با واقعیت همچنان نیازمند کاربرد اساسی قوه خیال هستیم، پس بین خیال

در دستگاه ادراکی و بین خیالبافی تفاوت است. خیالبافی در واقع تصرّف ذهن در صورت‌های خیالی است تا با پیدایش آن صورت‌های که با واقعیت منطبق نیستند، به مسائل دیگری را که در زندگی مادی انسان اهمیت دارد سامان دهد، پس بین نیروهای فعال طبیعی انسان و آن دسته از ادراکات اعتباری انسان رابطه‌ای برقرار می‌شود تا انسان بتواند مثلاً مفهوم «باید/نباید» را استنتاج کند و حکم کند که «باید غذا بخورم».

نقش قوه خیال در معرفت و شناخت واقعیت حتی در موارد واقعیات عینی کاربرد دارد و هر شناختی از عالم ماده به واسطه فعالیت قوه خیال است که در انسان و سایر حیوانات نقش آفرینی می‌کند. مقصود ما در اینجا خیال به معنای خیالبافی نیست، بلکه بار فلسفی و ارزش علمی آن معطوف به «اصل معرفت» است. مقصود از خیال، صورت‌های ذهنی منطبق با عالم ماده است.

این اتفاق بین فیلسوفان وجود دارد که کاربرد حسّ در جایی است که ماده اشیاء خارجی (محسوس) در برابر حسّ حاضر باشد و صورت متّخذ از آن در حافظه باقی می‌ماند و هنگام غیبت آن ماده محسوس، خیال امکان یادآوری آن صورت خیالی را می‌دهد، اگر چه نقش معرفتی قوه خیال می‌تواند هنگام به‌کارگیری حسّ ملاحظه شود، اما به هر حال خیال در شناخت محسوسات غیر از تصرّفاتی است که ذهن در صورت‌های ذهنی انجام می‌دهد. البته این معنا نزد هراری مردود نیست اما گستره بحث به اینجا می‌رسد که خیال با صورت‌های ذهنی بر اساس واقعیت، قدرت دخل و تصرف دارد و مفاهیمی را به‌کار می‌گیرد که نمونه مادی ندارد اما اهمیت‌شان در تنظیم و سامان‌دهی امور واقعی حیات انسان است. مانند نظم و چیدمان وسایل منزل که سهولت و آرامش در زندگی ایجاد می‌کند. قطعاً مفهوم نظم، بر هیچ مورد مادی تطبیق نمی‌شود، اما نقش آن تکامل انسان در حیات اوست؛ پس مفاهیم اعتباری نقش مهمی در این خصوص دارند، کاربرد مهم‌شان ساماندهی بر اساس شناخت واقعی ما از عالم عینی است.

۳. بررسی انتقادات و پاسخ‌ها

انتقاد اول: ممکن است گفته شود امکان مقایسه بین این دو نظریه از برخی جهات وجود ندارد، زیرا نظریه واقعیت‌های خیالی صرفاً زمینه‌ای هستی‌شناختی دارد و مقایسه آن با عنصر «اعتباریات قبل الاجتماع» در اندیشه علامه طباطبایی که حیثیتی معرفت‌شناختی دارد نادرست است. بنابراین از آن جهت که گفتمان این دو نظریه مشترک نیست، وجود چنین مقایسه و حتی تطبیقی دور از صواب است.

پاسخ: بی‌تردید هر نظریه‌پردازی می‌تواند افکار و دیدگاه خود را در پارادایم خودش بیان کند؛ اگر چه اختلاف گفتمان میان این دو به پارادایم ماتریالیستی و فلسفه الهی برمی‌گردد، اما باید توجه داشت که اختلاف گفتمان، آن هم ناظر به موضوعی واحد در یک نظریه، نمی‌تواند توجیهی برای ناسازگاری منطقی یک نظریه باشد. امکان مقایسه بین دو نظریه تنها به دلیل وجود موضوعی واحد در دو نظریه است که یکی به چالش‌هایی مواجه می‌شود و دیگری نمی‌شود. در واقع هدف اصلی این مقاله این است که بیان کند هراری در گفتمان ماتریالیستی همان نظریه علامه طباطبایی را در گفتمان فلسفه الهی مطرح می‌کند، اما با بررسی نتایج هر دو به دست می‌آید نظریه واقعیت‌های خیالی سه اشکال عمده دارد که در نظریه ادراکات اعتباری به آن توجه شده است:

۱. ناسازگاری (تناقض) درونی در خصوص رابطه بین واقعیت و خیال اگر واقعیت صرفاً مادی است، برای تطابق مفاهیم ذهنی که لزوماً غیرمادی است با واقعیت باید در مفهوم واقعیت توسعه داد و اگر مفاهیم ذهنی هیچ تطابقی با واقعیت ندارد آن‌گاه سخن گفتن از هرگونه واقعیتی اعم از مادی و غیر مادی منتفی است. وجود مفاهیم ذهنی ساختگی که هیچ تطابقی با اشیاء خارجی ندارد اگرچه انسان در ساخت آن‌ها از واقعیت کمک می‌گیرد، اما دلیل موجهی نیست که هر تصور ذهنی که اصل حقیقی در معرفت انسان است را ساختگی بدانیم. ساده‌اندیشی در بیان هراری به این بازمی‌گردد که بین مفاهیم واقعی در ذهن و مفاهیم ساختگی توسط ذهن تفکیک نمی‌شود.

۲. خلط بین مصادیق امور حقیقی و اعتباری بدون دلیل موجه و معتبر (گذشت که هراری مفهوم خدا را پنداری می‌داند).

۳. ۱. وجود موارد نقض دیدگاه هراری

توضیح اینکه از جمله انتقادات بر نظریه واقعیت‌های خیالی این است که می‌توان اعتباراتی را نشان داد که ناظر به اجتماع نیست. می‌دانیم که هراری امور پنداری را برای اصل اجتماعی انسانی بنا نهاده است. در صورتی که در اندیشه علامه طباطبایی برخی مفاهیم اعتباری به دلیل قوای فعاله انسان، قبل از هرگونه اجتماعی ساخته می‌شود. مثلاً مفهوم «باید/نباید» قبل از اجتماع ساخته می‌شود. گزاره «باید غذا بخورم» و «باید حرکت کنم» کاملاً متکی به ادراک فرد است و هیچ ارتباطی به فرض یک اجتماع ندارد. البته باید‌ها و نباید‌های اجتماعی یا اخلاقی (بعدالاجتماع) داریم که از موضوع بحث خارج است.

مورد نقض دیگر هم این است که هراری پیدایش مفاهیم خیالی را تنها ویژگی منحصر به فرد انسان خردمند می‌داند، اما علامه آن را برای سایر موجودات اثبات می‌کند. این مورد نقض واقعاً بنیاد نظریه هراری و روایتی که از تاریخ بشر می‌کند را متزلزل می‌کند.

در نهایت منظر هراری و علامه یکسان نیست، اما موضوع نظریه در هر دو اندیشمند موضوعی واحد است. اتفاقاً نقد یک نظریه واحد از دو منظر می‌تواند ارزیابی برای آن رویکردها و مبانی باشد.

انتقاد دوم: با توجه به تفاوت گفتمانی علامه طباطبایی و هراری، اصطلاح قوه خیال در گفتمان فلسفه اسلامی با گفتمان عرفی متفاوت دارد. چیزی که فلسفه اسلامی خیال قلمداد می‌کند با دانش تجربی که هراری به آن ملتزم است تبیین‌پذیر است. فلسفه اسلامی مدعی است تصوّرات خیالی در غیاب ماده در زمانی که حس انسان دسترسی به ماده ندارد، نقش‌آفرینی می‌کند. در عین حال اشکالی بر هراری نیست، زیرا او صورت غائب از نیروهای حس را باقی در سلول‌های عصبی مغز می‌داند، به این معنا که تمامی اطلاعات آگاهی‌بخش و داده‌های ذهنی انسان به شبکه اعصاب و سلول‌های مغزی تحویل‌پذیر است.

پاسخ: در این صورت هراری باید «آگاهی» را به صورتی کاملاً تجربی تبیین کند، طوری که چالش‌های پیش‌روی فیزیکیالیسم و انواع رویکردهای آن را مرتفع شود.^۱ در جدیدترین پژوهش‌ها، دیدگاه «نوخاسته‌گرایی»^۲، نقد جدی به دیدگاه فیزیکیالیست‌های تحویل‌گرا دارد و معتقد است ویژگی پدیده‌های غیرمادی به ویژگی‌های سطح پایه (مادی) تحویل ناپذیرند. (خوشنویس، ۱۳۹۴: ۵۶)

به علاوه یکی از دلایل معتبر علیه فیزیکیالیسم «برهان انطباق»^۳ است. علامه ضمن طرح اشکال فوق پاسخ آن را با برهان مذکور بیان می‌دارد:

دانشمندان طبیعی گفته‌اند که حقیقت ادراک حسی و تخیلی این است که صورت‌های مادی اجسام با همه خصوصیاتشان در اعصاب ادراکی نقش بسته و با تصرفی که طبق خاصیت اعصاب مزبور در آن‌ها انجام می‌شود به مرکز مغز منتقل می‌شوند و آن‌گاه انسان با نوعی مقایسه میان اجزای صورت ادراکی مغزی خویش به حقیقت طلب می‌رسد. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۶)

پاسخ علامه به انتقاد فوق این است:

فعل و انفعالات مادی مذکور هنگام علم به جزئیات خارجی (ادراکات حسی و تخیلی) مورد پذیرش است، لیکن باید دانست که صورت‌های نقش‌بسته در اعصاب ادراکی و سلول‌های مغزی که مغایر با معلومات خارجی هستند معلوم بالذات نیستند، این‌ها مقدماتی (علت‌های اعدادی) هستند که نفس را برای حضور ماهیات خارجی با یک وجود غیرمادی آماده می‌سازند، وگرنه منجر به سفسطه خواهد شد، چون میان واقعیت خارجی و صور ادراکی در اعصاب مغایرت وجود دارد. (همان: ۳۶)

۱. رویکردهای مختلف فیزیکیالیسم مانند این‌همانی، کارکردگرایی و تحویل‌گرایی همگی با «معضل آگاهی» مواجه هستند.

2. Emergentism.

۳. این برهان توضیح می‌دهد که داده‌های ذهنی اگر عیناً همان سلول‌های عصبی مغز هستند از یک جهت انطباق با واقعیت ندارد و آن‌اینکه سلول‌ها بسیار کوچک‌تر از آن هستند که کاملاً بر موجود خارجی انطباق داشته باشند.

علامه حتی اصل دیدگاه ماتریالیستی فوق را دلیل محکمی بر تجرّد نفس می‌داند و بیان می‌کند:

اشکال مزبور خود از جمله قوی‌ترین دلایل بر حضور ماهیات مجرد و غیرمادی در ذهن می‌باشد. چون طبق نظریه دانشمندان طبیعی وجود ادراکی مادی اشیاء به هر صورت که باشد همراه یک نوع مغایرتی میان صورت‌های ذهنی و واقعیت‌های خارجی می‌باشد، و لازمه این مغایرت همان سفسطه است و چون می‌دانیم که سفسطه نیست و علم ما یک‌سره باطل و غیر واقعی نیست، پس علوم باید بر اساسی استوار شوند که بدون مغایرت با خارج باشد، یعنی ادراک ذهنی حتماً یک وجود غیرمادی و مطابق با واقع است. (همان: ۳۷)

انتقاد سوم: ممکن است گفته شود مقایسه میان نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی به عنوان یک نظریه معرفت‌شناختی در سنت فلسفه اسلامی ارتباطی با نظریه هستی‌شناختی در تفکر الحادی و طبیعت‌گرایی^۱ ندارد، زیرا تفاوت زمینه آن‌ها نمی‌تواند حتی این دو نظریه را کنار هم بنشاید چه برسد به امکان مقایسه.

پاسخ:

با نظر به این انتقاد ضمن بیان دلایل این مقایسه باید به چند نکته توجه کرد:

- این تنها یک ادعا است که نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی تنها بُعد معرفت‌شناختی دارد، بلکه زمینه هستی‌شناختی نیز دارد و آثاری در هستی‌شناسی انسان دارد، چرا که علامه از حیث هستی انسان و قوای فعاله طبیعی او و نیز هستی مراتبی همه موجودات این ادراکات را مطرح می‌کند؛ البته این را باید در نظر داشت که در سنت فلسفه اسلامی به خلاف فلسفه غرب، فیلسوفان بین جنبه‌های آنتولوژی و اپیستمولوژی، شاخص جدی قرار نمی‌دهند و ادراک را نوعاً یک پدیده وجودی در نظر می‌گیرند. ازین‌رو نظریه ادراکات دارای ملاحظات هستی‌شناختی نیز هست لذا امکان مقایسه با نظریه متناظر در این زمینه را می‌توان فراهم کرد.

۲. خداناباوران می‌توانند (بلکه ضروری است) نظریات خود را تبیین کنند، اما منطقاً بایستی منسجم باشد. در اندیشه الحادی، گزاره «خدا موجود نیست» پیش‌فرض است. از آن جهت که گزاره «خدا موجود است» دلایل و قرائنی دارد، لذا برای تحقق نظریه واقعیت‌های خیالی باید آن پیش‌فرض برای مخاطبان مدلل شود و این کار توسط هراری انجام نمی‌شود و به حالت پیش‌فرض باقی می‌ماند و در تمام نظریه به عنوان اصلی صادق نقش دارد.

علاوه بر این اگر از نظر تجربی، «اصل تکرارپذیری» یک پدیده، راه ارزیابی منطقی برای صدق و کذب یک باور است، باید توجه داشت که اصل مذکور در خصوص نظریات «مه‌بانگ» و «تکامل انواع» میسر نیست. تکرارپذیری یک پدیده غیر از تکرار تجربه و آزمایش یک پدیده مادی است.

مورد پذیرش است که نظریه واقعیت‌های خیالی رویکرد هستی‌شناسانه دارد؛ اما آیا یک نظریه در خصوص ادراک خیالی انسان نباید ملاحظات معرفت‌شناختی داشته باشد؟ انحصار دیدگاه هراری در بعد هستی‌شناختی موجب ضعف آن نظریه می‌شود و یکی از تناقضات آن ناظر به بُعد معرفت‌شناختی بود.

نتیجه:

بر اساس آنچه گفته شد به دست می‌آید:

۱. «واقعیت‌های خیالی» نظریه منسجمی نیست تا بتواند با یک سازگاری درونی، تمامی انواع ادراکات و کاربرد و اهمیت آن را تبیین کند. انسجام یک نظریه معطوف به سازگاری درونی و احصاء تمامی موارد و مصادیق حکم آن نظریه است. در نظریه هراری مواردی از مفاهیم «قبل از اجتماع» مانند مفهوم «باید/نباید» پردازش نشده است. به‌علاوه اصل پیدایش این نوع مفاهیم حتی با مبانی علم تجربی از سوی هراری تبیین نشده است.

۲. خلط بین کارکرد «قوه خیال» که حافظ صورت‌های حسی است و از متعلق عینی خود جدا شده است و «قوه متصرفه» که در همان صورت‌های حسی تصرف

می‌کند، منجر شد تا در نظریه هراری این مسئله، لاینحل بماند که صورت‌های غائب از نیروهای حسّ چه حکمی می‌تواند داشته باشد.

۳. نفی واقعیت فرامادی در اندیشه هراری باعث شد که مفاهیم این دسته از واقعیات تحت مفاهیم اجتماعی قرار بگیرد. در صورتی که هراری اولاً به‌طور مشخص دلایلی علیه وجود خداوند اقامه نکرد و ثانیاً پیدایش مفهوم خدا را به‌عنوان یک امر پنداری تبیین نکرد. تمامی مصادیق مفاهیم اعتباری در اندیشه علامه طباطبایی اولاً منشاء انتزاع حقیقی دارند و ثانیاً آثار حقیقی دارند و همواره در حیات انسان اهمیت دارند. علامه با اصل مردود دانستن اصالت ماده که مبنای هراری نیز می‌باشد توانست اصل معرفت و پیدایش ادراکات اعتباری را به‌طور منسجم بدون نفی واقعیت فرامادی تبیین کند.

نظریه هراری از جنبه معرفتی مورد مناقشه قرار گرفت یعنی «حقیقت ادراک» و نسبت آن با عالم ماده و نیز کارکرد معرفتی قوه خیال در آن تبیین نشده است. در مقابل، ملاحظات فلسفی موجود در اندیشه علامه طباطبایی نسبت به پیدایش ادراکات اعتباری، انواع آن و نقش پر اهمیت آن مفاهیم و رابطه اساسی بین مفاهیم اعتباری و حقیقی، برتری و سازگاری درونی دارد، از این رو تبیین معتبری است.

منابع:

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱)، *الاشارات و التنبیها*، تصحیح: مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- پترسون، مایکل (۱۳۸۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ۷، تهران: طرح نو.
- خوشنویس، یاسر (۱۳۹۴)، *نوخاستگی و آگاهی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، چ ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

- _____ (۱۳۸۷)، نهایت فلسفه (ترجمه نهایت
الحکمة)، ترجمه مهدی تدین، قم: بوستان کتاب قم.
- _____ (۱۳۵۸)، نهایت الحکمة، ج ۲، قم: جامعه
مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، ج ۲، قم:
بوستان کتاب قم.
- _____ (۱۴۱۴)، بدایة الحکمة، قم: جماعة
المدرسين في الحوزه العلمية بقم.
- _____ (۱۴۲۶)، أصول الفلسفة، ج ۳، قم:
موسسه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۳۸۷)، تعالیم اسلام، قم: بوستان کتاب
قم.
- _____ (۱۴۲۸)، مجموعه رسائل العلامة
الطباطبائی، قم: انتشارات باقیات.
- _____ (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل، قم: بوستان
کتاب.
- _____ (۱۳۹۴)، برهان، ترجمه قوام صفری،
مهدی، قم: بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
- پاپینو، دیوید (۱۳۹۵)، طبیعت‌گرایی (از دانشنامه فلسفه استنفورد)،
ترجمه حسن امیری آرا، تهران: ققنوس.
- هراری، یووال نوح (۱۳۹۶)، انسان خردمند، ترجمه نیک گرگین، ج ۵،
تهران: فرهنگ نشر نو.
- _____ (۱۳۹۸)، انسان خداگونه، ترجمه نیک گرگین،
تهران: فرهنگ نشر نو.
- _____ (۲۰۱۶م)، سخنرانی هنگام انتشار کتاب هومودئوس.
— Harari, Y.N , Sapiens: A Brief History Of Humankind,
London, Vintage 2014
— Harari, Y.N , Homo Deus: A Brief History Of
Tomorrow, London, Vintage 201

