یادداشت

بایگانی، به مثابه حافظه ملی

نادعلی صادقیان

بخش دوم

با تاسیس سازمان اسناد ملی ایران در هفدهم اردیبهشت ۱۳۴۹، ظاهراً مصوبه بایگانی راکد کل کشور به بوته فراموشی سپرده شد. هر چند سال‌ها بعد (در سال ۱۳۵۲ش) دکتر سیروس پرهام طی دو مصاحبه اظهار داشت که جهت ایجاد مرکز بایگانی راکد در محل اراضی قلعه سلیمان‌خانی، زمینی به مساحت ۲۰هزار مترمربع در نظر گرفته شده است و برای احداث ساختمان آن، اعتباری برابر ۸ میلیون تومان به تصویب رسیده است، ولی ابر سیاه فراموشی، سال‌ها بر چهره بایگانی راکد کل کشور سایه افکند.

■ موقعیت کنونی بایگانی راکد در تشکیلات اداری

از آنجا که در روند تشکیلات اداری ایران، سازمان اسناد ملی، نزدیک به پنجاه سال دیرتر تاسیس گردیده و با حجم انبوهی از سوابق و اوراق راکد دستگاه‌ها مواجه گردیده بوده است، از سویی نیاز بسیار شدید نسبت به تعیین تکلیف و جداسازی فوری اسناد باارزش از میان کوهی از سوابق راکد دستگاه‌ها احساس می‌شده است، در اردیبهشت‌ماه ۱۳۷۰، در پی انتقال حجم انبوه سوابق و پرونده‌ها به سازمان، به منظور تمرکز پرونده‌های راکد دستگاه‌ها (دریافت، شناسایی و کدگذاری اسناد و تنظیم پرونده‌ها بر اساس جدول زمانی مصوب شورای سازمان) واحدی به نام مدیریت بایگانی راکد تاسیس شد. این واحد، فعالیت خود را در یکی از انبارهای دخانیات با کمترین امکانات زیر نظر معاونت اسناد آغاز کرد و روح تازه‌ای در توسعه آرشیو و ساماندهی اسناد دمید. شایان توجه است که انبار مزبور به لحاظ ویژگی‌های ساخت، محلی مناسب برای حفظ و نگهداری و شناسایی اسناد و سوابق نبود، ولی به دلیل مشکلات عدیده سازمانی، ظاهراً چاره دیگری نبوده است. با کوشش‌ها و پیگیری‌های فعالانه، دلسوزانه و مجدانه معاون محترم اسناد ملی، پیام‌های امیدبخش و شادی‌آفرین در خصوص احیای طرح «مرکز اسناد راکد کشور»، به گوش می‌رسد و با توکل به خدای متعال و همت مسئولان، جوانه این طرح، در هوای پاک اسناد ملی، در حال روییدن است. نتیجه بحث‌ها و پیگیری‌ها سبب گردید تا شورای اسناد ملی در جلسه مورخ ۸۳/۱۲/۲۲ مقرر دارد که معاونت اسناد ملی گزارشی در خصوص ضرورت ایجاد مرکز اسناد راکد کشور و خصوصیات آن در جلسات بعدی شورا ارائه نماید.[۷]

■ موقعیت بایگانی راکد در سایر کشورها

امروزه بسیاری از کشورها، مراکز اسناد (Records Centres) ایجاد نموده‌اند تا وظایف جمع‌آوری، نگهداری اسناد به طور موقت، در دسترس قرار دادن آنها به اشخاص ذینفع، ارسال اسناد دارای ارزش دائمی به آرشیو ملی و امحای اوراق زائد را، طبق برنامه‌های منظم انجام دهد. هدف از این کار، نگهداری و سرویس‌دهی اسناد غیرجاری تحت شرایطی است که صرفه‌جویی در جا، نیروی انسانی، وقت، محل و وسایل نگهداری صورت پذیرد. برای نمونه در کشورهای آمریکا، انگلستان و مالزی، به منظور اداره چنین اسنادی، شعبه‌های مختلف مرکز اسناد راکد در نواحی گوناگون ایجاد گردیده است تا طبق برنامه صحیحی که متضمن حداقل مخارج است، بتوان این گونه اسناد را اداره کرد.[۸] آنچه از پیشینه تحول آرشیو ملی در کشورهای پیشرفته به خوبی استنباط می‌شود، این است که در تغییراتی که در محل تشکیلات آرشیو ملی داده شده است، همواره استقلال مرکز اسناد راکد و تحکیم و افزایش قدرت عمل آن در زمینه دریافت، نگهداری، شناسایی و دردسترس قرار دادن اسناد، مد نظر و عنایت مسئولان بوده است و تقریباً در تمام کشورها، آرشیو ملی و مرکز اسناد راکد، یک سازمان واحد را تشکیل داده و یا اینکه دو معاونت از سازمان واحدند.

■ ارتباط بین آرشیو ملی و مرکز بایگانی راکد

از آنجا که گردآوری و حفظ اسناد ارزشمند، از جمله وظایف اصلی آرشیو ملی به شمار می‌رود و این امر مهم تنها از طریق همکاری و مساعدت مستمر مرکز بایگانی راکد کل کشور (به عنوان پل ارتباطی آرشیو و دستگاه‌ها) عملی خواهد بود، و نیز وظایف مسئولان مرکز بایگانی راکد، مکمل اقدامات دستگاه‌ها و یا افرادی است که پرونده‌ها و سوابق را تولید کرده‌اند، رابطه مستقیم مرکز بایگانی راکد و آرشیو ملی روشن می‌شود. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که مرکز بایگانی راکد و آرشیو ملی، لازم و ملزوم یکدیگرند. همان‌گونه که در قسمت وظایف و اهداف بایگانی راکد کل کشور بیان شد، مرکز بایگانی راکد، موظف است سوابق غیرجاری وزارتخانه‌ها و موسسات دولتی و وابسته به دولت را، به شکل بهتر و کم‌خرج‌تری حفظ نماید و شرایط استفاده و بهره‌برداری از آن را، برای دستگاه‌ها یا اشخاص ذینفع، به نحو مطلوب‌تری فراهم سازد. این کار، مساعدت و یاری آرشیو ملی را می‌طلبد که با برنامه‌های منظم و دستورالعمل‌های مدون و جامع، اوراق زائد را از آن مجموعه کار گذاشته و اسناد و مدارکی را که ارزش نگهداری دائمی دارند، با رعایت اصول حفظ تقدس و نظم و ترتیب اولیه، به آرشیو منتقل نماید[۹] و بدین طریق بار بایگانی راکد را سبک‌تر گرداند. بنابراین لازمه وجود مرکز بایگانی راکدی فعال، داشتن آرشیوی مقتدر و مستقل است که این مرکز بتواند در سایه آن و به کمک آن به فعالیت خود ادامه دهد و بخش بسیار سنگین و حساس کار خود را به آرشیو ملی واگذار نماید. به همین خاطر است که وظایف مرکز بایگانی راکد و آرشیو ملی در بسیاری از مراحل تفکیک ناپذیر است.[۱۰]

پی‌نوشت‌ها:

۷- صورتجلسه شورای اسناد ملی، جلسه شماره ۲۰۹ مورخ ۱۳۸۳/۲/۱۲.

۸- وزیرنیا، دکتر مهدی، همان، صص ۹۶ و ۱۰۴.

9-T .R .Schellenberg,Modern Archives: Principales and Techniques Chicago. 1956, P .2

۱۰- نشریه لزوم و اهمیت آرشیو ملی و مرکز بایگانی راکد کشور، مدیریت اسناد دولتی سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۶۳، صص ۳، ۴، ۱۹ و ۲۳.

فلسفه و دموکراسی

صالح نجفی

این نوشته بیش از آنکه درصدد اثبات اولویتی باشد، مقدمه‌ای است جدلی برای حمله به پیش فرض گرفتن اولویتی که رفته‌رفته به سنگ زیرین تمام بحث‌های مربوط به دموکراسی بدل می‌شود.

۱- «آزادی در مقام یک اصل هیچ کاربردی برای وضعی ندارد که بشر هنوز قادر نشده است با بحث آزاد و در شرایط برابر خود را اصلاح کند.» جان استوارت میل

اکنون که دو قرن از تولد یکی از پدران فکری لیبرالیسم می‌گذرد، هواخواهان «فیلسوف» این جریان که عمدتاً فلسفه را یک پیشه، یک تفنن شخصی یا نوعی وررفتن با متونی که هیچ دردی از معضلات «عمومی» جوامع حل نمی‌کنند و فقط به درد پرکردن اوقات فراغت در حوزه «خصوصی» می‌خورند، بیش نمی‌دانند مدعی شده‌اند دیگر نمی‌توان هیچ چیز (و صد البته، از همه مهم‌تر، فلسفه) را مقدم بر دموکراسی- آن هم قسم خاصی از دموکراسی که با صفت «لیبرال» تشخص می‌یابد- شمرد و اگر خدای‌ناکرده کسی، از عوام یا خواص، به شک افتاد که مبادا دموکراسی لیبرال یا ساده‌تر و رک‌تر بگوییم، «لیبرالیسم» بر همه‌چیز تقدم نداشته باشد باید بی‌درنگ او را از اظهارنظر در مجامع عمومی برحذر داشت و البته چون این کار با اصول دموکراسی و زوج ظاهراً جدایی‌ناپذیرش، لیبرالیسم جور درنمی‌آید از اذهان عمومی خواست- نه جدی‌تر از این، به اذهان عمومی گوشزد کرد یا هشدار داد- که به این جور حرف‌ها گوش نسپارند یا اگر سپردند آنها را اصلاً جدی نگیرند. در ایران هزاره سوم، اوضاع بامزه‌تر از این حرف‌ها است: نامدارترین فیلسوف چپ آمریکایی زنده که ترجمه مقاله «اولویت دموکراسی برفلسفه»اش در ۱۳۸۲ در ایران در شمارگان سه‌هزار جلد به چاپ می‌رسد (و چون کم‌حجم است، لابد خوانده می‌شود و اگر هم خوانده نشود تاثیرش را می‌گذارد)، ۲ سال بعد خود به ایران می‌آید و در مقام نمایندگی از جانب همه «وارثان نهضت روشنگری» دشمنان دموکراسی لیبرال را «مجنون» می‌خواند (نک: «اولویت دموکراسی بر فلسفه»، ص۳۹)، آن هم در کشوری که یک سال بعد از سفر وی، رئیس جمهور نسبتاً جوانش اعلام می‌دارد که ما گرچه لیبرالیسم را آموزه‌ای «مرده» می‌انگاریم، از مناسبات عادلانه با کشورهایی که زیر علم این آموزه اداره می‌شوند ابایی نداریم. (در اینجا قصد نقد کلام رئیس جمهور را ندارم، این‌قدر بگویم که فکر می‌کنم حرف او از حیث منطقی «امر سیاسی» درست است، چون «لیبرالیسم»- قطع نظر از معنا و مفهومش در تاریخ فلسفه سیاسی- نامی است که برای ریاست‌جمهوری ایران بین دوست و دشمن تمایز می‌گذارد.)

۲- ریچارد رورتی مقاله مشهور «اولویت دموکراسی برفلسفه» را با نقل‌قول مشهوری از تامس جفرسن- سومین رئیس‌جمهور تاریخ ایالات متحده و نویسنده بخش اعظم «اعلامیه استقلال آمریکا» حدود دو قرن پیش- آغاز می‌کند: «اگر همسایه من بگوید که بیست خدا هست یا خدایی نیست آزاری به من نمی‌رسد.» پایه استدلال رورتی با استناد به جمله مشهور جفرسن این پیش‌فرض مخدوش است که می‌توان سیاست را از اعتقادهای خود درباره امور «بسیار مهم» جدا کرد. آنچه نیاز داریم، «قوه اخلاقی مشترک» است و بس. به تعبیر رورتی، استدلال جفرسن دو بعد به ظاهر متعارض دارد که می‌توان به مدد پراگماتیسم جدید خود رورتی آنها را آشتی داد: «۱- هر انسانی برپایه وجدان، همه عقاید ضروری برای شرافت مدنی را دارد. ۲- فرد باید وجدانش را در محراب مصلحت عمومی قربانی کند.» پیش از طرح بحث راجع به این دو فرض یا اصل و نسبت آن دو با مقوله «فردیت» که مقوله محوری لیبرالیسم است، اجازه دهید نظری به پیش‌فرض پنهان در پس جمله «اگر همسایه من...» اندازیم. اینکه مشرک یا ملحد بودن همسایه من آزاری به من (که علی‌القاعده موحد هستم) نمی‌رساند، بر این فرض عجیب استوار است که بین عمل و عقیده افراد نسبت منطقی‌ای وجود ندارد. یعنی جامعه‌ای «آرمانی» - همان جامعه‌ای که با سیاست لیبرالی اداره می‌شود- در کار است که آدم‌ها در هنگام مواجهه با هم یعنی هنگامی که به تعبیر رورتی در «حوزه عمومی» به سر می‌برند کاری به عقاید خود درباره احتمالاً مهمترین امور - که قاعدتاً یکی از آنها همین زندگی در حوزه عمومی و معاشرت با دیگران است- ندارند، یعنی نباید داشته باشند. جفرسن بنا به خوش‌بینی ناموجهی این فرض را به کل نادیده می‌گیرد که ممکن است آدمی که به خدا اعتقاد ندارد، دلیلی برای احترام به همنوعانش یا کمک به حفظ همبستگی اجتماعی (یگانه معیار معتبر برای تعیین قواعد حوزه عمومی از دید رورتی) نشناسد و آدمی که به بیست خدا اعتقاد دارد، یک‌باره به سرش بزند برای خدمت به نوع بشر یکی از افراد بشر را در مسلخ یکی از خدایانش (و البته نه در «محراب مصلحت عمومی) قربانی کند و خلاصه اینکه جفرسن یا فکر می‌کرده پاره‌ای اعتقادات (از جمله مذهبی و توسعاً فلسفی) دیگر در حوزه عمومی، در سایه ایدئولوژی لیبرالی، رنگی ندارند یا به این نتیجه رسیده بوده که به تعبیر میل انسان‌ها (ی آمریکایی یا به‌طور کلی متمدن) دیگر به مرتبه‌ای از «پیشرفت» رسیده‌اند که می‌توانند با بحث آزاد خود را اصلاح کنند، یعنی به محضی که به تعارض عقایدشان درباره مهمترین امور با مصالح عمومی بر وفق سیاست لیبرالی پی بردند، صد البته عقایدشان را درباره آن مهمترین امور (که دیگر معلوم نیست آنقدرها مهم باشند) کنار بگذارند.

۳- مسئله چنان که جان گری در بعدالتحریر کتابش درباره «رساله آزادی» میل نوشته، این است که نظریه میل (و بخش عمده هواداران لیبرالیسم) استوار بر استنباطی از پیشرفت است که پیشرفت را مستلزم همگانی شدن و جهانی گشتن ارزش‌های اروپایی می‌داند. (نک: «فلسفه سیاسی جان استوارت میل»، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۲۶۱) این قضیه یک معنا بیش ندارد، اینکه اثبات اولویت دموکراسی بر فلسفه در گرو فرض گرفتن مفهومی خاص از پیشرفت است که خود لاجرم کوششی فلسفی است، ضمن اینکه یک پرسش مهم به‌جا می‌ماند: اگر روزی ارزش‌های اروپایی یا همان ارزش‌های مدعی جهان روایی فلسفه روشنگری به راستی همگانی و جهانگیر شدند، آیا تلقی همگان از لیبرالیسم و دموکراسی لیبرال یا به تعبیر مورد علاقه رورتی از اولویت دموکراسی بر همه چیز همانی خواهد بود که رورتی و همفکرانش می‌خواهند. قول به اولویت دموکراسی استوار بر نوعی فلسفه تاریخ است که محور اصلی آن را ایده یا اسطوره پیشرفت شکل می‌دهد و چنان‌که خود رورتی تصریح می‌کند مستلزم آن است که گروهی از کسانی که کار فکری می‌کنند و در دفاع از برتری بی‌چون و چرای دموکراسی لیبرالی بر همه نظام‌های موجود یا فعلاً قابل تصور نظریه می‌بافند، عنوان «وارثان روشنگری» را قبضه کنند، تو گویی آن دسته از وارثان روشنگری که این برداشت از تاریخ و مفهوم پیشرفت را قبول ندارند یا «خائن» به آرمان‌های روشنگری‌اند یا به نوعی «مجنون»اند. نکته این است که همه حرف‌های رورتی، جفرسن و هواداران ریز و درشت لیبرالیسم بر پایه تصوری از فرد و افراد استوار گشته که به موجب آن افراد برداشت خاصی از زندگی، از خود و از جهان دارند که بر وفق آن، می‌توانند به شکلی زندگی کنند که عقایدشان درباره مهمترین امور دخلی به زندگی عمومی و جمعی نداشته باشد.

۴- در دهه‌های آغازین قرن بیستم، فیلسوف مبارز ایتالیایی آنتونیوگرامشی اظهار داشت که آدمیان همه فیلسوف‌اند، چرا که «فردفرد» ابنای بشر برداشتی از جهان دارد، این برداشت هرچه باشد، مقهور هر ایدئولوژی یا فریفته هر نوع تبلیغات و عوامفریبی که باشد، در نهایت یک برداشت است و از دید گرامشی قسمی فلسفه به شمار می‌آید و این البته لازم نمی‌آورد که همه افراد صبح تا شب سرگرم فلسفه‌پردازی و فلسفه‌بافی و سر و کله زدن با متن‌های دشوار کانت و هگل و دیگران باشند. مهم این است که افراد بشر بدون استثنا «فکر می‌کنند» از آن روی که زندگی می‌کنند و گریزی از زیستن ندارند و این دعوی که شکل خاصی از سامان‌دهی به جامعه به افراد مجال بیشتر و حقیقی‌تر برای «فکر کردن» یا به تعبیر گرامشی فیلسوف بودن یا شدن می‌دهد، خواهی‌نخواهی دعوایی فلسفی است و از همین روی است که صرف بحث کردن راجع به اولویت دموکراسی بر فلسفه یا اولویت لیبرالیسم بر دموکراسی و در نتیجه اولویت لیبرالیسم - که در نهایت قسمی فلسفه یا ایدئولوژی سیاسی است - بر فلسفه، گواهی است بر اولویت فلسفه یا به بیان بهتر، اولویت «فکر کردن» بر دموکراسی. این همه به هیچ عنوان دلالت بر رد کامل برتری احتمالی «دموکراسی» نمی‌کند، مهم این است که اگر بتوان اولویت را به «فکر کردن» داد و به تعبیر گرامشی، همه آدم‌ها را فیلسوف خواند، آن‌گاه خواه‌ناخواه «دموکراسی» از قالب شکلی از حکومت که لیبرال‌ها به شکل‌های مختلف قبضه‌اش کرده‌اند درخواهد آمد و بدل به «مفهومی» خواهد شد که به نحوی نامتناهی می‌توان در آن تامل کرد، تاملی که همگان در آن نقش خواهند داشت و چون اساساً مفهومی است که با آزادی درگیر است، «تفکر» را با «مفهوم» برابری سرشاخ خواهد کرد. برابری از این حیث به کوششی در ساحت «خیالی» برای رسیدن به مرتبه‌ای که در آن همه با هم برابرند بدل خواهد شد و آزادی به پیش‌فرض «نمادین» این کوشش همه‌گیر.

۵- ماکیاولی در قطعه ۴۷ از «گفتارها» که شاهکار مسلم او در فلسفه سیاست است با استناد به یکی از وقایع عجیب در جمهوری روم باستان به نکته‌ای اشاره می‌کند که هنوز که هنوز است شایسته تامل است. ماکیاولی اشاره به این واقعیت تاریخی می‌کند که توده مردم روم از عنوان «کنسول» بدشان می‌آمد. از همین روی می‌خواستند یا کنسول‌ها از میان توده مردم انتخاب شوند یا اختیارات کنسول‌ها محدود شود. از طرفی، اشراف هیچ یک از این دو درخواست را برنمی‌تافتند، پس به راهی میانه تن دادند. چهار تریبون یا از میان مردم یا از گروه اشراف انتخاب شوند و دارای اختیاراتی مشابه اختیارات کنسول‌ها باشند. مردم راضی می‌شوند، چون خیال می‌کنند به این ترتیب نهاد کنسولی از میان می‌رود و توده مردم در مهم‌ترین مقام‌ها و منصب‌های دولتی سهیم می‌شوند. اما وقتی نوبت به انتخاب می‌رسد، در لحظه تعیین‌کننده اتفاقی عجیب می‌افتد: مردم در عین اختیار، یعنی در حالی که می‌توانستند همه تریبون‌ها را از میان «توده» برگزینند، هر چهار تریبون را از اشراف انتخاب می‌کنند. طرفه این که تریبون «tribune» در لغت به معنای «هوادار مردم» است و بدین قرار، به نظر می‌رسد توده مردم روم «اشراف» (یا به تعبیر دقیق‌تر، افراد «نژاده») را شایسته‌تر برای نمایندگی خویش تشخیص دادند. قضیه این بوده توده مردم روم چون به هنگام جنگ سنگین‌ترین بار خطر را به دوش خود می‌دیدند و خود را ضامن دوام آزادی روم و حفظ افتخار و عظمت آن می‌دیدند، مقام کنسولی را حق خود می‌یافتند اما همین که درصدد برمی‌آیند تا در مورد خصوصیات یکایک نامزدهای خود داوری کنند- یا در عرصه عمومی، دست به «تفکر» بزنند - به ضعف نامزدهای خود پی بردند و دریافتند که هیچ یک از نامزدها دارای لیاقتی نیست که از دید ایشان، توده مردم با هم دارند. از اینها مهم‌تر، نتیجه‌ای است که ماکیاولی از این واقعه می‌گیرد و به بحث ما کاملاً مربوط است: «وقتی درباره علت این اختلاف می‌اندیشم بر من چنان می‌نماید که آدمیان در «کلیات» بیشتر اوقات به اشتباه می‌افتند ولی در «جزئیات» به ندرت دچار اشتباه می‌شوند»(گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، ص ۱۵۵). فرضیه ماکیاولی در این‌باره که آدمیان ممکن است در کلیات فریب بخورند اما در جزئیات فریب نمی‌خورند، ناظر به حقیقتی است که شاید بتوان از آن به درهم‌تنیدگی دموکراسی و فلسفه تعبیر کرد. این که در همه حال، در حیات سیاسی، اولویت با فکر کردن است و اولویت هر یک از دو مقوله (دموکراسی و فلسفه) تابع شرایط تاریخی و انضمامی فکر کردن در یک جامعه واقعی است، اما چیزی که در اکثر شرایط تاریخی چیرگی دارد این است که آدمیان در مطلوب‌ترین وضعیت‌ها (به لحاظ اصول و مبادی لیبرالیسم و دموکراسی) ممکن است «فریب بخورند» گو اینکه می‌خورند و این فریب خوردن چنان که ماکیاولی گوشزد کرده است بیشتر در مورد «کلیات» روی می‌دهد، یعنی عرصه‌ای که در آن، به هر روی فلسفه حرف اول را می‌زند، همچنان که رد فرضیه پیشنهادی ماکیاولی نیز به نوبه خود مستلزم کوششی «فلسفی» است.

گفتار

استدلال دوم دکارت

احمدرضا همتی مقدم

در دو نوبت قبل استدلال اول دکارت توضیح داده شد اما دکارت برای دیدگاه خود استدلال دیگری نیز ارائه داده است. در «تأملات ششم» دکارت ادعا می‌کند که چیزهای فیزیکی و مادی دارای «بعد» و امتداد هستند. مثلاً یک جراح می‌تواند مغز را با چاقو به بخش‌هایی تقسیم کند. اما ذهن این ویژگی را ندارد. در نتیجه براساس قانون لایب نیتس (یعنی اگر یک ویژگی یافت شود که A آن را داراست اما B فاقد آن است، بنابراین A و B موجودیت‌های مجزایی خواهند بود) دوآلیسم حاصل می‌آید. در نوبت قبل گفته شد که قانون لایب نیتس در هر دو استدلال دکارت برای دوآلیسم استفاده می‌شود. استدلال دکارت در اینجا نیز معتبر است. اما سئوال این است که آیا مقدمات او صادق‌اند یا نه؟ آیا ما می‌توانیم بگوییم که ذهن هم دارای بعد است یا مثلاً ۱۰ کیلوگرم وزن دارد یا عروق خونی از میان آن می‌گذرد؟ به نظر می‌رسد که پاسخ منفی است؛ دلیل آن هم این است که چنین نظراتی برای ما ناآشنا است. ما می‌دانیم که آب، H2o است. قبل از کشف نظریه اتمی، این ادعا که یک مایع از ذرات ریز بسیار تشکیل شده، برای مردم عجیب و غریب بود. اما این دلیل نمی‌شد که آب از ملکول‌های H2o تشکیل نشده باشد. اگر مغز و ذهن دقیقاً این همان باشند (همان‌گونه که نظریه‌پردازان این همانی و ذهن و مغز می‌گفتند) ما ممکن است بعداً با واقعیت‌های تعجب برانگیزی روبه‌رو شویم. در واقع دکارت در این استدلال از پیش دوآلیسم را نتیجه گرفته است یعنی استدلال او مصادره به مطلوب است. در واقع ما دلیلی نداریم که مقدمات او را بپذیریم (اینکه ذهن غیرقابل تقسیم و فاقد امتداد است). استدلال دوم دکارت اگرچه معتبر است اما مصادره به مطلوب است. امروزه پیشرفت‌های حاصل شده در جراحی مغز و فیزیولوژی، مسئله غیرقابل تقسیم بودن ذهن را به چالش کشیده‌اند. اگر مسیرهای عصبی اتصال‌دهنده دو نیمکره مغز یعنی «کورپوس کالوزوم» قطع شود، رفتارهای تجربی دوگانه‌ای ظاهر می‌شود، به گونه‌ای که می‌توان گفت دو ذهن خودآگاه متمایز به‌وجود می‌آید. هم چنین ضایعات مغزی برخی اوقات باعث تجزیه و جداسازی کارکردهای روانی می‌شوند. این نتایج نشان می‌دهد که ذهن یکپارچه و یگانه نیز می‌تواند تقسیم شود. البته برخی که از «دوآلیسم خاصه‌ای» (property dualism) دفاع می‌کنند از این مسئله مبرا هستند. چون آنان ذهن را جوهری مجزا در نظر نمی‌گیرند و در نتیجه مسئله تقسیم‌ناپذیر بودن ذهن نیز منتفی است.

مفهوم دیگری نیز از واقعیت فیزیکی وجود دارد که موافقین دوآلیسم از آن، برای دفاع از دوآلیسم خصوصاً نوع دکارتی آن، استفاده می‌کنند. پیشرفت‌های علمی در این چهارده قرن اخیر نشان داده است که قوانین حاکم بر واقعیت‌های مادی را همیشه می‌توان در اصطلاحات منطقی و ریاضی دقیق توضیح داد. به قول گالیله «کتاب طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده است». موافقین استدلال می‌کنند، ماهیت تفکر، ادراک، امیال و احساسات ما به‌خوبی، ناظر بودن قوانین ریاضی بر آنها را انکار می‌کند. پس می‌توان گفت حالت‌های روانی، غیرمادی هستند. البته این استدلال بیشتر از همان «دوآلیسم خاصه‌ای» حمایت می‌کند تا دوآلیسم دکارتی. اما موافقین استدلال می‌کنند با توجه به اینکه احساسات و امیال ما مادی نیستند می‌توان یک جوهر غیر مادی را نیز اثبات کرد.

البته دلایل چندی وجود دارد که فکر کنیم، حالت‌های روانی نمی‌تواند توسط قوانین ریاضی توضیح داده شود. برخی فیلسوفان تأکید دارند که حالت‌های روانی، «التفاتی» (Intentional) هستند، یعنی همیشه معطوف به چیزی هستند. ما فقط امیدوار نیستیم، بلکه به چیزی امید بسته‌ایم. وقتی می‌اندیشیم یا آرزو می‌کنیم، به چیزی می‌اندیشیم و چیزی را آرزو می‌کنیم. برخی فیلسوفان قاره‌ای چون «برنتانو» و حتی فیلسوفان تحلیلی مشربی چون «دیویدسون» نیز بر این عقیده‌اند. حتی از نظر «دیویدسون» وجه ممیزه امر روانی همان چیزی است که «برنتانو» آن را حیث التفاتی خوانده است. بنابراین تفکرات و امیال ما چون «التفاتی» هستند یعنی معطوف به چیزی هستند، نمی‌توانند در قالب قوانین ریاضی، توضیح داده شوند، در نتیجه غیرمادی‌اند.

اما دیدگاه التفاتی بودن جای بحث دارد. چون برخی انواع حالت‌های روانی معطوف به چیزی نیستند مانند احساس درد یا خارش، بلکه خواص کیفی (qualia) معینی هستند (قبلاً توضیح داده شد) که قابل توصیف‌اند. اما با این حال برخی استدلال کرده‌اند که حالت‌های روانی- چه التفاتی و چه غیرالتفاتی- را نمی‌توان در اصطلاحات منطقی و ریاضی دقیق توضیح داد، پس غیرمادی‌اند و حتی می‌توان نتیجه گرفت که از یک جوهر غیرمادی به وجود می‌آیند.

خبر

سنت فلسفی جهان اسلام

مهر: دکتر سیدحسین نصر استاد مطالعات اسلامی دانشگاه جورج واشینگتن، در گفت‌وگو با خبرنگار «مهر» در پاسخ به این پرسش که آیا فلسفه اسلامی قابلیت این را که به پرسش‌های جدی جوامع پاسخ گوید دارد یا خیر گفت: سنت فلسفه اسلامی در بعدی ورای زمان و مکان قرار دارد. سنت فکری و فلسفی جهان اسلام مانند گنجینه و ذخیره‌ای است که حیاتی همیشگی دارد و تا وقتی ملتی زنده است، از این سنت سیراب می‌شود. دکتر نصر افزود: معرفت و آگاهی از این نکته که فلسفه اسلامی قابلیت پاسخگویی به پرسش‌های جدی جوامع را دارد تنها مسئله‌ای مکتبی و آکادمیک نیست، بلکه مسئله حیات ما است.

استاد مطالعات اسلامی دانشگاه جورج واشینگتن، یکی از ویژگی‌های مهم فکری این سنت فلسفی که بیش از هر چیز ملل غرب را متوجه این طرز تفکر کرده، آموختنی نبودن و بلکه پیمودنی بودن فلسفه در مکتب سنت اسلامی دانست و گفت: فلسفه مکتب و درس نیست، بلکه نوعی پیمودن و شدن و یا یک نوع تحول درونی است. به همین دلیل به دنبال تحولات درونی است که می‌توانیم به این پرسش‌ها پاسخ جدی دهیم.

مرگ سقراط؛ به روایت افلاطون و تفسیر نیچه

مسعود زنجانی
masoud@vivaphilosophy.com

نیچه می‌گوید افلاطون در محاوره فایدون، با چهره‌ای که از سقراط در آخرین ساعات زندگی او ترسیم کرده، آرمانی نوین برای جوانان شاخص یونان در آن عصر به وجود آورد، و بدین ترتیب سقراط جایگزین آشیل (قهرمان اسطوره‌ای حماسه‌های ایلیاد و اودیسه هومر) در تمدن یونانی می‌شود. اما نیچه نمی‌تواند از این جایگزینی، هر چند به نوبه خود شکوهمندانه به هیچ روی خوشنود باشد. افلاطون خود به علت بیماری در این مجلس حضور نداشته و سال‌ها بعد، محاوره از زبان فایدون، یکی از حاضران، گزارش می‌شود. در این ساعات واپسین مسئله بقای نفس پس از جدایی از کالبد تن در مرکز گفت‌وگوی انتقادی این مجلس قرار می‌گیرد. اما دلبستگی حاضران به سقراط و حتی بیم از ناراحت ساختن او در دم مرگ، کوچکترین مانعی برای کوشش گفت‌وگوکنندگان به یافتن حقیقت نیست. از سوی دیگر سقراط همچون مردی نشان داده می‌شود که آماده است هر ایرادی را بر اعتقادی که در این آخرین ساعات زندگی بر دل و جان او نزدیک‌تر از هر نظریه دیگری است با گشاده‌رویی بشنود، و حتی دوستان خود را مجبور کند تا هر تردیدی را که در دل نهان دارند به روشنی بر زبان آرند. با این کار افلاطون در برابر روحیه فلسفی حقیقی سر تعظیم فرود می‌آورد و در عین حال برای استاد محبوب خود آنچنان بنای یادبود عظیمی برپا می‌کند که والاتر از آن به تصور نمی‌آید. هنگامی که حاضران مجلس برای اینکه سقراط را ناراحت نکنند می‌کوشند تردیدها و ایرادهای خود را پنهان نگاه دارند، سقراط نغمه قو را به یاد آنها می‌آورد که در دم مرگ زیباتر و نشاط‌انگیزتر از اوقات دیگر است و آنجا که آنها از پیشرفت بحث ناامید می‌شوند و در کوشش سست می‌گردند، سقراط همچون سرداری لشگر شکست خورده و پراکنده را دوباره گرد می‌آورد و به دنبال خویش به میدان بحث می‌کشاند و برای حمله‌ای تازه آماده می‌سازد؛ دست دراز می‌کند و زلف‌های فایدون را که در کنارش نشسته است می‌گیرد و با آنها بازی می‌کند و می‌گوید: «فایدون! فردا بامداد این گیسوی زیبا بریده خواهد بود! ولی آن را نباید برای مرگ من ببری، بلکه من و تو امروز باید گیسوی خود را ببریم اگر معلوم شود بحث ما مرده است و نمی‌توانیم زنده‌اش کنیم.» نگرش سقراط، در این محاوره برخلاف اکثر فیلسوفان امروزی بر این عقیده استوار است که فلسفه، به معنای واقعی کلمه، چیزی جز «آمادگی برای مرگ» نیست و فیلسوف راستین پیوسته در آرزوی مرگ است. گزارش فایدون نیز گواه آن است که خود او، در نهایت انطباق با این آرمان فلسفی، جام شوکران را نوشید

و به آغوش مرگ رفت. سقراط در آخرین لحظات حیاتش، به شکرانه شفایی که ارمغان مرگش می‌دانست و او را از بیماری‌اش، زندگی جسمانی، رهایی می‌داد، یکی از شاگردانش را صدا می‌زند و می‌گوید: «کریتون! به آسکلپیوس (خدای طب) خروسی بدهکارم. بدهی مرا بپرداز.» نگرش سقراطی در این روایت شکوهمندانه از مرگ، در دل خود نگاه تحقیرآمیزی به زندگی داشت. با این همه، این نگرش قرن‌ها در جهت‌گیری زندگی اعصار مختلف در دنیای قدیم نفوذ داشت و حتی هسته مرکزی جهان‌نگری مسیحیت را نیز دربرداشت. تا اینکه، در دوره جدید، آهسته آهسته، فیلسوفانی ظهور کردند که برای زندگانی دنیوی، به‌رغم وجه تراژیک آن، اصالت قائل شدند و واکنش تندی را اگر چه پس از حدود بیست قرن به آن نشان دادند. نیچه(۱۸۴۴-۱۹۰۰)، با احساس دوگانه‌ای که همواره به سقراط داشت با نقل جمله پایانی حیات او (بدهکاری‌اش به آسکلپیوس) می‌گوید: «من سقراط را در حکمت و شجاعت آنچه که انجام داد، آنچه که گفت و آنچه که نگفت می‌ستایم. این وروجک عاشق و طناز آتنی، این موشگیر، که گستاخ‌ترین جوانان را به لرزه می‌انداخت، فقط حکیم‌ترین وراج زمان نبود، بلکه او در سکوت کردن عظمت خود را به نمایش گذاشت. کاش او در آخرین لحظات زندگی‌اش سکوت می‌کرد تا شاید به مقام معنوی به مراتب والاتری دست می‌یافت. در آن لحظات چیزی خواه مرگ، سم، تقوا یا زیرکی زبان او را لق کرد و او را به ادای این جمله کشاند.» (حکمت شادان قطعه ۳۴۰) شاید در خاتمه ذکر سخن تئودور گمپرتس (۱۸۳۲-۱۹۱۲) یونانی‌شناس برجسته معاصر و هموطن نیچه خالی از لطف نباشد. او در شرحی که بر رساله فایدون در کتاب مهمش «متفکران یونانی» نوشته است، می‌گوید: «بسیاری از ما مردمان امروزی ممکن است اندیشه گریز از دنیا و زندگی را که در این مکالمه به زبان می‌آید نپسندیم. ولی هیچ دشمن تاریک ذهن و هیچ دوستدار اصیل و واقعی حقیقت نیست که این انجیل آزادی بی‌حد و حصر فکر را بخواند و در برابر آن به زانو نیفتد.»