

هستند، هم به‌دنبال هژمونیک‌شدن هستند. این مشابه بحثی است که هوسرل داشت مبنی بر اینکه ایده عینیت پیدا می‌کند در قالب ایده‌های مسلم فرض‌شده‌ای که در ایستار طبیعی وارد عقل سلیم در زیست جهان می‌شوند. در این نقطه رقابت این ایده‌ها برای مسلط‌شدن شکل می‌گیرد. پس اندیشه‌های سیاسی اگر میدان فرض شوند، فضاهای ساختار یافته مواضع هستند. این فضاها البته یونیورسال نیستند، بلکه در عرصه اجتماع تحقق پیدا می‌کنند و مکانمند هستند. پس اندیشه‌ها به مکان وابستگی دارند. برای نمونه، بازرگان را به‌عنوان یک لیبرال یا خلیل ملکی را به‌عنوان یک سوسیالیست در نظر بگیرید. اینها همه در فضاهای ساختار یافته مواضع و در امور مسلم‌شده زیست جهان خود عمل می‌کنند. سوسیالیسم ایرانی را نمی‌توان برکنار از میدان ایران فهمید. به‌همین دلیل است که نمی‌شود گفت، بازرگان به‌طور خالص لیبرال است زیرا نزد او لیبرالیسم با تلفیق سیاست و مذهب پیوند خورده است و این خود به انفکاک جدیدی منجر شده که باعث می‌شود افکار ملی‌مذهبی‌ها با بنیادگرایان متفاوت شود. در همین زمینه تقابل خلیل ملکی با حزب توده، با تقابل سوسیالیست‌ها در سایر نقاط جهان، تفاوت دارد. از دل سوسیالیسم خلیل ملکی برای نمونه جلال آل احمد یا دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان برمی‌آید که نمی‌توان آنها را

سوسیالیست به‌معنای دقیق کلمه دانست. اینها همه برمی‌گردد به تقابل‌هایی که در میدان وجود دارد و نقشی که کارگزاران برای اعمال اراده خود دارند. طبق نظر بوردیو، نیروهای اندیشه که در این میدان عمل می‌کنند در پی انحصار قدرت هم هستند و این پدیده‌ای است که در چارچوب اندیشه به‌صورتی که در عمل ارائه می‌شود، در تمام دنیا دیده می‌شود. پس ازاین نظر نوعی خشونت نمادین نیز در این اندیشه‌ها هست، بنابراین من با تمایز مطلق میان اندیشه و خشونت نمادین مخالفم. این امر را ژاک دریدا به خوبی در مقاله «متافیزیک و خشونت» نشان داده است. با این تفاسیر من درخصوص مواضعی که در جامعه ایران شکل گرفته است و در بحث از ایده‌هایی که بیشتر از آنکه نماینده حقیقت باشند، باید آنها را حقیقت‌های مسلم فرض شده دانست، نکاتی را به‌طور اجمالی بیان می‌کنم و می‌گویم، چرا اندیشه‌های سیاسی در ایران به‌صورت تاریخی به سمت دوکسالوزی گرایش داشتند و به‌همین ترتیب ایده‌های جدید در حوزه سیاست ایرانی هم با وجود ظاهر مرفقی‌شان، دوکسالوزیک از آب در می‌آیند. این سنتی پدیدارشناسی سلبی است که باتوجه به چارچوب اندیشه در ایران می‌تواند موضوعیت داشته باشد. بحث من در چند محور قابل تلیخیص است:

۱- اندیشه‌ها در ایران همیشه دنبال نسب‌شناسی هستند و می‌خواهند برای

خود تبار، تیره و طایفه بتراشند. این امر احتمال تبدیل‌شدن اندیشه‌ها به امور مسلم فرض‌شده را بسیار بالا می‌برد. ۲- بوردیو می‌گوید، اندیشه‌ها در میدان با منافع فردی و گروهی و پیش‌داوری‌ها پیوند می‌خورند و اندیشه‌های سیاسی ایرانی هم چنین هستند. ۳- غلبه ایستارهای طبیعی در اندیشه سیاسی ایرانی امکان فاصله‌گذاری انتقادی را از آنها سلب کرده و آنها را به توجیه‌گر خودبدل کرده است تا دنبال‌کننده ایده تغییر. ۴- به‌همین دلیل هم بیرون آمدن از میراث گذشته برای ما بسیار دشوار است. ۵- چنین وضعیتی ایده‌های سیاسی را بیش ازپیش به عاملان و حاملان قدرت تبدیل می‌کند و بدین ترتیب پتانسیل بالایی وجود دارد که مباحث اندیشه‌ای به منازعات قدرت قلب شوند. ۶- مدار ایران بیشتر با تفکرات دوری مواجه می‌شویم تا با تفکرات خطی. این به رکود فکری نیز می‌انجامد. برای نمونه، شریعتی‌گرایی نشانه‌ای از این رکود فکری است. گویی نمی‌توانیم از جاذبه شریعتی رها شویم. دلیل آن این است که شریعتی ریشه در امور مسلم فرض‌شده ما ایرانیان دارد و چون نمی‌توانیم از این امور فاصله بگیریم دچار تکرار آنها می‌شویم. روی دیگر سکه هم این است که عقاید کهنه با ظاهری نو عرضه می‌شوند. برای نمونه، شیوع پست‌مدرنیسم در ایران دنباله همان خردستیزی کهن ایرانی است. ضدیت با عقل در ایران سنت و ایستار طبیعی است.

نگاه پژو هشگر / ۳

هانا آرنت نمونه‌اعلای پدیدارشناس سیاسی

کتاب «بحران علم اروپایی» و از پس بعضی آثار هایدگر، اندیشمندانی در قرن بیستم پدید آمدند که آنها را ذیل پدیدارشناس سیاسی می‌شناسیم. برای نمونه هانا آرنت، پل ریکور، کلود لوفور، موریس مرلوپونتی، امانوئل لویناس و یان پاتوچکا در زمره این افراد هستند.

مهمترین شخصی که درباره مفهوم پدیدارشناسی سیاسی نوشته است، پدیدارشناس و فیلسوفی آلمانی به‌نام کلاوس هلد است. هلد مقاله‌ای دارد به‌نام «به‌سوی پدیدارشناسی جهان سیاسی». به‌گمانم بهترین توضیح‌بندی از مفهوم پدیدارشناسی سیاسی را هلد انجام داده است. او خود بهترین الگوی پدیدارشناسی سیاسی را آرنت می‌داند، اما دیگرانی چون ریکور و لوفور را هم ما می‌توانیم در چارچوب الگوی هلد توضیح بدهیم.

هلد رویکردی هایدگری هم به پدیدارشناسی دارد و معتقد است، پدیدارشناسی از همان ابتدا در دوره پیشاسقراطیان وجود داشته و چیز جدیدی در قرن نوزدهم نیست. اتفاقاً هلد هم مانند هایدگر بر این عقیده است که با افلاطون پدیدارشناسی به حاشیه رانده شد. مرکز بحث هلد در اینجا هراکلیتوس است. از نظر هلد، افلاطون با تمایز میان دانش ناظر به معقولات (اپیستمه) و باور (دوکسا) این بحث را پیش برد. افلاطون باورها را خیالی و صوری می‌پنداشت و بر گذار از آنها به اپیستمه، به‌عنوان مبنای نظم سیاسی، تأکید داشت. هلد این دو را با رویکرد طبیعی و رویکرد فلسفی یا استعلایی‌منظر هوسرل تطبیق می‌دهد. مشکل فلسفه افلاطون از نظر هلد، این است که افلاطون دوکسا را کنار می‌زند تا درکی از اپیستمه را مبنای سیاست قرار دهد، اما سیاست در میانه اپیستمه و دوکسا قرار می‌گیرد، نه‌فقط در سمت اپیستمه یا دانش عقلی به معقولات. از نظر هلد، ما نیازمند درکی از سیاست هستیم که به‌روی جهان گشوده باشد. دلیل هلد بر اینکه سیاست در میانه اپیستمه و دوکسا قرار می‌گیرد، اما چیست؟ از نظر هلد، ماهیت سیاست به‌شکلی است که نمی‌توان فقط در چارچوب فلسفه و امور عقلانی آن را تعریف کرد، بلکه چنانکه آرنت این امر را به‌خوبی توضیح داده است، برای موثرکردن امر عقلانی در سیاست، باید آن را به دوکسا بدل کرد. این در ظاهر پارادوکسی است، اما از نظر پدیدارشناسی چنین تناقضی اصلاً وجود ندارد و بازگشت به هراکلیتوس نیز برای آن است که هلد معتقد است، با بازگشت به سرآغازهای بنیادین فلسفه می‌توان این تناقض را رفع کرد.

پدیدارشناسی سیاسی بدین‌معنا موضوع خود را جهان سیاسی قرار می‌دهد. جهان سیاسی، روایتی است از «جهان زندگانی» به تعبیر هوسرل. چنین جهانی کاملاً مفهومی بیناذهنی در نظر گرفته می‌شود. هوسرل این امر را صورت‌بندی کرد، اما از نظر پدیدارشناسان، این امر همیشه وجود داشته است. آرنت polis یونانی را بیشتر از آنکه مکانی فیزیکی باشد، حوزه‌ای بیناذهنی می‌دانست که در آن دیگران در ساحت عمومی بر شما ظاهر می‌شوند. از نظر هلد نیز جهان سیاسی، موضوع مطالعه فلسفه سیاسی است. او جهان سیاسی را با «امر سیاسی» مدنظر کارل اشمیت و مفهوم polis یونانیان تطبیق می‌دهد. البته می‌دانیم تفسیر نام‌تعارف از polis هم‌ریشه در درسگفتارهای دهه ۱۹۳۰ هایدگر دارد. او آنجا معنای اولیه این مفهوم را روشن می‌کندف ولی چون این درسگفتارهای هایدگر هم در همان دوران همکاری او با نازیسم ایراد شده است، کمتر بدان توجه می‌شود.

مفهوم افق یا horizon در پدیدارشناسی نیز ازاین‌نظر در سیاست مهم است که بستگی خاصی با جهان سیاسی دارد. بدین‌معنا پدیدارشناسی سیاسی دو ویژگی مهم دارد: اول، مفهوم محوری آن، جهان سیاسی است و دوم، این جهان سیاسی؛ ماهیتی پدیداری یا فنتومال دارد. بنابراین جهان زندگی فضایی است که انسان‌ها در آن بر یکدیگر ظاهر می‌شوند و مناسباتی بیناذهنی و جهانی‌مشتربک را رقم می‌زنند. از نظر هلد، مهمترین روایت از پدیدارشناسی سیاسی را آرنت در آثاری چون «حیات ذهن»، «وضع بشر» و «میان گذشته و آینده» انجام داده است، هر چند او هیچ‌گاه خود را پدیدارشناس سیاسی ننامید. در مقابل آرنت به‌عنوان مثل اعلای پدیدارشناسی سیاسی، می‌توان او را با لئو اشتراوس مقایسه کرد که نمونه اعلای فیلسوف سیاسی کلاسیک افلاطونی است.



احمد بستانی
استادیار دانشگاه خوارزمی

«پدیدارشناسی س‌یاسی»، اصطلاحی است که تقریباً در سه زبان آلمانی، فرانسوی و انگلیسی چندان شایع نیست. من فقط یکی، دو جا در زبان فرانسه دیده‌ام که از Phé nome nologie politique استفاده شده است. بنابراین اینجا بیشتر از اینکه بخواهیم درباره برچسب و لیبل پدیدارشناسی سیاسی صحبت کنیم، می‌خواهم در باره محتوای کار پدیدارشناسی درباره سیاست صحبت کنم. باین‌همه توضیح هم می‌دهم که چرا از این اصطلاح استفاده می‌کنند.

سنت فلسفه سیاسی در میانه قرن بیستم-دهه‌های ۳۰ تا ۵۰ و ۶۰-دچار بحران‌هایی جدی شد. این بحران‌های سیاسی و اجتماعی نظیر هولوکاست و شکل‌گیری جوامع توتالیتئر کارآمدی و تطبیق‌پذیری الگوهای فلسفه سیاسی و علم سیاست و علوم اجتماعی کلاسیک را زیر سوال برد. برخی از مورخان فلسفه از «مرگ فلسفه سیاسی» سخن به میان آوردند. ازاین‌منظر، جان رالز را بایداحیارگر فلسفه سیاسی در دهه ۱۹۷۰ دانست. این البته‌سخنی مبالغه‌آمیز است، چون فقط جهان انگلیسی‌زبان را مدنظر قرار می‌دهد، وگرنه در همان دهه‌ها در جهان قساره‌ای و در قالب همین جریان پدیدارشناسی، کارهایی جدی انجام شده است. با بحران فلسفه سیاسی و علم سیاست هر دو، اغلب فلسفه‌های سیاسی شکل گرفته‌نظیر مکتب فرانکفورت یا پسا‌ساختارگرایی در فرانسه، جنبه‌سلبی‌پیدامی‌کنند. برای نمونه، دیالکتیک منفی فرانکفورتی‌ها. بنابراین ضرورت حوزه‌ای به‌نام پدیدارشناسی سیاسی از دل یک ضرورت اجتماعی و سیاسی در قرن بیستم استخراج شد.

در نیمه دوم قرن بیستم به‌خصوص از دهه ۱۹۷۰ تا ۲۰۰۰، باز توجه جدی دیگری به الگوهای پدیدارشناسی دیده می‌شود. بنابراین امروزه الگوی پدیدارشناسی، الگویی بسیار جدی در نظریه سیاسی است. باز اینجا باید به بحرانی که فلسفه سیاسی به‌معنای کلاسیک کلمه با آن مواجه شد، اشاره کرد. این بحران اما چیست؟ فلسفه سیاسی دو ویژگی مهم دارد: فوق‌العاده‌هنجاری است و بر تمایزی که سقراط و افلاطون میان دوکسا (Doxa) و اپیستمه (Episteme) قائل شدند و دومی را اصل سامان‌بخش سیاست دانستند، متکی است. ویژگی دوم آن نیز تأکیدش بر عقلانیت است. پدیدارشناسی سیاسی از دل نقد الگوهای کلاسیک فلسفه سیاسی بیرون می‌آید. برای نمونه خانم شانتال موف، چند نقد مهم در دهه ۱۹۹۰ بر جان رالز و هابرماس دارد و تأکید زیاد آنها بر عقلانیت و هنجاری بودن را مورد نقادی قرار می‌دهد. برای نمونه می‌گوید، هابرماس نتیجه‌کش ارتباطی را عقلانی می‌داند و رالز دو اصل عدالت را نتیجه تصمیم‌گیری در پس پرده می‌داند. موف این را معضل‌ساز می‌داند که نتیجه مذاکره از قبل مشخص شده است. از نظر او، چنین وضعیتی در فلسفه سیاسی نافی کثرت است و مرکزگرایی عقلانی آن، کثرت را سرکوب می‌کند. در چنین فضایی فهم من از بازگشت پدیدارشناسی سیاسی این است که این جریان در اواسط قرن بیستم شکل گرفت و اینک بسیاری از پدیدارشناسان فرانسوی مثل کلود لوفور، در جهان انگلیسی‌زبان شهرت پیدا کرده‌اند. ۳۰ سال پیش اصلاً کسی لوفور یا مارک ریچرچر یا ژاک تامینو را در دنیای انگلیسی‌زبان نمی‌شناخت.

در اینجا دو نگاه وجود دارد: در برخی معتقدند، پدیدارشناسی سیاسی نوعی گزار از فلسفه سیاسی کلاسیک است و برخی نه، آن را اصلاحی در درون فلسفه سیاسی محسوب می‌شود. نکته بعدی این است که در پدیدارشناسی هوسرل، مفهوم آگاهی محوریت دارد و در پدیدارشناسی هایدگر، مفهوم وجود. هیچ کدام از اینها ذاتاً مفاهیمی سیاسی نیستند. البته شاید بشود از آنها نتایجی سیاسی گرفت، اما دغدغه اصلی هوسرل و هایدگر، هرگز اندیشه سیاسی نبود. باین‌همه درپی اندیشه متاخر هوسرل به‌خصوص در



اما به‌طور اساسی، متنی در ستایش طبیعت فعال و طبیعت خلاق است.

دیگر تفاوت هایدگر و اسپینوزا، تأکید موکد هایدگر بر به سوی مرگ‌بودگی است. برای نمونه در فقرات ۴۸ تا ۵۳ فصل ۱ بخش ۲ «هستی و زمان»، تحت عنوان «کل‌بودن ممکن داراین‌وهستی به‌سوی مرگ»، تحلیل ساختار هستی‌شناسانه و اگرستناسیال مرگ انجام می‌شود. اینکه داراین به مرگش واگذاشته‌شده و ازاین‌رومرگ به در جهان بودن تعلق دارد، امری است که داراین به آن هیچ علم‌نظری‌ای ندارد. موضوع فلسفه اسپینوزا اما مرگ نیست، زندگی است. اگر پدیدارشناسی هستی‌شناسی بنیادین هایدگر، مرگ آگاهی است و هستی به سوی مرگ موضوع آن است، فلسفه اسپینوزایی زیست آگاهی یا آگاهی از زندگی هستی به سوی زندگی است. چنانچه او در جمله‌ای درخشان می‌گوید: «حکمت فیلسوف، اندیشیدن به زندگی است نه مرگ.»

دیگر موضع محل افتراق، موضوع عشق است. موضوع فلسفه اسپینوزا، تأمل در باب عشق و نحوه زیست توأم با عشق است. همین عشق هم هست که ما را به شناخت کامل می‌رساند. شناخت کامل، شناختی عقلانی توأم با عشق است. این مفهوم در هستی‌شناسی بنیادین هایدگر غایب است یا اهمیت جزئی دارد. موضوع هستی‌شناسی بنیادین هایدگر حقیقت و امر حقیقی است، نه امر عاشقانه. با عشق وارد حوزه امر محسوس، عینی، مسئله‌دار و انضمامی هم می‌شویم؛ امری که می‌تواند تعارضی میان دیگری و خویشستن ایجاد کند. همچنان که می‌تواند آن‌سوی خود یعنی نفرت را به رخ ما بکشد. تلاش اسپینوزا هم رفع همین نفرت است و این حوزه، امر سیاسی است. عشق میدانی است که سیاست خود را در آن نمودار می‌کند. پدیدارشناسی اسپینوزا هم سویه‌های کاملاً دموکراتیک و جمهوری خواهانه دارد و هستی‌شناسی بنیادین هایدگر، نمی‌تواند این جمهوری و دموکراسی باهم‌بودگی و امور کثیر را تصدیق کند. نزد اسپینوزا و در فقرات مختلف «اخلاق» مفهوم «نجات» با طنین مسیحایی و تئولوژیک و مشابه آنچه‌ما «آرامش و خرسندی» می‌نامیم، نیز اهمیت دارد، اما نزد هایدگر چنین امری هم معلق است.

گرامافون

امیدرهایی از هجوم طالبان ابتدال

نگاهی به آلبوم «شُدستیم» اثر نبیل یوسف شری‌داوی



محمدجواد صفایی
منتقد و پژوهشگر موسیقی

تحولات اجتماعی و میل به عوام‌گرایی در سال‌های اخیر که با توسعه فضای مجازی نیز همراه بود، تمام جوانب هنر را دچار چنان ابتدال گسترده‌ای نموده که بسیاری از گونه‌های متعدد هنر را تا مرز فروپاشی و انحطاط پیش برده است. موسیقی نیز از شر دست‌درازی بی‌امان بسیاری از «طالبان» شهرت، در امان نمانده و برخی بی‌خی هنران به‌ظاهر هنرمند، دست به هر شعبده‌ای می‌زنند تا مورد عنایت برخی افراد نابلدتر از خود قرار گیرند، طرح بی‌ارزش‌سازی هنر، تا اندازه‌ای پیش رفت که ابتدال تمام جوانب هنر را فراگرفته و قدرومنزلت آن را به پائین‌ترین سطح ممکن تنزل داده است.

ساز دف نیز که از قدیم‌الایام نماد عرفان و سماع بوده و قداست و حرمت خاصی نزد اهالی هنر و موسیقی داشت و به‌دلیل قابلیت‌های صوتی‌اش، به ارکسترآسمین موسیقی ایرانی اضافه شد، این بار اسباب دست‌عدای سودجو شده و با تنزل سطح آن در میان کوچه و بازار، بیشترین سطح ابتدال را در میان سازهای ایرانی داشته است، تا جایی که پای آن به مراسم هلهله و شادی باز شده و به‌عنوان یکی از امتیازات و ویژگی خاص مراسم عروسی! تلقی می‌گردد. دراین‌میان به‌رخی از هنرمندان، مشقانه‌قدم در راه اصلاح این وضعیت نابلسامان برداشته‌اند و تمام تلاش خود را برای سامان‌بخشی و رهایی از وضعیت موجود، به‌کار می‌بندند. «نبیل یوسف شری‌داوی»، از آن دسته هنرمندان خوش‌نامی است که نشان داده، تا چه اندازه در حوزه دف‌نوازی دغدغه‌مند است. از زمانی که آلبوم «نقطه‌دف» را منتشر کرد، تا اکنون که با مجموعه جدیدونفیس‌ی با عنوان «شُدستیم»، نام‌خود را مجدداً مطرح نموده است. «شُدستیم»، مجموعه‌ای شامل آلبوم و کتابی با همین نام است. آلبوم، با تکیه بر ساز دف و با آواز علی قدیری، روایتی نو از اشعار مولانا، سعدی، حافظ و لیلیا مُهْند را ارائه می‌کند، در پنجمین قطعه آلبوم احسان عبدی‌پور باساز سرنا، حسین‌نظری چیچک و ایرج الله‌ادایان با ساز تمبک گروه را همراهی می‌کنند. او در رویه داخلی آلبوم خود چنین می‌گوید: «گاه خشونت، عصبیت و اعتراض، گاه غنا، رقص‌آوری و طرب‌انگیزی، جان‌مایه هسته بنیادین زایش و بودش این جمله‌های ریتمیک‌اند.» کتاب نیز، دربرگیرنده نت‌نگاری‌های قطعات آلبوم بوده که توسط او، برای ساز دف نوشته، طراحی و اجرا شده‌اند تا جهت فهم بهتر هنرجویان ساز دف، مورد استفاده قرار گیرد.

آن‌چه در تمام قطعات این آلبوم مشاهده می‌شود، تلاش آهنگساز برای حفظ حالت طرب‌انگیزی در موسیقی است که به مخاطب شایسته، هیبتی سماع‌گونه‌القاء کند. استفاده بجا از اشعار مولانا و انتخاب آگاهانه شعر برای تأثیرگذاری بیشتر، باتوجه به ویژگی غنایی ادبیات مولانا را باید از نکات برجسته این آلبوم دانست، گرچه به اعتقاد نگارنده، استفاده از شعر معاصر در قطعات نهم و دهم، ترکیب به‌کارگیری از اشعار را دچار ناهمگونی کرده و شایسته‌تر می‌بود تا باتوجه به فراوانی اشعار، گزینش این دو قطعه نیز بسان قطعات قبلی از شعرای متقدم صورت‌می‌گرفت. نکته حائز اهمیت دیگر، بهره‌گیری آهنگساز از ملودی صوفیان مالزی و عراق -بسان آلبوم قبلی- است که می‌تواند به‌عنوان منبعی موزون، برای اهالی جست‌وجوگر، قابل توجه‌باشد.

در کنار موارد یادشده، باید این مهم را نیز در نظر داشت که انتشار آلبوم‌هایی ازاین‌دست در زمانه‌ای که استفاده از سازهای کوبه‌ای متعدد غربی-همچون هنگ‌دram، کاخون و...- در سال‌های اخیر به‌طرز عجیبی در حال گسترش بوده و کم‌کم نیز به ترکیب موسیقی ایرانی افزوده می‌شوند، نه‌تنها قابل احترام است که باید حمایت تام و تمام اهالی هنر را با خود به همراه داشته و از آن‌ها به‌عنوان ابزاری برای مقابله با فرهنگ ضدایرانی‌بهره برد. فارغ از تمام اوصاف، تهیه و نیوشیدن آلبوم «شُدستیم»، برای تمام دوستداران هنر، توصیه‌می‌شود.

