

ایدئولوژیک شدن سنت*

داریوش شایگان

ترجمه مهرداد مهربان

اشاره:

درباره انقلاب اسلامی و مقدمات و مقارنات و تحولات آن، در حوزه فکر و عرصه عمل، مطالب بسیاری گفته و نوشته شده است، اما ناگفته پیداست که همه این نوشته‌ها به لحاظ غنای نظری و روشنگری فکری در یک سطح قرار ندارند؛ به علاوه میان آنان هم که با دیدی ژرفتر در این مسأله فکری غامض نگریسته‌اند، توافق و همداستانی برقرار نیست و گاه اختلاف نظرها چندان است که برقراری هر نوع توافقی را، در هر سطحی، ناممکن می‌سازد. بنابراین تنوع دیدگاهها در این زمینه، اساس مشروعیت لازم را برای دامن زدن به این مباحث فراهم می‌آورد.

«کیان» بدون گرایش خاص نسبت به هیچ یک از این آراء، تنوع این نظرها را زمینه‌ساز بحثی مفید و لازم می‌شمارد و عاقل است تعدادی از صفحات خود را به مجالی برای بحثهایی از این دست اختصاص دهد. با چنین رویکردی، چون و چرا در مورد جزئیات این مباحث و از جمله نوشتار زیر، در برابر فایده‌های عام آن، رنگ می‌بازد و اهمیت خود را از دست می‌دهد.

۱. ایدئولوژی چیست؟

نخستین نکته‌ای که می‌توان گفت این است که ایدئولوژی‌ها در جهان کنونی همان نقشی را دارند که اسطوره در جهان باستان از سوی روح یا ذهن جمعی گروهی را از تصور جامعه‌ای بسته می‌آکنند و ارضا می‌کنند و از سوی دیگر مدعی‌اند که علمی و بنابراین، منطبق بر تجربه و واقعیت‌اند. هر ایدئولوژی دارای بار عاطفی بزرگی است که آن را با خلسه (Pathos) خوشاوند می‌کند و همچنین دستگاهی منطقی - عقلانی دارد که به آن ظاهری علمی و فلسفی می‌دهد؛ با این حال، ایدئولوژی نه علم است، نه فلسفه و نه دین.

در واقع اگر علم دستگاهی است دقیق، بی‌طرف، و مبتنی بر تجربه، در برابر ایدئولوژی بر دگم بنا شده است و برایش اهمیتی ندارد که پیش فرضها و مقدماتش دارای دقت تجربی‌اند یا نه، چرا که اینها را به عنوان حقیقتهایی از پیش [یا ماتقدم = (apriori)] می‌پذیرد. به عبارت دیگر ایدئولوژی در پی آن نیست که آنچه را اعلام می‌کند به آزمون و واریسی بگذارد. در این زمینه ژان لاپییر می‌گوید «اهل علم بویژه به تجربه‌هایی توجه نشان می‌دهند که می‌توانند نادرستی فرضهای شان را نشان دهد، حال آنکه ایدئولوژی اصلاً نمی‌خواهد بداند که چیزی هم هست که بتواند نشان دهنده نادرستی دگم‌هایش باشد.»

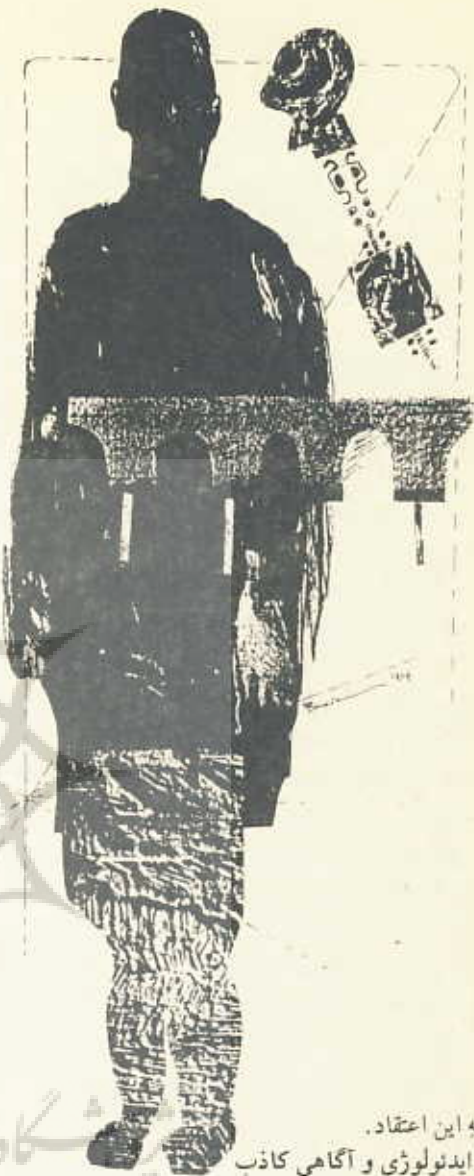
ایدئولوژی فلسفه هم نیست، زیرا هر فلسفه راستینی در واقع پرسشمانی است در باره مسائل اساسی هستی و شرایط وجود آدمی. پرسشهایی که فیلسوفان پیش می‌نهند و پاسخهایی که به دست می‌آورند، روند دیالکتیکی سیر فلسفه را می‌سازند، چه این روند عینیت‌یابی تدریجی روح یا ذهن در تاریخ باشد و چه استعار آن. اما ایدئولوژی نظام مسدود و از درون بسته‌ای است که «هسته مرکزی‌اش را چند نیمه حقیقت تشکیل می‌دهند که به عنوان حقیقتهایی دارای ارزش و اعتبار کلی و مطلق شناسانده می‌شوند، آن هم با وجود همه دلایلهایی که می‌توانند عکس‌اش را ثابت کنند.» ایدئولوژی اندیشه‌ای دیالکتیکی هم نیست، چرا که از نفی و سلب (negation) می‌هراسد و در محدوده منطق درونی ایده‌های از پیش ساخته خود و استنتاجهای برآمده از آن زندانی است. هانا آرنت می‌گوید: «ایدئولوژی دقیقاً همانی است که نامش نشان می‌دهد: منطق ایده‌ها... ایدئولوژی به تسلسل وقایع چنان می‌پردازد که گویی این تسلسل هم پیرو همان قانونمندی‌ای است که

ارائه و عرضه داشت ایده آن.» آرنت در جای دیگری می‌گوید: «اصل موضوعی مورد پذیرش ایدئولوژی‌ها این است که، در بحثی که با حرکت از مقدمه صورت گیرد، تنها یک ایده برای توضیح همه چیز کافی است، زیرا سیر منتجم استنتاج منطقی، خود در بردارنده همه چیز است.» برای نمونه اگر ایده اصلی این باشد که تنها آن نژادی باید زنده بماند که برتر است چرا که طبیعتاً لایق‌تر است، یا اینکه تنها آن طبقه‌ای باید پیروز باشد که دارای رسالت تاریخی است و با تنها آن چیزهایی حقیقت دارند که در متون مقدس آمده‌اند، در آن صورت براساس منطق تنزل‌گرای ایدئولوژی‌ها می‌توان نتیجه گرفت که در مورد نخست، «نژادهای نالایق» و «بست» باید از میان برداشته شوند؛ در مورد دوم «طبقات منحط» نابود گردند؛ و در سومین مورد، صفحه روزگار از وجود کافران پاک شود. اگر چه دستگاه منطقی ایدئولوژی عقلانی است، اما مقدماتی که بر آنها بنا شده ناعقلانی‌اند و نه تنها ایده‌های بدیهی و واضحی نیستند، بلکه از تعصب سرچشمه می‌گیرند؛ به عبارت دیگر، هر چند ایدئولوژی از منطق دوتایی پیروی می‌کند، اما نیروی محرکه آن ناشی از منطق رؤیاست؛ به این معنا که اگر چه ایدئولوژی در جنبه نیروی خود پیرو اصل طرد شق سوم است، اما نیروی محرکه درونی‌اش را مقولات چادویی می‌سازند؛ هم از اینجاست شباهت ایدئولوژی به اسطوره - که بعد به آن خواهیم پرداخت. نه این ترتیب، در ایدئولوژی شاهد روی هم قرار گرفتن دو نوع اندیشه هستیم که هریک قالب خویش را تغییر می‌دهد و با دیگری انطباق می‌یابد. [...]

سراسر اجسام ایدئولوژی دین هم نیست، زیرا استعلا (transcendence) و هر گونه وحشی و الهام را نفی می‌کنند. ایدئولوژی را به نوعی می‌توان «فرزند حرام زاده دوران روشنگری» نامید.

در نتیجه، ایدئولوژی نه می‌تواند نفوذ خویش را در قلمرو جهانی که سنتهای تقدس یافته باشند بگستراند و نه در جهانی که فلسفه بر آن حاکم است. ایدئولوژی هنگامی وارد میدان می‌شود که این دو جهان به بن‌بست رسیده باشند؛ یعنی هنگامی که نفی، منتفی شود و فلسفه از کانون نیروبخش زندگی اجتماعی کنار گذاشته شود و هنگامی که نیروی دین شستی گیرد. موفقیت ایدئولوژی زاده بر آوردن دو نیاز اساسی و حیاتی انسان است؛ نیاز به اعتقاد داشتن، و نیاز به توضیح و

۱۰
تاریخ
۱۳۸۵



بخشیدن به وضع موجود» است؛ سپس به سرشت ماثوی آن می‌پردازد که از دید ماکسیم رودنسون کارش ایده‌آل‌سازی از گروه خودی و «اهریمن‌سازی» از گروه مخالف است؛ و سرانجام به لوسین گولدمن می‌پردازد و نزد وی دو جنبه دیگر می‌یابد که به نظر او در ساختن یک تیپ ایده‌آل نقش اساسی دارند: یکی بینش تمامیت زدا (Vision d'etotalisante) و فرو دیالکتیکی (Sous-dialectique) و دیگری خود مرکزینی؛ پس ایدئولوژی را می‌توان بیانگر توهمی از مرکزیت دانست.^۷ به این ترتیب، میان چیزگون کنندگی، ایده‌آل‌سازی از خود، خودمرکزینی، و تنزل دهی و تضعیف خصیصه دیالکتیکی تقارنی چشمگیر وجود دارد.

ژوزف گابل نتیجه می‌گیرد که «ایدئولوژی نظامی از ایده‌هایی است که از دید جامعه‌شناختی در پیوند با گروه‌بندی اقتصادی، قومی و جز این قرار می‌گیرد و به گونه‌ای یکجانه منافع کم و بیش آگاهانه گروه را به شکلی نا تاریخ‌گرایانه و یا ایستادن در برابر تغییر و یا از هم گسیختن تمامیتها بیان می‌کند. بنابراین، ایدئولوژی تبلور تئوریک شکلی از آگاهی کاذب است.»

ساده و روشن بگویم که ناتاریخ‌گرایی در ایدئولوژی به «ایلیایی گری سیاسی»^۸ که اینهمانی و یکسان‌سازی در آن نقشی اساسی دارد می‌انجامد. گابل ایدئولوژی استالینسم را در این زمینه نمونه و الگو می‌داند و می‌نویسد: «در جهان اندیشه استالینیستی جایگاه مرکزی و ممتاز قائل شدن برای حزب - یا دقیق‌تر بگویم مجموعه حزب، شوروی، استالین - مستلزم داشتن بینشی ماثوی درباره تاریخ است، چرا که تاریخ را همچون نیروی میان دو گروه منسجم و یکدست و یکپارچه می‌فهمد؛ و سرچشمه گرایش به یکسان انگاشتن عناصر گروه غیر (outgroup) با یکدیگر در همین جاست و به همین گونه گرایش به توضیح تاریخ همچون پیرونی شدن یک توطئه و دسته‌بندی فرا تاریخی».

با این همه هر چند اینهمانی و یکسان‌سازی در شناخت شناسی فن معتبری است، فنی ضد دیالکتیکی نیز هست. بنابراین، پایه ایدئولوژی براندیشه‌ای اساساً ضد دیالکتیکی نهاده شده است. [...]

از سوی دیگر، ایدئولوژی، به دلیل گرایش اش به یکسان‌سازی، شباهت خیره‌کننده‌ای به مقوله‌های بیش اسطوره‌ای دارد. همچنان که سامان این مقوله‌ها شباهتی به سامان استدلال و عقل جدلی ندارد - چرا که در این دو ساحت، مکان، زمان و علیت، کیفیت‌های متفاوتی دارند - ایدئولوژی هم دارای مقوله‌های مکانی، زمانی و علمی مخصوص به خود است. برای آنکه با نمونه‌ای از یکسان‌سازی اسطوره‌ای آشنا شویم به سراغ ارنست کاسیرر می‌رویم، او می‌نویسد «شناخت علمی تنها به شرطی می‌تواند عناصر را به هم پیوند دهد که نخست آنها را با حرکتی انتقادی از هم جدا کند، حال آنکه اسطوره اصولاً هر چه را که به وحدت تفریق ناپذیرش خدشه وارد آورد رد می‌کند». کاسیرر می‌افزاید که «تنها اصلی که بینش اسطوره‌ای

توجیه این اعتقاد.

الف: ایدئولوژی و آگاهی کاذب

ژوزف گابل پژوهشگری است که بیش از دیگران در مفهوم ایدئولوژی و روابط آن با آگاهی کاذب پژوهش و ژرف اندیشی کرده است، او - به گفته خودش - کوشیده است در این زمینه یک «تابلوی منسجم فکری» بیافریند، به این منظور از ماکس وبر و نظریه‌های درباره تیپ ایده‌آل‌سازی کمک می‌گیرد: «با تأکید یکجانبه بر یک یا چند دیدگاه، و با تسلسل بخشیدن به انبوهی از پدیده‌های نامرتبط، پراکنده و مکتوم که گاه به فراوانی و گاه بندرت در اینجا و آنجا (و هرگز نه در یکجا) یافت می‌شوند، و با تنظیم آنها طبق دیدگاههایی که از پیش برای آفریدن یک تابلوی منسجم دست‌چین شده باشند، می‌توان یک تیپ ایده‌آل ساخت.»^۹

ژوزف گابل، افزون بر این، از سرشت چیزگون‌کننده (reifiante nature) ایدئولوژی یاد می‌کند که در نگاه فرانسوا شانله کارش «دوام

می‌شناسد، اصل یکسانی و اینهمانی جزء و کلّ است. کلّ به این دلیل همان جزء است که با تمام صفات جوهر اسطوره‌ای خود در جزء تجلی می‌کند.^۱

در اندیشه ایدئولوژیک نیز یکسان‌انگاری و اینهمان بینی نقشی مهم دارد. گابیل در مورد ایدئولوژی نازی می‌گوید «یهودی، که هویتش همواره یهودی است، گاهی با سرمایه‌دار، یکی دانسته می‌شود، گاهی با سوسیالیست، و گاهی با صهیونیست، و به هر حال همواره به عنوان یگانه علت فرامغانی هر چیز منفی که در تاریخ می‌توان یافت در نظر گرفته می‌شود.»^۲ و این یادآور هبوطهای ویشنو است که گاه به هیبت گراز ظاهر می‌شود و گاه به شکل کریشنا اما در همه قالبها و حلقه‌هایش در ادوار کیهانی همواره هویت خویش را حفظ می‌کند.

برابر نهادن مقوله‌های ایدئولوژیک و مقوله‌های بینش اسطوره‌ای بی‌شک می‌تواند نشان دهد که هر دوی آنها از منبع ناخودآگاه مشترکی سرچشمه گرفته‌اند. اما اگر ناخودآگاه می‌تواند در جهان اسطوره ابزار مناسبی برای بیرونی شدن، از راه متجسم شدن در فرافکنیها یا القائات (projections) سمبلیک [یا نمادین و تمثیلی] ذهن و روح بشر بیابد، در برابر ایدئولوژی را می‌توان تظاهر ناعقلانی و گاه جنون‌آمیز ناخودآگاهی «کروم» دانست که لنگ لنگان و از بیراهه ظاهر می‌شود، ذهن و روح را تسخیر می‌کند و «آگاهی کاذب» پدید می‌آورد؛ آگاهی مثبتی بر اسکیزوفرنی (Schizophrenie) و خودمرکزبینی و بریده از واقعیت بیرونی؛ به عبارت دیگر، ایدئولوژی واقعیت را در محدوده مفهومی و نگرشی خاص خود تعبیر و تفسیر می‌کند، محدوده‌ای که در آن «ذاتها از طریقی خود مرکز بینانه به دست آمده و به گونه‌ای ناموجه جایگاه منطقی ممتازی می‌یابند.»^۳ بنابراین ایدئولوژی اندیشه‌ای بسته و جزمی است که از سنجش تجربه می‌گریزد، به همین علت به باور ژوزف گابیل اندیشه ایدئولوژیک، اندیشه‌ای ضد دیالکتیکی و ناتاریخی است که سرشتش را یکسان‌سازی و اینهمان‌بینی می‌سازد.^۴ به عبارت دیگر، به قول گابیل خودمرکزبینی ایدئولوژی زمان را تبدیل به بُعد می‌کند.

ب: ایدئولوژی و اسطوره سیاسی

کاسیرر درباره روابط سیاست و ایدئولوژی توضیح می‌دهد که اسطوره‌های سیاسی جدید چیزهای عجیب و غریب و متناقض هستند، زیرا در آنها شاهد همجواری و همسایگی دوگنیش هستیم که به نظر می‌رسد نافی یکدیگرند. انسان سیاسی جدید باید دو نقش متفاوت و ناسازگار را با هم بازی کند؛ باید هم «انسان صنعتگر» (homofaber) باشد و هم «انسان افسونگر» (homomagus) هم موعظه‌گر دینی تازه و ناعقلانی باشد و هم این دین را طبق روشی نظامدار تبلیغ کند - «یعنی چیز را با قضا و قدر نهد»^۵ به این ترتیب، ایدئولوژی نقطه‌ای است که در آن اسطوره عقل و اسطوره زندگی - «لوگوس» و «بیوس» - به هم می‌رسند و امور عقلانی و طبیعی به یکدیگر می‌پیوندند و با هم یکی می‌شوند؛ چرا که اسطوره‌های دوران جدید هر اندازه هم که عقلانی باشند، باز مثبتی برآمیزه‌ای از تصورهای اسطوره‌ای و تمثیلی‌اند که هم از «لوگوس» - عقل - و هم از «بیوس» - زندگی - مایه می‌گیرند. در آنها همیشه می‌توان در کنار عقل سودجویانه (raison utilitaire) عنصری اساسی از یک طبیعت‌گرایی

زیست‌شناسانه دید.^۶

برای تکمیل بحث می‌توان افزود که ایدئولوژی در مرز میان ناخودآگاه و خودآگاه قرار دارد؛ مقوله‌های جادویی و ناعقلانی‌اش ناشی از نقش نمادی یا تمثیلی ناخودآگاه‌اند و عملکرد دستگاه عقلانی‌اش ابزارسازی از عقل است.

بنابراین نیروی ناعقلانی ایدئولوژی از پس‌رانی القائات و فرافکنیهای روانی برمی‌خیزد، یعنی از ناخودآگاهی که نمادها و تمثیلهای طبیعی‌اش را باخته و انبار خرده تکه‌های آینه‌های درهم شکسته است. اما از آنجا که «هرگاه بخش مهمی از آگاهی ارزش خود را از دست بدهد و در نتیجه از میان رود به جایش در ناخودآگاه ما به ازایی پدید می‌آید»^۷، این ویژگی جبران‌کنندگی موجب می‌شود که ایدئولوژی از باری عاطفی برخوردار گردد که تقریباً حکم ایمان را دارد. ایده طبیعت و تاریخ، به یمن بار احساسی‌ای که ناخودآگاه به آن می‌دهد، از قدرتی کم و بیش قدسی (quasi numineuse Puissance) برخوردار می‌شود. ناخودآگاهی که از نیروی القا و فرافکنی نمادی یا تمثیلی‌اش محروم شده باشد، می‌تواند به هر ایده دنیایی جنبه تقدس ببخشد تا بتواند حتی با وسایل انحرافی، جنبه بیرونی بیابد. به همین دلیل است که امروز، سخن از اسطوره‌های سیاسی در میان است، یعنی از ایدئولوژی‌هایی که به ضرب قدرت و تأثیر عاطفی‌شان حالت قدسی یک اسطوره را به خود گرفته‌اند. این ایدئولوژی‌ها، یا این اسطوره‌های سیاسی را می‌توان چنان که هرمان راتوشنینگ می‌گوید، به سه گروه تقسیم کرد: ۱. آنهایی که به عنوان اسطوره‌های عدالت، آزادی، برابری و پیشرفت، از عقل در همین شکلش استفاده می‌کنند؛ ۲. آنهایی که با اسطوره‌های زیستی مانند اسطوره خلق یا مردم، نژاد، انسانهای نیرومند و سالم و نیز با اسطوره‌های شورانگیز نیروی خلاق مشخص می‌شوند؛ ۳. آنهایی که همچون ابزاری، برای واقعیت دادن به یک نظم وجودی جلوه می‌کنند، مانند اسطوره‌های دولت، انقلاب، اکثریت، سوسیالیسم، کمونیسم، لیبرالیسم.^۸ راتوشنینگ می‌افزاید که در جهانی که تنها به بُعد زمینی‌اش تنزل داده شده، تنها کاری که مانده «خداسازی از وسیله» (die Mittelzu vergöttlichen) و ساختن ذاتی مطلق از هر چیز میانجی‌دار (یا مع‌الواسطه) است؛ اکنون دیگر این وظیفه خود نظام سیاسی است که از هر چیز نسبی مطلق بسازد.

ج: ایدئولوژی به سان ساختاری دوتایی و تنزل‌گرا

[...] واژه ایدئولوژی را نخستین بار دستوت دوتراسی پیشگام پوزیتیویسم و وارث سانسوالیسم کوندیباک در سال ۱۷۹۶ به کار برد؛ منظور از ایدئولوژی، کاوش در ایده‌ها همچون چیزهایی عینی و مستقل از هر رنگ و بوی متافیزیکی بود؛ نوعی علم طبیعی ایده‌ها، مانند گیاه‌شناسی و جانورشناسی، مطالعه‌ای هم تجربی و هم منطقی در باره خاستگاه و مناسبات آنها با یکدیگر.^۹

ایدئولوژی پیامد طبیعی شکافی بنیادین است؛ شکافی میان ایمان و شناخت، میان دین و فلسفه، شکافی که بناگزیر همچون نیروی نفی، و بنابراین همچون نیروی نیست‌انگاری (نیهیلیسم) موجب فروپاشی بینش هستی‌شناختی انسان می‌شود. در نتیجه، ایدئولوژی شکلی از اندیشه است که می‌کوشد در فضایی تنزل‌گرایانه هم استعداد جانی آدمی در



شده باشند و پیوند میان هستی و هستنده، پیوندی که یکی را مظهر دیگری می‌کند، از میان رفته و جایش را به هستندگان از هم پراکنده‌ای داده باشد که جنبه‌های گوناگون هستی را جز از طریق منشورهای منحرف کننده ساختار هذیانی‌شان منعکس نمی‌توانند کرد.

به این ترتیب، هرگونه کوشش ذهنی در رابطه با تمامیت، نتیجه معکوس خواهد داد؛ یعنی به بینشی تمامیت شکن (فرو دیالکتیکی) از حقیقت و از آنجا به یک آگاهی خودمرکز بینانه و بریده از واقعیت خواهد انجامید. اگر بخواهیم به زبان کارل گوستاو یونگ سخن بگوییم، ناخودآگاه خلأق ایدئولوژی‌ها، ناخودآگاهی است که به دلیل پس رانده شدن القانات تمثیلی یا نمادینی که پیش از آن در ساختار عینی نظامهای فرهنگی متجسم می‌شدند، دیگر ماب‌ازایی هستی شناختی در جهان ندارد. به گونه‌ای که با محروم شدن از نمادهایش دوباره به ایده‌های عرفی شده‌ای چون طبقه، نژاد، تاریخ، و غیره رو می‌آورد؛ ایده‌هایی که به دلیل همین روی آوری دوباره، باری کم و بیش قدسی می‌یابند و به خدایانی دروغین تبدیل می‌شوند. در این هنگام، هستندگان که شکل اصلی خویش را باخته‌اند، تا سطح یک مطلق بالا کشیده می‌شوند. آن هم مطلق که تقدسی دوباره یافته است - و در شکل نهایی خود در اسطوره‌های تمام خواهانه یا توتالیتر که در آنها «وسیله، خدایان» و «نسی، مطلق گشته است» ادغام می‌شوند. به عبارت دیگر، ایدئولوژی‌ها تکه یا قطعه‌ای از هستی را گرفته به آن الوهیت می‌بخشند و هر چند هم و غم‌شان دست یافتن به بینشی تمامیت ساز است، اما به خرده تمامیتی ('Sous-totalite')، بیگانه‌ساز و هذیانی منجر می‌شوند. [...]

امروزه از دید هابرماس آنچه به چیرگی (سلطه‌گری) مشروعیت می‌بخشد، ایدئولوژی تکنولوژیک است. در نتیجه، ایدئولوژی همانند آخرین حلقه آن زنجیره جایگزینیهای تدریجی که نتیجه به آن اشاره می‌کرد جلوه می‌کند. هابرماس می‌گوید: «به حدی از تعمیم رسیده‌ایم که می‌توانیم بگوییم آنچه ماکس وبر عرفی شدن می‌نامید، دارای سه جنبه گوناگون است؛ جهان بینیهای سنتی قدرت و توان خویش را (۱) به عنوان اسطوره، دین رسمی، مناسک سنتی، متافیزیک توجیه‌گرایانه و به عنوان سنت شک ناپذیر از دست داده‌اند و در عوض تبدیل شده‌اند: (۲) به علم‌الاخلاق و اعتقاداتی ذهنی که اجباری بودن و خصوصی بودن جهت‌گیریهای جدید با ارزشها را تحکیم می‌کنند؛ و سرانجام این جهان بینیها مورد دست‌کاری و تعبیر و تفسیر دوباره قرار گرفته تبدیل می‌شوند به: (۳) ساخته‌هایی دارای دونقش که هم به انتقاد از سنت می‌پردازند و هم محتویات سنت را دوباره سروسامان می‌دهند و به این گونه قابل استفاده می‌کنند... تنها در این هنگام است که ایدئولوژی‌ها، در معنای محدود کلمه پدیدار می‌شوند: ایدئولوژی‌ها نقش مشروعیت بخشیدن به چیرگی را عهده‌دار می‌شوند، اما در همان حال خود را طرفدار علم و دانش نوین و انتقادگر ایدئولوژی وانمود می‌کنند و به این سان به توجیه خود می‌پردازند.»^۱

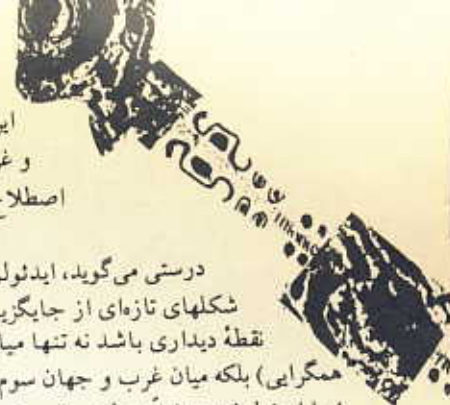
در این میان استقلال دانش و علم از تکنیک از میان می‌رود و جایش را به وابستگی دوجانبه می‌دهد، به گونه‌ای که تکنیکی شدن علم با علمی شدن هرگونه دانش همراه می‌شود و هر روز بیش از پیش بر قلمرو فرهنگ و علوم معنوی چنگ می‌اندازد. به این ترتیب و در تحلیل نهایی، تکنولوژی مشروعیتی می‌شود هم برای نظامهای سرمایه‌داری پساصنعتی (post-industriel) و هم برای نظامهای سوسیالیستی و

تمثیل سازی و هم مقتضیات عقل او را ارضا کند. به این ترتیب، ایدئولوژی به عنوان چارچوب و قالبی ساختاری، اندیشه‌ای است در بنیان خود تنزل گرا و مبتنی بر تلطیف حیات غریزی. ایدئولوژی که در اساس خود یک بُنی (توحیدی) است، به دوئیتی یا دوگانگی روح - ماده می‌انجامد و از راه تفریق و تفصیل در یک غلیان بنیادی (چه این غلیان، «لیبدو» یا غریزه جنسی باشد، چه «خواست اراده معطوف قدرت»، و چه «شیوه تولیدی») می‌تواند - به عنوان نمونه - در بافت اندیشه فروید تبدیل به دوجهره «من» و «من برتر» در برابر Id (دنیای ناخودآگاه) شود و نزد ماركس شکل زیر ساختهای اجتماعی - اقتصادی و روساختهای ایدئولوژیک به خود بگیرد. [...]

۱. [...] هسته همه ایدئولوژی‌ها را باید توهم (illusion) در معنای فرویدی‌اش دانست. هنگامی که آنچه بر جهان چیره است، نه فلسفه دیالکتیکی و نه زبان اسطوره‌ها بلکه اندیشه‌های ایدئولوژیک است، همه تعبیرهایی که رشته‌های گوناگون اندیشه در این باره به ما می‌دهند، و همه شیوه‌های سنجش‌گرانه و انتقادی در فبال روند ایدئولوژیک شدن، در نگرشهای خود معتبرند؛ زیرا همگی در آشکار کردن آن «آگاهی کاذب» که ساختار همه صورتهای ایدئولوژی را تشکیل می‌دهد، به ما کمک می‌کنند. هم از این روزانین شاسگه اسمیرگل حق دارد بنویسد: «من توهم را (به عنوان نمونه نوعی) دقیقاً چنین تعریف می‌کنم: باور داشتن ایده ناخودآگاهانه امکان به هم رسیدن و بازیافت دوباره «من» و «آرمان» (ایده‌آل)، امکان پس رفتن تا باز رسیدن به کمال از دست رفته؛ به نظر من، در بطن همه ایدئولوژی‌ها توهماتی از این دست نهفته است که «زمانه عوض خواهد شد»، نیازهایمان برآورده خواهد شد، عطش‌هایمان سیراب خواهد شد، آریاییها برای همیشه بر جهانیان سروری خواهند کرد، سینه بر خواهد آمد، فردا پُر سرود و ترانه خواهد بود و... و سرانجام جهان هماهنگ بر خواهد آمد» پس هسته مشترک همه ایدئولوژی‌ها چیزی نیست مگر «توهم امکان بازیافتن کمال آغازین انسان»^۲. همه این نظرها درست‌اند چرا که «من» و «من برتر» همواره شکل‌های روبنایی یک نیروی غریزی ناخودآگاه (Id) بوده‌اند که همان توهم است، یعنی شکل ممتاز تلطیف، کمان و جابجا شدن. [...]

پس به درستی می‌توان گفت که ایدئولوژی عبارت است از «نظامی از اندیشه که به ظاهر خردمندانه است اما در حقیقت، واقعیت‌یابی توهم را وعده می‌دهد.»^۱

۲. پیامد دوم این است که ایدئولوژی‌ها تنها در جهانی می‌توانند پدیدار شوند و چنین نقشی را به عهده گیرند که در آن نظامهای فرهنگی (canons culturales) در هم شکسته باشند، جهانی که در آن هستندگان که باید بازتاب هستی باشند، تبدیل به آینه‌های در هم شکسته



این همان روند نزدیکی میان شرق و غرب است که هابرماس از آن با اصطلاح «تئوری همگرایی» یاد می‌کند.

اما اگر چنان که ماکس وبر به درستی می‌گوید، ایدئولوژی نتیجهٔ عرفی شدن و پیامد شکل‌های تازه‌ای از جایگزینی است، پس چگونه می‌تواند نقطهٔ دیداری باشد نه تنها میان شرق و غرب (بنا به تئوری همگرایی) بلکه میان غرب و جهان سوم (به عنوان ایدئولوژی سیاسی)؟ زیرا ایدئولوژی تنها ضد مذهب نیست، ضد فلسفه هم هست و به همان اندازه از عرفان شرقی به دور است که از پویایی دیالکتیکی اندیشهٔ غرب؛ و از آنجا که میان این دو قرار گرفته، عیب‌های هر دو را نیز دارد. ۳. پیامد سوم این است که همچنان که به گفتهٔ ژول مونیرو «ایدئولوژی اندیشه‌ای است دارای بار عاطفی که در آن هر یک از دو عنصر [خرد و عاطفه]، فاسد کنندهٔ دیگری است.»^{۱۱} (و حتی می‌توان گفت اندیشه‌ای است دورگه که در آن همان قدر که عاطفه خرد را فاسد و منحرف می‌کند خرد هم عاطفه را فلج می‌کند)، همان طور هم از لحاظ تیپ شناسی، انسان‌شناسی، نقطه‌ای است که در آنجا به عقیدهٔ ارنست کاسیرر، انسان افسونگر به انسان صنعتگر بر می‌خورد و به همان گونه که در این رویارویی جای انسانی که دارای هردوی این جنبه‌ها باشد خالی است به همان گونه هم ساختار تنزل‌گرای ایدئولوژی‌ها بکلی فاقد جهان روح، به عنوان حقیقتی خود مختار و مستقل از نیروهای غریزی است. [...]

د: ابزار شدن خرد

چهارمین پیامد این است که اگر چه ایدئولوژی می‌تواند همچون گفتاری مستقل و خردمندانه و منسجم به نظر برسد، اما دلیل و خرد آن شباهتی به دلیل و خرد در فلسفه ندارد؛ نه ایده (مثال افلاطونی است)، نه لوگوس، نه عقل کل، نه عقل فعال عرفا (agents théosophes) و نه عقل نخستین سامکھیا (Intelligence du Samkhya) بلکه خردی است ابزارگونه و تحمیق و تحریف شده، و بنابراین ذهنی و صوری. هورکهایمر در این باره می‌گوید «خردی که خودمختاریش را از کف بنهد، ابزار می‌شود و همچنین در جنبهٔ صوری آن به عنوان خرد ذهنی، که پوزیتیویسم تقویتش هم می‌کند، نبود رابطه با یک محتوای عینی بیشتر جلب توجه می‌کند... از این پس دیگر خرد کاملاً به انقیاد فراگرد اجتماعی در می‌آید؛ دیگر تنها معیار خرد، ارزش عملی آن، نقشش در سیطرهٔ برآدمیان و بر طبیعت است.»^{۱۲} با این حال، نظام‌های بزرگ فلسفی (افلاطون، ارسطو، فلسفهٔ مدرسی قرون وسطی، ایده‌آلیسم آلمان، و...) بر همان چیزی که هورکهایمر تئوری عینی خرد می‌نامد بنا شده بودند. این تئوری مجموعه‌ای هماهنگ و سلسله‌مراتبی را می‌ساخت که همهٔ موجودها را در بر می‌گرفت و خرد ذهنی‌ای که در آن بود در واقع بیان جزئی و محدود خرد کلی به شمار می‌رفت و معیارهایش برخاسته از آن بود. از سوی دیگر، در آنجا تأکید بر غایت گذاشته می‌شد و نه بر ابزار و وسیله. هورکهایمر در این زمینه می‌گوید: «برای نمونه، افلاطون در جمهوری وظیفهٔ خود می‌داند ثابت کند که آن کسی که در پرتو خرد عینی می‌زید، موجودیتی همراه با خوشبختی و سرشار از موفقیت دارد.» (همانجا، ص ۱۵) به این ترتیب بایسته است که این خردی را

که جزء درونی واقعیت تعقلی است و در واقع با نظم هستی جهان، یگانه است، از آن خرد دیگر جدا کنیم، یعنی از آن خردی که هیچ نیست مگر استعداد ذهنی روح آدمی در محاسبه و در «هماهنگ کردن وسایل مناسب برای رسیدن به هدفی معین» (همانجا) یعنی از خردی که «هستی باخته (désontologisée)» است.

این مفهوم از خرد را می‌توان در گذشته در دوران نوزایی (ژنسانس) نزد اندیشه‌مندان چون ماکیاولی و هابز یافت، یعنی به هنگامی که بورژوازی تازه زاد، نظام فئودالی را که با ایمان و لوگوس اداره می‌شد برهم زد و نظامی ابزاری را به میان آورد که در ضمن می‌خواهد این مفهوم را چنان که گویی خردکلی و جهانشمول است وانمود کند. لاک و هیوم، اندیشه‌مندان انگلیسی نیز بعدها همین مفهوم از خرد را به کار گرفتند. با این حال نباید پنداشت که رابطهٔ این دو گونه خرد رابطه‌ای آشتی ناپذیر و دشمنانه بود، چرا که از همان آغاز هر دو جنبهٔ ذهنی و عینی هم ارز هم بودند و «برای آنکه اولویت اولی جا بیفتد، تحولی طولانی لازم بود» (همانجا، ص ۱۷). بحران هنگامی آغاز شد که اندیشه از محتوای متافیزیکی خود تهی شده بود و به جایی رسید که به نفی آنها پرداخت و سپس آنها را توهم دانست به گونه‌ای که «مفهوم‌های اساسی که از محتوا تهی شده بودند به پوسته‌هایی ساده و صوری تبدیل شدند؛ خرد، در همان حال که ذهنی می‌شود، صوری می‌گردد» (همانجا) این صوری شدن موجب می‌شود که خرد، که دیگر هرگونه محتوا و غایت و هدف خوب باید برایش فرقی نمی‌کند به خردی بت شده (fétichisée) بدل گردد و دیگر در بردارندهٔ هیچ غایت ویژه‌ای نباشد و تنها به درد این بخورد که با استفاده از آن رسیدن به برخی مقاصد و هدفها سنجیده شود. خرد که کارش هدایت رابطهٔ میان هدفها و وسیله‌ها بود، اینک نسبت به هدفها بی تفاوت می‌شود و به این ترتیب خود هدف و غایت خویش می‌شود، و بنابراین می‌تواند به خدمت هدفهای ناهسانی درآید، سلاحی برای سرکوب شود و روند سقوط به وحشیگری را شتاب بخشد. (همانجا، ص ۲۳۶) خردی که از محتوای خود تهی شده باشد، خودش را ویران می‌کند (همانجا، ص ۲۴۱) و «با ویران کردن بتهای مفهومی، مفهوم خود را هم تخریب می‌کند.» (همانجا) و به این ترتیب، با ابزارگون شدن، ناخردمندانه می‌شود و چون ناخردمندانه می‌شود به منافع گروه‌های ممتاز جامعه تن می‌سپارد. هورکهایمر بر این باور است که فیلسوفان دوران روشنگری با حملهٔ به دین، به نام خرد، در واقع نه تنها کلیسا بلکه مفهوم عینی خرد را نیز ویران کرده‌اند (همانجا، ص ۲۷). همهٔ آرمانهای بزرگ همچون دادگستری، خوشبختی، مآدا را [با آسان‌گیری بر مخالف (tolérance)]، که در گذشته به عنوان اجزای اندرونی و درونماندگار خرد نگریسته می‌شدند، ریشه‌های عقلانی خویش را از دست داده‌اند: «البته هنوز هم هدف و غایت هستند، اما دیگر داور خردمندی وجود ندارد که بتواند آنها را ارزیابی کند و در پیوند با واقعیتی عینی قرار دهد.» (همانجا، ص ۳۸) اکنون دیگر تنها مرجعیتی که وجود دارد علم است که آن هم «به عنوان طبقه‌بندی امور واقع و محاسبهٔ احتمالات» در نظر گرفته می‌شود.

با این حال، عللیل شدن خرد خطر دیگری را هم درخود نهفته دارد؛ هراندازه خرد اعتبار خویش را بیشتر از دست دهد، احمقانه‌تر شود و ابزارگونه‌تر، به همان اندازه هم با ریشه‌ها و خاستگاههای خویش بیگانه‌تر می‌شود و بیشتر مورد هتاک و دستکاری ایدئولوژی‌ها

و گرایشهای مانوی روح آدمی قرار می‌گیرد، چنان که پیشرفت روشنگری، خود موجب اسطوره‌تازهای می‌شود. «هرایده فلسفی، اخلاقی و یا سیاسی هنگامی که اندیشه‌ها و خاستگاههای تاریخی‌اش بریزد شده باشد، می‌تواند به صورت هسته یک اسطوره تازه در آید و همین یکی از دلایل این نکته است که پیشرفت روشنگری در برخی لحظه‌ها به بازپس گرویدن به سوی خرافه و فراطردی (پارانویا) میل می‌کند.» (همانجا، ص ۳۹)، این رابطه دیالکتیکی میان اسطوره و خرد موضوع کتابی است به نام دیالکتیک خرد یا دیالکتیک روشنگری (Aufklärung) که هورکهایمر با همکاری آدورنو نوشته است.

۵: دیالکتیک اسطوره و خرد

اگر خرد با ابزارگونه شدن در سیری واپس روانه به سوی حالت طبیعی در می‌غلند و موجب می‌شود که طبیعت، برای تلافی هم که شده، خرد را به «اسطوره» بازگرداند، علتش آن است که از همان آغاز عصر روشنگری، در واقع اسطوره خودخرد است. این دوتر، یعنی اینکه «اسطوره از پیش خرد است و خرد به اسطوره باز می‌گردد»، در دو بحث جانبی کتاب هورکهایمر و آدورنو توضیح داده شده‌اند. در نخستین نیز، رابطه اسطوره و خرد در اودسه هومر مورد بررسی قرار گرفته، چرا که این حماسه یکی از نخستین سندهای «معرف تمدن بورژوایی» است. تز دوم مربوط می‌شود به اندیشه‌مندانی چون کانت، ساد و نیچه که خرد را به نتیجه‌های فرجامین‌اش رساندند و به این ترتیب مرحله‌های بعدی را ممکن ساختند، یعنی سیر واپس روانه خرد در ایدئولوژی و سرانجام، خودویرانی آن در نظامهای تمامیت طلب یا توتالیتیر.

به نظر هورکهایمر و آدورنو، اسطوره اولیس اولین نقطه حرکت آغازین روشنگری است. در واقع اولیس حیل‌گر با در رفتن از دام جادو و جنیل روح‌انگاران و فرار از جنگ نیروهای افسانه‌ای، از قربانی دادن می‌گریزد و تنها در ظاهر به آن گردن می‌نهد.

این حیل‌گری در قبال نیروهای طبیعت، خاستگاه خرد روشنگری است. اولیس با اظهار وجود و بر من خویش تأکید گذاردن، بر طبیعت چیره می‌شود و برابر آن قدا علم می‌کند. اما داستان این پیروزی داستان درونی شدن این قربانی نیز هست. اگر آدمی تنها با قربانی کردن طبیعت‌اش و تنها با چسبیدن به «من» خویش که همچون خرد روشنگرانه از او سر برمی‌آورد بر اسطوره پیروز می‌شود، طبیعت هم به تلافی و انتقامجویی از آدمی بر می‌آید و خرد او را دوباره به اسطوره تبدیل می‌کند و از آن ابزار می‌سازد در خدمت به غریزه‌ها و وسيله‌های خصوصی هدفی که از تنگنای خود خرد بیرون نمی‌رود؛ خلاصه بگویم آن را به انقیاد نیروهای ناخودآگاه طبیعت در می‌آورد. [...] هرچه آدمی بیشتر طبیعت را انکار کند، بیشتر در سیر واپس روانه بازگشت به سوی طبیعت در می‌غلند.

به این ترتیب «طلم پیشرفت ناگزیر، واپس روی ناگزیر است.» (همانجا، ص ۵۱) هرگونه کوشش برای درهم شکستن قیدوبند و نیروی الزام‌آور طبیعت، بی‌شک به انقیاد متحکمانه‌تر به نوع طبیعت می‌انجامد. و چنین است که «تمدن غرب» به بیراهه رفته است. تجرید و انتزاع، که ابزار خرد بود، اینک برای موضوع شناسایی (ابژه‌ای خویش حکم سرنوشتی را دارد که خودش مفهوم آن را از میان برده است. این اقدامی است که جز تسویه حساب و از میان برداری

(liquidation) نامی بر آن نمی‌توان نهاد. آدمیان آزادی یافته، زیر سلطه تجرید همسطح کننده‌ای که بنا بر آن هر چیزی در طبیعت قابل بازتولید است، و زیر سلطه صنعتی که تجرید برایش سازمان دهنده این بازتولید پذیری است، خود تبدیل به «گله»‌ای شده‌اند که به باور هگل «فرآورده خرد» است. (همانجا، صص ۳۱-۳۰)

این تجرید سازمان یافته، آدمیان را ناتوان می‌کند، زیرا طبیعت با قربانی کردن قوه تفکر آدمی و خشک و چیزگون کردن آن به صورت دستگاهی برای محاسبه که فرقی برایش ندارد به خدمت چه هدفی در آورده شود، از آدمی انتقام می‌گیرد و او را هر دم بیشتر از پیش تا حد جانوری دوزیستی تنزل می‌دهد. (همانجا، ص ۵۲) افزون بر این، هر اندازه آدمی بیشتر خرد را فراموش کند، خرد هم بیشتر در پی انتقامجویی از او می‌کند که فراموشش کرده است بر می‌آید؛ انجایابی خرد هر چه بیشتر عقب می‌افتد، چرا که نه تنها شکوفا نمی‌شود، بلکه در آستانه زمان نو به ایدئولوژی‌ای تکنولوژیک منجر می‌شود که دیگر هیچ بخشی از زندگی، حتی بخش خصوصی آن را هم از دست‌اندازی خود معاف نمی‌کند؛ یعنی به سقوط تا ژرفای غریزه‌ها می‌انجامد.

چنین است دیالکتیک دوران روشنگری که موجب می‌شود اندیشه انتقادی در وضعی قرار گیرد که گویی از پل صراط می‌گذرد؛ اندیشه انتقادی از سویی باید از یکسان شدن با کردار (پراکسیس) اجتماعی - سیاسی و ایدئولوژیک جامعه‌های جدید بپرهیزد و بداند که «دیالکتیک آگاهی موشکافانه‌ای (rigoureuse) است که بر ناپسندگی و این نه آنی استوار است»؛ و بنا بر این از هرگونه همسطح‌سازی فرد با این یا آن نظم جمعی، مانند تمامیت هگلی، جامعه بدون طبقه، و مانند اینها خودداری کند و از سوی دیگر تمامیت فرد انسان را با توجه به «نوستالژی آن مطلقاً»^{۱۹} دیگر تضمین کند. اینجاست که جهشی متافیزیکی لازم می‌شود.

هورکهایمر هم سرانجام به همین نوستالژی می‌رسد؛ در سال ۱۹۷۲ و در آستانه مرگ در مقاله‌ای که سیر تئوری انتقادی را در گذار چهل سال تصویر می‌کند، می‌نویسد «همه ما باید به این نوستالژی دل‌پسندیم که بیداد و وحشگری حاکم بر جهان، حرف آخر نیست، بلکه چیز دیگری هم وجود دارد؛ و این چیزی است که ما از راه آنچه نامش را دین نهاده‌ایم به خودمان می‌گوییم.» و نتیجه می‌گیرد «در این صورت خوش بینی آدورنو، که من هم خود را در آن سهیم می‌دانم، در چیست؟ در این است که آدمی باید با وجود همه اینها، بکوشد آن کاری را بکند و به آن چیزی واقعیت بخشد که به گمان او راستین و خوب است؛ و در این میان، اصل این است؛ بدبین بودن در زمینه تئوری و خوش بین بودن در زمینه پراتیک.» (همانجا، ص ۳۶۹)

اما از این نکته که بگذریم، هنوز این پرسش باقی است که دیالکتیک اسطوره و خرد در باور ما چیست و آیا می‌توانیم در مورد ساختارهای بزرگ معنوی و روحی جامعه‌های سنتی همین استدلال را به کار ببریم؟

نخستین پاسخ این است که مقابل میان آن اسطوره‌ای که خرد است و آن خردی که به اسطوره باز می‌گردد و از آنجا به ایدئولوژی استحاله می‌یابد، از پیش مستلزم انشعابی در روح و ذهن آدمی است، انشعابی که در واقع همان شکافی است که پیشتر از آن سخن گفتیم، زیرا این انشعاب، که فلسفه را از دین، جان و روان (l'âme) را از روح و ذهن (l'esprit) و مقولات عینی را از ذهنی جدا کرد، در واقع نقطه

شروع آن از هم پاشیدگی‌ای بود که برخی از اندیشه‌مندان، نیست‌انگاری نامیدندش؛ نیست‌انگاری موجب از دست رفتن دارو ندار هستی شناختی انسان شد، و به عبارت دیگر موجب اسطوره‌زدایی از زمان، افسون زدایی طبیعت، طبیعی شدن آدمی و ابزار شدن خرد. هر یک از این گنشها در واقع کسر و تفریقی بود از جهان، از روح و ذهن، و خلاصه از عالم جادویی - دینی بشر. و شاید در همین معناست که باید انکار طبیعت یا قربانی‌ای را که هورکهایمر و آدورنو به آن اشاره می‌کنند، فهمید.

این تنزیل و کسر و تفریقها شامل استعدادها و قوه‌های تمثیل‌سازی می‌شد که در بینش انسان عارف دارای واقعیتی نامجرد (کنکرت) بودند. محتوای معاد باورانه زمان، صورتهای گوهرین طبیعت، نگاه شهودی و وجه تمثیلی شناخت در مثال‌سازی و پرداختن به عالم مثال، طبع خداگونه آدمی، همه و همه رو به زوال و نیستی گذاشتند و این موجب شد که روح تمثیل‌باخته، به خدمت غریزه‌ها و منافع درآید و آدمی که می‌خواست طبیعت را انکار کند، در واپس روی به سوی همین طبیعتی که می‌پنداشت اهلی و رامش کرده است در غلغله. طبیعت هم انتقام خود را گرفت و دنیای جادویی انسان را ایدئولوژیک کرد. [...]

آنچه به عنوان نتیجه‌گیری می‌توانیم بگوییم این است که ایدئولوژی از آنجا که با توضیح ساده‌انگارانه دادن درباره پدیده‌ها، آن هم زیر ظاهری خردمندانه و تاریخی، خیال خود را راحت می‌کند، و از آنجا که اندیشه‌ای چند رگه است، به صورت تنها شکلی از اندیشه غربی درآمده است که در حوزه‌های فرهنگی دیگر [همچون جهان سوم] که خود در دومین عصر دانش و تکنیک مشارکت نداشته‌اند، قابل هضم است. این نکته روشن می‌کند که چرا در جهان سوم ایدئولوژی‌های چپ‌گرایانه - و سرشار از اوتوپی - تا این اندازه هوادار پیدا کرده‌اند و چرا دگم‌گرایی، که جزو ذاتی ایدئولوژی‌هاست، به راحتی با روح و ذهن دینی تمدنهای جهان سوم انطباق می‌یابد، در واقع تمدنهای جهان سوم تنها از راه ایدئولوژیک شدن می‌توانند عرفی شوند، چرا که عصر علم و تکنیک دوران روشنگری و سیر پُرماجری دیالکتیک ذهن را طی نکرده‌اند، بنابراین اندیشه انتقادی که گاه در غرب می‌تواند از زیاده روی در دگم‌اندیشی جلوگیری کند و در واقع پادزهری است در برابر روند ایدئولوژیک شدن، در آنها اثر ندارد.

۲. انقلاب دینی چیست؟

تکانه‌های شدیدی که انقلاب ایران چه در اندیشه و ارزشهایی که برای ما گرامی بودند و چه در عاداتهای روزانه‌مان ایجاد کرد، باید مایه آن شود تا مناسبات میان تمدنها را مورد بازاندیشی قرار دهیم و این البته به آن معنا نیست که در این تمدنها چنان بنگریم که گویی دو جهان گوناگون‌اند که به لحاظ جغرافیایی در برابر هم قرار گرفته‌اند و از جنبه فرهنگی نیز قطبهای مقابل یکدیگرند. باید آنها را دو کهکشان (constellation) بدانیم که ستارگان‌شان همواره درهم فرو می‌روند، یکی وارد دیگری می‌شود و به این ترتیب مفهومهایی ترکیبی و نامعین پدید می‌آورند که در نگاه پژوهشگر تیزبین نشان دهنده ناسازگاری ایده‌هایی هستند که در بنیان هر کدام از آنها وجود دارند. اما تشبیه ناپذیری این دو جهان هنگامی بازم بیشتر نمودار می‌شود که آنها را در شکل ناب‌شان مورد توجه قرار دهیم؛ یعنی هاله شباهتهای دروغین

را که مفهومهای بنیادی‌شان را پوشانده کنار بزنیم. اما این شکل ناب را تنها در گذشته تاریخی می‌توانیم دید و نه در وضع کنونی این تمدنها، زیرا در اینجا فراوانی برخوردها چنان آب را گل آلوده کرده که برای آنکه بتوانیم نص صریح و راستین ایده‌هایی را که همه با هم یکی شده‌اند بیرون بکشیم و ناسازگاریشان را با یکدیگر نشان دهیم؛ باید همه چیز را زیور و کنیم و از بسی رمز و رازها پرده برداریم.

یک نمونه بدهیم: اصطلاح «انقلاب اسلامی» چه معنایی دارد؟ در اینجا با دو واژه روبرویم که در نگاه نخست به نظر می‌رسد با هم سازگارند، زیرا ظاهر امر حکم می‌کند که بگوییم ایده‌هایی که این دو واژه حامل آن هستند به واقعیت پیوسته است. این دو واژه نه مایه جه خوردن شرقیانی می‌شوند که آنها را به رخ دیگران می‌کشند و نه شگفتی غربیانی را برمی‌انگیزند که آنها را به مقوله‌های جاری اندیشه خویش تشبیه می‌کنند.

اما به راستی این دو واژه چه معنایی دارند؟ اگر به واژه «انقلاب» بیندیشیم، ناگاه رگباری از ایده بر ذهنمان باریدن می‌گیرد: انقلاب فرانسه، دوران روشنگری که مقدمات این انقلاب را فراهم کرد، اصحاب دایرةالمعارف، اعلامیه حقوق بشر، و بعد، به زبان هگل ناپلئون بناپارت این «روح جهان» سوار بر اسبی سفید؛ ضرورت تاریخی که از هیچ چیز در نمی‌گذرد و هیچ چیز جلودارش نیست؛ و سرانجام، به زبان کارل مارکس مبارزه طبقات و سرنوشت پروتاریا که نجات دهنده بشر است. از دیدگاه فلسفی هم به یاد نیروی نفی می‌افتیم: ساختار دیالکتیکی خرد در ذهنمان نقش می‌بندد، خردی که در نفی پیوسته خویش، از خویش برمی‌گذرد و به یمن سنتزهای برین به آزادی ذهن، به خودمختاری خرد و به خودآگاهی می‌انجامد.

و اما از اسلام - یعنی تسلیم بودن به اراده الله - چه به خاطرمان می‌آید؟ به قرآن می‌اندیشیم، به این کتاب مقدس، به وحی و الهام، به روح رسول الله ﷺ، به سلسله انبیا، از آدم، نخستین انسانی که در شباهت با خدا آفریده شده، تا محمد ﷺ که خاتم الانبیاست؛ سلسله کاملی که مظهر تمام و کمال حقیقت محمّدی - لوگوس - است و پیامبران پیشین تنها تظاهر جزئی‌اش بوده‌اند... و در پایه این سلسله واقعه‌ای ازلی یا متا تاریخی: پیوند با خدا، بار امامتی که از روز ازل برگزیده آدمی نهاده شده است؛ امامتی که پیامبران پیوسته با آن تجدید عهد می‌کنند تا توبت محمّد ﷺ فرا می‌رسد و او برای همیشه سلسله را می‌بندد. و سرانجام اگر مسأله مورد توجه‌مان تشیع باشد، به یاد سلسله ولایت می‌افتیم که درست هنگامی آغاز می‌گیرد که سلسله انبیا به پایان رسیده است؛ در ولایت روح رسول‌الله ﷺ از این امام به آن امام می‌گذرد تا به امام دوازدهم می‌رسد، و غیبت کبرا و بازگشتش در آینده برای برقراری عدل و داد در جهان.

بنابراین، این دو اصطلاح، یا این دو جهان - انقلاب و اسلام - هیچ خویشاوندی هستی شناختی‌ای با هم ندارند. هر کدامشان در کهکشان دیگری سیر می‌کنند، نقطه‌های مرجع و نیز محوری که به دورش می‌گردند رنگ و بوهای متفاوت دارند و دارای ارزشهای مختلفی هستند. اگر آنها را با هم مقایسه کنیم خواهیم دید آنچه در اولی می‌گذرد ماجرای ذهن است در زمان، زمانی که دارای حضوری هستی‌مند است و به تاریخ چنان کالبدی می‌دهد که در آن انقلاب تبدیل به پیامد مستقیم و برگشت ناپذیر نفی مندی (negativité) خرد می‌شود؛ حال آنکه دومی (اسلام) در بیرون از دایرة‌نگرانیهای تاریخ حرکت

می‌کند و به ارزشهایی سرمدی (ازلی - ابدی) معتقد است؛ ارزشهایی که نه در گستره‌ای جغرافیایی پیدایشان می‌توان کرد و نه در دورانی تاریخی؛ به بیان دیگر، دلیل وجودی واقعه‌هایی که اجزای وجودی آن را می‌سازند، نه در یک ضرورت تاریخی، بلکه در پیشامدهایی است که شاید بتوان گفت در متاتاریخ یا ازل روی داده‌اند. رابطه زمان و مکان در اینجا شکل دیگری به خود می‌گیرد و دارای بار معنایی باطنی می‌شود، زیرا پیشامدهای تعیین کننده آن در این یا آن روزگار تاریخی مشخص روی نداده‌اند (برخلاف مثلاً انقلاب فرانسه که در ۱۷۸۹ رخ داده است)، بلکه در یک زمان - مکان روایتگرانه یا مثالی روی داده‌اند، یعنی در ازل جبرائیل در عالم روح بر محقق ظاهر شد و قرآن از این راه معجزآمیز به پیامبر اسلام وحی شد. در نتیجه، تفاوت اسلام و انقلاب در اختلاف عقیده و روش نیست، بلکه تفاوتی است بسی اساسی‌تر: تفاوت میان دو کهکشان.

اما می‌توان پرسید: چه پیش آمده است که اندیشه غرب دیگر به گستره جغرافیایی آغازین خود، یعنی اروپا قانع نیست، به همه سو گسترش می‌یابد، قاره‌ها را یکی پس از دیگری در می‌نوردد و به صورت اندیشه‌ای فراگیر در می‌آید که همه جا، در زندگی عمومی و حتی خصوصی آدمیان حضور دارد؟ پاسخ روشن است: دوران برخورد کهکشانهاست، اما هنوز پرسشهایی بی‌پاسخ مانده‌اند: در اصطلاح «انقلاب اسلامی» کدامیک از دو واژه فعال‌تر و تعیین کننده‌تراند؟ انقلاب یا اسلام؟ آیا این دین است که انقلاب را تغییر می‌دهد و به آن حرمت می‌بخشد؟ یا این انقلاب است که به دین جنبه تاریخی می‌دهد، از آن دینی متعهد می‌سازد و خلاصه بگوییم، آن را تبدیل به ایدئولوژی می‌کند؟ حقیقت تلخ است، اما به هر حال، برنده نهایی همیشه تفکر سیاره‌ای بوده است، و اوست که دیگری را از مدار خودش بیرون می‌کشد و به میدان جاذبه خود می‌کشد و قانونمندیهای خود را بر آن تحمیل می‌کند. این انقلاب نیست که در راستای هستن و شدن، در راستای معاد، یا حتی در راستای یک دگرپس‌مانی، صفت اسلامی به خود می‌گیرد، بلکه این اسلام است که ایدئولوژی می‌شود و وارد تاریخ می‌شود تا بتواند کافران یعنی طرفداران ایدئولوژی‌های رقیب را منکوب کند، آن هم ایدئولوژی‌هایی که همگی چپی‌اند، مجهزترند، و به هر حال با روح زمانه سازگاری بیشتری دارند. اما، دین با این کار، خود به دام «نیرنگ عقل» می‌افتد؛ می‌خواهد در برابر غرب قد علم کند، خود غربی می‌شود، می‌خواهد به دنیا جنبه معنوی و روحانی ببخشد، خود جنبه عرفی و دنیایی می‌یابد، می‌خواهد تاریخ را نفی کند، خود تا ژرفا در تاریخ فرو می‌رود.

اما چرا همیشه چنین بوده است؟ چرا همه فرهنگهایی که بیرون از حوزه تابش تاریخ غرب قرار داشته‌اند، نتوانستند راه دیگری بیابند جز اینکه قواعد بازی را چنان که غرب تعیین می‌کند بپذیرند؟

۳. مارکسیسم عامیانه به سان «ایدئولوژی منتشر در فضا»

گفتیم که بخش بزرگی از بشریت از جریان دومین جهش فرهنگی که با عصر تکنیک و علم آغاز شد برکنار ماند. این بخش نه گسترش علوم طبیعی را به خود دید، نه با پیشرفت آشنا شد، نه با بحرانهای حاصل از این دگرگونیها، نه از روند آگاهی بخش آنها برخوردار شد و نه راه‌حلهای به دست آمده از آنها را شناخت. ناظر بر حرکت تاریخ هم نبود، بلکه این حرکت همچون آوار بر سرش فرود آمد: نخست از راه استعمار، و سپس با موجی از غربی‌گرایی یکپارچه و سطحی.

همه چیز گواه این است که تبارمندی (généalogie) اندیشه غرب و نسل‌تکوینی آن بر این بخش از بشریت [جهان سومیان] پوشیده ماند. البته خرده‌ریزه‌هایی از این یا آن گرایش فکری، از این یا آن مکاتب، از این یا آن جنبش مد روز نصیبش شد، اما هرگز نتوانست در حرکتی که این اندیشه را به پیش می‌راند شرکت داشته باشد. هم آن رشته نامرئی که مرحله‌های گوناگون این پیشرفت را به هم پیوند می‌داد از چشمش پنهان ماند و هم آن پرس و جوی هستی‌شناسانه‌ای که در هر جهش به پیش معلوم می‌کرد که سراسر این استحاله فکری، از پارمنید تا هایدگر و از هراکلیت تا نیچه، همانا زنجیره ناگسسته‌ای از یک اندیشه پیگیرانه است. به عبارت دیگر، تنها چیزی که این بخش از مردمان جهان توانستند با آن رابطه برقرار کنند، آخرین حلقه‌های این زنجیره بود؛ در نتیجه، امکان نداشت که بتوانند در مسیر زندگی خود امتداد این زنجیره را تا آغازش، یعنی تا سپیده‌دم پیدایش فلسفه یونان، دنبال کنند و تبار و تکوین سنت فکری غرب را دریابند.

واکنش تمدنهای ناغربی در برابر این نسیان اجباری در پیش گرفتن دو شیوه برخورد افراطی بود: یا تا حد بیگانگی از خود فریفته و شیدای تقدن غرب شدند و بی‌چون و چرا مریدش شدند، یا آن را در دست رد کردند و با زنده‌کردن نوستالژی گذشته به جنبشهای خلقی و دینی بازپس گرویدند. اگر چه در میان این دو قطب افراطی تنوع بی‌پایانی از واکنشهای مختلف، از متعصبان دو آتش گرفته تا سنت‌گرایان دچار نوستالژی، و از لیبرال‌های مُذرن و ناقد گرفته تا کمونیست‌های لنینیست و چپی‌های پر خروش را می‌توان دید، اما شکی در این نیست که چارچوب پیشی و مقوله‌ای همه این گرایشها بیانگر همجنسی ساختاری‌شان در درک مسائل است. تا جایی که می‌توان گفت، این ساختار که جزئی جدایی‌ناپذیر از روحیه اجتماعی دوران ماست، خود زمینه‌ساز زیربنای هر گونه اندیشه‌ای است، به زبان دیگر، شکل غالبی است که همه این واکنشها را در چارچوب خود جا داده است، نوعی عینک که از پشت آن جهان واقع را می‌نگریم و در می‌یابیم. و همان گونه که به گفته کانت، زمان و مکان مقوله‌هایی پیش داده (apriori) بر هر گونه دریافت حتی هستند، این ویژگی غالب بر روحیه دوران، نیز شکلی پیش داده بر جهان‌بینی ماست: هر چه بیشتر بر جریانهای دوران خود بشوریم، بی آنکه بدانیم بیشتر قربانی‌شان می‌شویم [...].

[...] آنچه در جوامع به عنوان اندیشه‌های مارکس رواج دارد، در واقع نوعی مارکسیسم دکماتیک، عامیانه و از صافی لنینیسم گذشته و تحریف شده است؛ مارکسیسمی که در بهترین حالت از حد مانیفست کمونیست فراتر نمی‌رود؛ مارکسیسمی که لحن پیامبرگونه مانیفست‌اش - «تاریخ همه جوامع گذشته تاکنون، همانا تاریخ مبارزه طبقاتی است» - فریاد و گریاست و همانند یک اصل دینی آدمی را افسون می‌کند و به صورت دستگاه سحرآمیزی برای توضیح هر چیز در می‌آید.

این پدیده چند پیامد ایدئولوژیک بی‌واسطه دارد: شیطان‌سازی از بورژوا و خداسازی از پرولتر - بگذریم از اینکه در این گونه جوامع بورژوا و پرولتر تنها در شکلی نطفه‌ای وجود دارند و در نتیجه: بیش و برداشتی مانوی از جهان؛ پیشی که در آن، سرمایه‌داری یعنی سراسر جهان غرب، نقش سرنوشت را بازی می‌کند؛ بهره‌کشی با گناهکاری یکی است؛ بورژوا نماینده نیروهای اهریمنی است و پرولتاریا فرشته نجات بخش؛ انقلاب همان رستاخیز موعود است و جامعه بی‌طبقه

بهشت گم شده و باز یافته.

چنین است که هرگونه شیوه مبارزاتی در این جوامع رنگ و بویی از زمانیتسم انقلابی دارد. برای نمونه، این اندیشه گنگ مارکس که فلسفه نمی‌تواند از میان برود مگر آنکه واقعیت یابد و نمی‌تواند واقعیت یابد مگر آنکه از میان برود، به همه جور امید و آرزویی دامن می‌زند. نوعی مارکسیسم بی‌سروته، همچون یک ایدئولوژی منتشر فضا را می‌آکند، مارکسیسمی مستلزم تقدّم پراکسیس، نوستالژی انقلابهای گذشته، مبارزه طبقات، یقین به اینکه پیشرفت، حاصل بی‌چون و چرای واژگونی اجتماعی است، و مستلزم ستایش تاریخ همچون پروردگاری گرداننده امور آدمیان.

اینها اجزای مختلف روح زمانه ما و در یک معنا زیربنای آن هستند، چرا که این چارچوب، که البته می‌تواند در سنت این یا آن جامعه شکل متفاوتی به خود بگیرد، استخوان‌بندی همه گرایشهای مذهبی و نامذهبی را که می‌خواهند در نظام اجتماعی - سیاسی جا بیفتند تشکیل می‌دهد.

به این ترتیب تمدنهای سنتی یا زیر لوای آموزه‌های چپی علیه غرب به پا می‌خیزند و یا زیر علم ستهای دینی‌شان که خیال می‌کنند می‌توانند تاریخ را میان بُر بزنند و عدل و داد را در جهان بگسترانند. اما همین که این سنتها یک شکل مشخص سیاسی و حتی فلسفی به خود می‌گیرند، ناخواسته و بی‌آنکه بدانند جزئی از مقوله‌های جاری‌ای که شرح دادیم می‌شوند، و آن گاه از پس همین عینکهای جامعه‌شناختی ارزشهایی را که در ذات خود همواره بیرون از حوزه هم و غم‌های اجتماعی و اقتصادی آنها قرار دارند، می‌بینند و مورد تفسیر تازه قرار می‌دهند. به این ترتیب، انقلاب، روابط تولیدی، غایت‌سنجی (téléologie) تاریخ و اوتوپیا جامعه‌ای یکدست (بدون طبقه)، چارچوب تغییر ناپذیری می‌سازند که می‌تواند یا هر آیین و اندیشه‌ای جور در بیاید.

مهم این است که همین که این محتوا زیربنای ایدئولوژیک زمانه ما می‌شود، کپکشان خود را ترک می‌کند، به مدارای دیگر در می‌غلتد، پیرو قانونهای دیگر می‌شود و با رنگ و بو و اندیشه‌هایی جفت می‌شود که با مفهوم انقلاب مطابقت دارند نه با چارچوب مذهبی‌ای که خود آن محتوا در آغاز به آن تعلق داشته است. در اندرون این چارچوب محتوا سنتی می‌تواند طنین تازه‌ای بیفکند، اما هرگز معنا و جهت تازه‌ای نخواهد یافت، اندیشه‌های وارد شده در آن می‌توانند بدیع و حتی روحانی باشند، اما از حد روایت محلی یک شکل جهانشمول (Gestaltuniverselle) فراتر نمی‌روند؛ شکلی که جهانشمولیتش بخصوص به این دلیل گسترده است که در برگیرنده شکلی از غرب زدگی ناخودآگاهانه است: حاصل این روند هم همیشه شکلی از ایدئولوژی است.

دلایلی این تنزل فراوانند. به سه دلیل اشاره می‌کنیم:

۱. شکلهای اندیشه‌های تحمیل شده دیگر آن صافی آغازین خود را ندارند، بلکه به شکلهایی بس خشک و افراطی پیروز می‌کنند: برای نمونه اگر مارکسیست می‌شویم، مارکسیسم‌مان عامیانه و دست بالا لنینیستی است و هرگز نمی‌توانیم خود مارکس و اندیشه‌های انسان دوستانه‌اش را که در پیوند با ایده‌آلیسم آلمان و بنابراین در پیوند با تمامی میراث اندیشه غرب شکل گرفته بشناسیم.
۲. شکلهای تحمیل شده‌ای که می‌پذیریم، خود از پیش به صورت

ساختارهایی ایدئولوژیک در آمده‌اند، یعنی به صورت فلسفه‌هایی خون باخته، متحجر، از ناافتاده و خشک و بی‌جان شده.

۳. این شکلهای که عاری از هرگونه امکان انتقادی «سنجش جانبهای گوناگون» خود هستند، به محتوای ساحرانه امکان می‌دهند که خود را در اندرون آنها تغییر دهد و این توهم را بیافریند که گویا به راستی شکل فلسفی نویی پدید آورده است. در سرتاسر این همشکل شدگیها، روندی از غرب زدگی ناآگاهانه وجود دارد، و تأسف بارتر اینکه همان کسانی علیه این شکلهای غالب به پا می‌خیزند که خود بی‌هیچ مقاومتی مجذوب آنها می‌شوند و بنابراین بیش از هرکس دیگر فریب می‌خورند و به این ترتیب بی‌آنکه خود بدانند خط بطلان بر اصولی می‌کشند که خود را پیرو آنها می‌دانند. دلیل این هم روشن است: نادیده گرفتن در باغ سبزه‌های تقلبی، و به عبارت دیگر دست زدن به سینۀ این اندیشه‌های ایدئولوژی شده، مستلزم کاری است سترگی: یعنی اسطوره زدایی، تخریب هستی‌شناختی و نقد در دو جبهه، یکی در زمینه اندیشه‌های وارداتی، و دیگری در زمینه اندیشه‌هایی که برخی کسان می‌خواهند به آنها اعتلا بخشیده و از آنها شبحتی در همآوردی با زمانه ما بسازند. از سوی دیگر، تأثیر این شکل غالب، یعنی غرب زدگی ناآگاهانه تنها مانع از دیدن بُرد واقعی اندیشه غرب نمی‌شود، بلکه افزون بر آن با جذابیت مسحورکننده خود تمامی محتوای واقعی اندیشه‌های سنتی را نیز از دیده پوشیده می‌دارد به گونه‌ای که تمامی مرده ریگ گذشته در پیوند با شکل پیشنی که امروزه غالب است تبدیل به ماده متعلقی می‌شود که پیش از هر چیز بر آن است که در شکل یاد شده فعلیت یابد.

به عنوان نمونه، آزادی، دموکراسی، جمهوری و حقوق بشر دستاوردهای رها نکردنی تمدن جدید هستند؛ با این حال اندیشه سنتی در حال ایدئولوژی شدن نیز ادعا دارد که او هم به همان اندازه جمهوریخواه است، به همان اندازه طرفدار آزادیهای فردی است، به همان اندازه - و حتی بیشتر - جویای عدل و داد است و راه‌حلهایی که پیش می‌نهد نه تنها درمان همه دردهای زمانه ما را به همراه دارند، بلکه افزون بر آن شرایط پیدایش انسان نویی را در جامعه‌ای رسته از هرگونه سنتز اجتماعی، یعنی در جامعه‌ای «یگانه» فراهم می‌آورند، آن هم به این «دلیل» ساده که همه چیز در متون مقدّس پیش بینی و نوشته شده است. بنابراین منطق، محتوای متون مقدّس تنها در صورتی می‌تواند توجیه شود که نیازهای مادی و معنوی زمانه ما را برآورده سازد؛ بلااقل در صورتی که این نیازها را بهتر از مکتبها و آیینهای دیگر ارضا کند.

به این ترتیب، سنت می‌خواهد با اندیشه‌های جاری همآوردی کند. اما هنگامی که به رقابت با آنها برخاست، چاره‌ای جز این ندارد که منطق آنها را بپذیرد، و هنگامی که همان منطق را بپذیرفت بناچار کپکشان خود را عوض می‌کند و از میدان نبرد ایدئولوژی سردر می‌آورد و خود ایدئولوژی می‌شود. به عبارت دیگر، همواره همان معیارهایی که سنت ادعای مقابله با آنها را دارد، در تحلیل نهایی، ضرورت خود سنت را توجیه می‌کنند و نه برعکس. اگر ایدئولوژی‌ها می‌کوشند که به ایده‌های عرفی جنبه قدسی ببخشند، در برابر دینهایی که خود را مبارز می‌دانند برآند تا اندیشه‌های مقدّس را عرفی کنند؛ این دو گرایش را که پشت و روی یک سکه‌اند به راحتی می‌توان جزئی از ساختار دو ارزشی و متناقض ایدئولوژی‌ها دانست، چرا که

ایدئولوژی‌ها به نوبه خود می‌توانند هم با پیش‌ساحرائه - مذهبی سازگاری داشته باشند و هم با عقل‌گرایی به اصطلاح علمی. هورکهایمر این خطر را پیش‌بینی کرده بود:

«در حال حاضر گرایشی عام وجود دارد که می‌خواهد تئوری‌های قدیمی عقل‌عینی را دوباره زنده کند تا بتواند نوعی بنیاد فلسفی به سلسله مراتب ارزشهای عموماً پذیرفته شده - سلسله مراتبی که سرعت در حال متلاشی شدن است - بدهد. آنچه کاربردش اکنون، یعنی در دوران مدرن توجیه می‌شود، تنها درمانهای روحی تیمه مذهبی نیمه علمی، احضار روح، طالع بینی نجوم و یا بَدَل‌های قلبی و بی‌ارزش فلسفه‌های عینی‌گرای کلاسیک نیست، بلکه هستی‌شناسیهای متعلق به قرون وسطی هم هست؛ اما فراموش نکنیم که گذار عقل‌عینی به عقل ذهنی‌گذاری تصادفی نبود [...]، اگر عقل ذهنی در شکل دوران روشنگری، پایه فلسفی اعتقاداتی را که بخشی اساسی از فرهنگ غرب بودند از میان برد، باید توجه داشته باشیم که این کار را تنها به این خاطر توانست به انجام برساند که این پایه خود بسیار سست شده بود.» و اگر این پایه سست شده بود باز دلیلش این بود که بشر جهش فرهنگی بزرگی کرده بود که او را به فتح جهان از راه ایجاد شبکه گسترده‌ای از ارتباطات که سراسر کره زمین را در بر می‌گرفت رهنمون کرد؛ اما دیالکتیک دینهای کهن در پیوند با تولد این انسان نوین فقط می‌تواند گفت و گوی این انسان یا خودش باشد. هنگامی که پیامد هرگونه عینی‌شدگی جهان دینی چیزی جز سقوط مقدسات به دام تاریخ نیست، خلاصی را نه با میان‌بُر زدن می‌توان به دست آورد و نه با طرد قطعی. تنها راه نجات در پیش‌گرفتن شیوه انتقادی در برابر این آگاهی کاذب است، کاذب آن هم به طور مضاعف: چرا که هم ایده‌های تحمیل‌شده‌ای را که ما به صورت «بسته‌بندی‌های ایدئولوژیک دریافت می‌کنیم تحریف می‌کند و تغییر شکل می‌دهد و هم اندیشه‌هایی را که از آن خودمان‌اند، اما ما همه آنها را از پس منشور پیشی کاذب مورد تعبیر و تفسیر تازه قرار می‌دهیم. این پیشی است که در آن همه تقیصه‌های ماهوی ایدئولوژی، از ابزار شدگی خرد ذهنی گرفته تا خودمداری و کژوم‌سازی واقعیتها، در پیوندی ناگسستی وجود دارند. [...]

پادشاه:

• این اثر ترجمه و در بخش نخست فصل پنجم کتاب انقلاب دینی چیست؟ نوشته داریوش شایگان است که به زبان فرانسوی نوشته و منتشر شده است.
Daryush Shayegar: ou' est - ce qu'a ne révolution religieuse ?
Ed. Les presses d'au Jour'd'hui, Paris, 1982.

برای تنظیم بخشهای یاد شده به صورت مقاله‌ای مستقل، با موافقت نویسنده، نگه‌هایی از متن را حذف کرده‌ام و به جای‌شان نشانه [...] گذاشته‌ام.
در کار ترجمه کوشیده‌ام تا آنجا که می‌توانم به متن اصلی وفادار بمانم. برابر نهادهای فارسی موجود را هرجا مناسب یافته‌ام به کار برده‌ام، و هرجا که آنها را تارسا دیدم با برابر نهادی نیافتم، خود واژه‌ای جعل کرده‌ام.

گرچه شماری از اصلاحاتی را که نویسنده پس از خواندن ترجمه پیشنهاد کرد پذیرفته‌ام، اما متن در مجموع به سبک و سلیقه نگارشی من نوشته شده است، پس مسئولیت خطاهای احتمالی آن با من است، چه روشن است اگر نویسنده، خود می‌خواست آن را به فارسی برگرداند یا بازنویس، روال نگارشی مورد پسند خود را در پیش می‌گرفت.

توضیحات مترجم چه در متن و چه در یادداشتها یا در میان [] آمده‌اند و یا با م. مشخص شده‌اند.

1. Jean - Willam La pierre "Qu' est - ce idéologie?" , in les Ideologies dans la monde actuel, Paris, 1971.P.11.
2. Arthur Koestler: *Le cheral dans la locowotive*, trad. Georges Pradier, 1968, P. 217.
3. Hannah Arendt: *Le Systeme Totalitaire*, trad. J.L. Bourget. R.Davreu et p.Lévy, Paris, 1972, pp.216-218.
4. Fanatisme در اصطلاح دینی گرایش است که خود را ملهم از وحی خدا و بنابراین تنها گرایش برحق می‌داند. - م.
5. در منطق دوتایی (logique binaire)، یک گزاره یا راست است و یا دروغ، و هر شق سومی مفروض است. - م.
6. Max Weber: *Essai Sur la théorie de la Science*, cite par J. Gabel in "Idéologie" Encyclopaedia Universalis, Vol. 8, Paris, 1998, p.719.
در مورد تفکیک مفهوم خاص ایدئولوژی از مفهوم عام آن ترد مانهایم. ن.گ.
Ideology and utopia. Harrest Book. Newyork.
7. J. Qabel, Ideologie. n. Encyclopaedia Universalis , p. 719.
8. Eleatisme بنا به فلسفه زنون و پارمنید ایلیایی، هستی چنان که هست، هست و می‌ماند، ایلیاییان براین باور بودند که دگرگونی و حرکت محال است و همانانی و باجستگی بر سراسر جهان هستی حکمرواست. - م.
9. Ernst Cassirer: *la philosophie Formes Symboliques*, trad. Jean lacoste, Tomell, La pensée mythique, Paris, 1977, p.88.
10. Qabel: *Idéologie*. OP. cit. pp. 65-66.
11. Ibid. p. 287.
12. Qabel: *la Fausse conscience*, Paris, 1962, P.71.
13. Ernst Cassirer: *The myth of state*, New Haven, 1975, pp.281-282.
14. Herman Rauschning: *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*. in *Der Nihilismus als phänomen der Geistesgeschichte*, Darmstart, 1974, pp. 108-109.
15. G.G. Jung: *problemes de l'ame moderne*, Buchet/chostel, Paris, 1960,p.180.
16. H. Rauschning: OP. cit.p. 112.
17. J.W. Lapierre: OP. cit. p.8.
18. Janine Chasse, quet - Smiragel: *Ouelques réflexions d'un Pyscanalyste Sur l' Idéologie*. in pouvoirs, n 11. Paris 1979, p. 35.
19. Ibid. p. 39
20. Jurgen Habermas, *La technique et la Science comme Ideologie* trad. Jean - René Ladmiral, Paris, 1973, pp. 33-34
21. Cité Qabel: *Idéologie*. OY. cit. p. 719.

همچنین نگاه کنید به:

Jules Monnerot. *Sociologie de la revolution* Payard. Paris, 1969. p. 178

ایدئولوژی از سازش میان «فکر عرفانی» و «طرز تفکر» و «منطق و تجربه» نتیجه می‌شود.

22. Max Horkhaimer: *Eclipse de la raison*, trad. Jacques Debouzy, payot, Paris, 1974, p. 30. Theodor W.Adorno: *Lu Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974. p. 18.
23. Max Horkhaimer,
24. Adorno: *Dialectique négative*. Payot, Paris, 1978, P. 13
25. *La theorie critique hier et aujourd, hui, in théorise Critique* payot, Paris, 1978, p. 361
26. M. Horkhaimer: *Eclipse de la raison*, trad. Jacques Debouzy, P aris Ed. payot, 1974, pp. 70-71