

تأثیر اصلاحات گورباچف در جامعه شوروی به طور کلی و در تاجیکستان به طور
 اخص چگونه بوده است؟
 شکوراف: اصلاحات گورباچف در ابتدا به شکل تغییرات اجتماعی گسترده
 و ایجاد شرایط زندگی بهتر مطرح شد و مورد حمایت وسیع مردم از جمله
 در تاجیکستان، قرار گرفت. ولی حالا پس از گذشت پنج سال هنوز نتیجه
 مثبتی از برنامه های گورباچف برای رهایی مردم از وضع بد اقتصادی و
 اجتماعی بدست نیامده است. صحبت ها و سخنرانی ها و تبلیغات بسیاری
 انجام شد، اما پیاده کردن برنامه ها به کندی صورت می گیرد؛ به عقیده
 من، در سه سال گذشته اوضاع اقتصادی و سیاسی به مراتب خراب تر از
 گذشته شده است، مثلا اگر در گذشته در فروشگاه ها اندکی مواد غذایی و
 پوشاک یافت می شد، حالا دیگر چیزی به چشم نمی خورد.

منظورتان از اینکه اوضاع سیاسی از گذشته بدتر شده چیست؟
 شکوراف: وقتی که اوضاع کلی اینطور بد باشد چطور می توان انتظار
 شرایط سیاسی بهتری را داشت.

آیا هنوز سرکوب و خفقان به شدت گذشته وجود دارد؟
 شکوراف: بله. هنوز اختناق شدید است و اگر در دو سه سال آینده تحولی
 جدی در اوضاع اقتصادی و سیاسی جامعه ایجاد نشود دیگر امیدی به
 بهبودی اوضاع باقی نخواهد ماند. مردم شوروی در حال حاضر نگران
 آینده سیاسی و اقتصادی کشور هستند و روز بروز نا امیدتر می شوند.

آیا می توان احتمال بوجود آمدن یک انفجار اجتماعی که منجر به اوج گیری
 تظاهرات مردمی در شوروی بشود را پیش بینی کرد؟
 شکوراف: در تاجیکستان نه. ولی در سرزمین های اروپایی اتحاد شوروی و
 شهرها و مراکز صنعتی بزرگ مانند مسکو و لنین گراد احتمال پدیدار شدن
 این چنین انفجارهایی وجود دارد. در صورت بروز یک چنین حرکت هایی
 در برخی از شهرها، امکان گسترش آن به دیگر مناطق و در نتیجه سراسری
 شدن حرکت وجود دارد. ناراضیاتی ها بیشتر به خاطر اینست که برنامه ها
 ی طرح ریزی شده به طور پیگیر پیاده نمی شوند. انتظار مردم برخورد مثبت
 تر و واقع گرایانه تر رهبران کرمیلین با مسایل است.

آیا مردم شوروی با سیاست درهای باز و روابط نزدیک با کشورهای غربی و اصولاً با نظام سرمایه داری غربی و اقتصاد آن موافقتند؟

شکوراف: مردم فوق العاده از سیاست نزدیکی با غرب پشتیبانی می کنند. ولی در مورد اینکه آیا نظام سرمایه داری غربی در میان مردم شوروی هوادارانی دارد، نمی توانم نظر دقیقی ارائه بدهم. فکر می کنم در مناطق اروپایی شوروی و شهرهایی مانند مسکو و لنین گراد، در بین احزاب مخالف و جریان های گوناگون سیاسی که به طور آشکار یا مخفی تشکل پیدا کرده اند، این چنین گرایشاتی مشاهده شود. هر یک از این سازمان ها و احزاب، هدف ها و برنامه ها و راه های مختلفی را برای دگرگون کردن جامعه شوروی ارائه می دهند. اما در تاجیکستان و دیگر جمهوری های آسیای میانه هنوز حزب یا جریان مخالفی پا نگرفته است. در حال حاضر فقط سازمان های اجتماعی فعال هستند، مثلاً در شهر دوشنبه سازمانی به نام «رستاخیر» اعلام موجودیت کرده و از اصلاحات گورباچف حمایت می کند.

آیا جوانان به طور وسیع از گورباچف و برنامه هایش حمایت می کنند؟

شکوراف: جوانان فوق العاده از گورباچف و برنامه های او حمایت می کنند و علاقه مندند در اجرای اصلاحات شرکت داشته باشند ولی رهبری حزب سعی دارد دایره فعالیت های جوانان را محدود کند، که این به نظر من سیاست درستی نیست و باید به جوان ها میدان بزرگتری برای فعالیت داد.

نظر زنان در مورد سیاست های گورباچف چیست؟

اکرامی: بعد از روی کار آمدن گورباچف زنان در زمینه هایی از قبیل مرخصی پس از زایمان امتیازاتی بدست آوردند. دوره این مرخصی پیش از روی کار آمدن گورباچف فقط شش ماه بود و زنها مجبور بودند پس از این دوره به سر کارشان برگردند. همزمان با بروی کار آمدن گورباچف مرخصی زایمان به یکسال افزایش یافت و در حال حاضر زن ها می توانند سه سال مرخصی زایمان بگیرند و در طول این مدت حدود ۶۰ درصد از حقوق اشان را دریافت می کنند. این نکته مسئله مهمی است و مشکلات زنان را در زمینه نگهداری از فرزندانشان بسیار کمتر کرده است

شکوراف: به نظر من، دست کم در تاجیکستان، زن ها هنوز برای حمایت یا عدم حمایت از سیاست های نو مردد هستند. تاجیک ها افراد پر اولادی هستند به خصوص در مناطق روستایی نشین بعضی خانواده ها بین ۱۰ تا ۱۵ و حتی ۲۰ فرزند دارند. تأمین معیشت در این گونه خانواده ها کار سختی است. هر زنی که اولاد فراوان دارد قطعاً می خواهد زندگی بهتری داشته باشد.

مردم در مورد دوران استالین چگونه فکر می کنند؟

شکوراف: استالین دارای پایگاه وسیع توده ای و محبوبیت فراوانی بود. بیش از ۲۰ سال از عمر من می گذرد و هنوز می توانم آن دوران را بیاد بیاورم. نظیر چنین محبوبیتی را هرگز بیاد ندارم. هنوز هم این محبوبیت به ویژه در میان مردم تاجیک، چه توده ای مردم و چه روشنفکران، وجود دارد، البته میزان آن کمی کاهش پیدا کرده است. در مورد انتقادهایی که امروزه به استالین می شود برداشت بیشتر مردم این است که مقامات سعی دارند همه ی گناهان و کمبودهای اجتماعی و اقتصادی را متوجه یک فرد یعنی استالین بکنند تا دیگران در این میان تبرئه شوند. گرچه سیاست همزیستی مسالمت آمیز با غرب که در زمان خروشچف مطرح شد در تمام شوروی مورد پشتیبانی قرار گرفت، ولی موج استالین زدایی، چه در زمان خروشچف و چه در دوره اخیر، دست کم در جمهوری های آسیایی و به ویژه تاجیکستان، با استقبال چندانی از طرف مردم روبرو نشد. باید بگویم که سیاست استالین زدایی خروشچف، در مسکو و جمهوری های اروپایی شوروی با موفقیت هایی روبرو شد. ولی، استالین در میان مردم تاجیکستان محبوبیت فراوان داشت و دلیل آن تأسیس جمهوری تاجیکستان شوروی بود که استالین در ایجاد آن نقشی اساسی داشت. اگر استالین نبود، پان ترکیست ها اجازه نمی دادند جمهوری تاجیکستان تأسیس شود و احتمالاً تمامی تاجیکستان زیر قیومت جمهوری ازبکستان قرار می گرفت. استالین بود که اهمیت سیاسی تاجیکستان را برای فارسی زبانان شوروی درک کرد. هر چند خلق تاجیک با بی عدالتی ارضی مواجه شد، اما به هر حال جمهوری تاجیکستان موجودیت پیدا کرد. گذشته از این استالین تمایلات دوستانه ای نسبت به تاجیک ها و فرهنگ و زبان و ادبیات و تاریخ

تاجیکستان داشت. پیش از آن پان ترک‌گست ها عنوان می کردند که تاجیک ها از نظر فرهنگی و تاریخی هیچ حقی در منطقه ندارند. مثلا گفته می شد که رودکی، شاعری که از تاجیکستان برخاسته، متعلق به ایران و ادبیات فارسی است و تاجیک ها نسبت به او حقی ندارند.

جنبش های اروپای شرقی برای برقراری دموکراسی در تاجیکستان چه بازتابی داشته است؟

شکوراف: ما این تحولات را به دقت دنبال می کنیم و من شخصا معتقدم انتخاب راه و روش و نوع حکومت باید به اراده ی مردم باشد. ما از این که مردم اروپای شرقی بتوانند آزادانه در مورد آینده شان تصمیم بگیرند خوشحال خواهیم شد.

کمی در باره پیوندهای فرهنگی میان ایران و تاجیکستان شوروی صحبت کنید. شکوراف: فرهنگ و زبان تاجیکی همان زبان و فرهنگ فارسی است که از قرن دهم میلادی آغاز شد و شکل گیری اولیه اش در ماوراءالنهر تاریخی یعنی در شهرهای سمرقند و بخارا و جمهوری ازبکستان صورت گرفت. بسیاری از مشاهیر علم و ادب فارسی، نظیر رودکی و ابن سینا، از این منطقه برخاسته اند. زبان و فرهنگ کنونی تاجیک ادامه همان زبان و ادبیات فارسی است. ما در تاجیکستان برنامه هفتگی شاهنامه خوانی داریم و بزودی هزاره ی شاهنامه ی فردوسی را هم جشن خواهیم گرفت. شاهنامه تاکنون در ۹ مجلد به چاپ رسیده است. همین روزها در شهر دوشنبه هزار و چهارصدمین سالگرد تولد باربد رامشگر معروف دربار خسرو پرویز جشن گرفته می شود و مهمانان زیادی از کشورهای مختلف از جمله حدود صد و چهل ایرانی که در میان شان ایرانیان مقیم لوس آنجلس هم دیده می شوند برای شرکت در این مراسم دعوت شده اند.

کدام یک از شاعران قدیم فارسی زبان در میان تاجیک ها محبوبیت بیشتری دارند؟ شکوراف: فردوسی، سعدی، حافظ و خیام. محبوبیت این ها در تاجیکستان فوق العاده است و کتاب هایشان دائما تجدید چاپ می شوند.

به چه رسم الخطی؟

شکوراف: هم با الفبای روسی و هم الفبای فارسی.

آیا نسل جوان تاجیک می تواند نوشته های فارسی را با الفبای فارسی بخواند؟
شکوراف: نه همه ی آنها. البته قرار است تا سال ۱۹۹۲ در مدارس و دانشگاه های تاجیکستان الفبای فارسی تدریس شود تا جوان ها بتوانند آثار بزرگان هنر و ادبیات فارسی را به خط اصلی آن بخوانند.

در تاجیکستان آشنایی با ادبیات و شعر معاصر ایران تا چه اندازه است؟
اکرامی: رئیس بخش ایران شناسی معاصر در دانشگاه خاورشناسی، رحمان فیضلی، زبان و ادبیات معاصر ایران را در دانشگاه تدریس می کند. کار من در بخش ایران شناسی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم تاجیکستان، تحقیق در مورد ادبیات معاصر ایران از ابتدای قرن بیستم تا کنون است. هم اکنون نیز مشغول نوشتن مقاله ای در مورد زندگی و نوشته های سیمین دانشور هستم و همان طور که می دانید نوشته های خانم دانشور اکثر با لحن و لهجه ی شیرازی است. تا کنون کتاب اسووشون! او را به حروف روسی که رسم الخط رسمی تاجیکستان است برگردانده ام. در بخش ایران شناسی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی من با ایران شناسان معروفی از جمله میرزایف که بارها به ایران سفر کرده و کتاب های متعددی نوشته همکاری دارم. از سایر همکارانم می توانم از دانشمند معروف تاجیکستان افضل زاد و نیز علی مردانف، میرزا ملا احمداف، عالم جان حاجی مراد اف، صدیق اف، ظهورالدین اف و منیژه شهیدی یاروف نام ببرم. همین طور باید از ظاهر احراری نام برد که در باره ی تاریخ و ادبیات ایران چند کتاب نوشته است.

از میان نویسندگان معاصر ایران با چه کسانی بیشتر آشنایی دارید؟
اکرامی: با آثار نویسندگانی چون صادق هدایت و سعید نفیسی آشنایی زیادی دارم. من و همکارم میرزا ملا احمد اف در سال گذشته دو جلد کتاب راجع به ادبیات معاصر ایران منتشر کردیم که در جلد اول آن از نویسندگانی مانند سعید نفیسی، صادق هدایت، صادق چوبک و بزرگ علوی سخن رفته است. نویسندگان و شاعران معاصر ایران مورد علاقه ی بسیار مردم تاجیکستان هستند.

شکوراف: خیلی از کتاب‌هایی که در مورد ادبیات معاصر ایران نوشته شده به خاطر استقبال مردم نایاب می‌شوند.

از میان شعرا و نویسندگان نوپرداز ایران کدامیک بیشتر در تاجیکستان معروفیت دارند؟

اکرامی: نادر نادر پور در تاجیکستان خیلی محبوبیت دارد و مردم تاجیکستان شعرهایش را خیلی می‌پسندند. آثار بزرگ علوی چندین بار تجدید چاپ شده است. خود من رمان «چشمهایش» را چندین بار به صورت پاورقی در روزنامه‌ها و مجلات تاجیکستان چاپ کردم. هدایت، چوبک، سیمین دانشور، سیمین بهبهانی و نادر نادرپور از جمله نویسندگان و شعرای محبوب ایرانی در میان مردم تاجیکستان هستند.

آیا مردم فارسی‌زبان تاجیکستان با شعر نو که نیما یوشیج بنیان‌گذار آن بود و در ایران طرفداران بسیاری دارد آشنا هستند؟

شکوراف: نیما یوشیج برای مردم تاجیک شاعر شناخته شده‌ای است و شعر نو نیز در سالهای ۱۹۲۰ وارد ادبیات معاصر تاجیک شد و طرفدارانی نیز دارد.

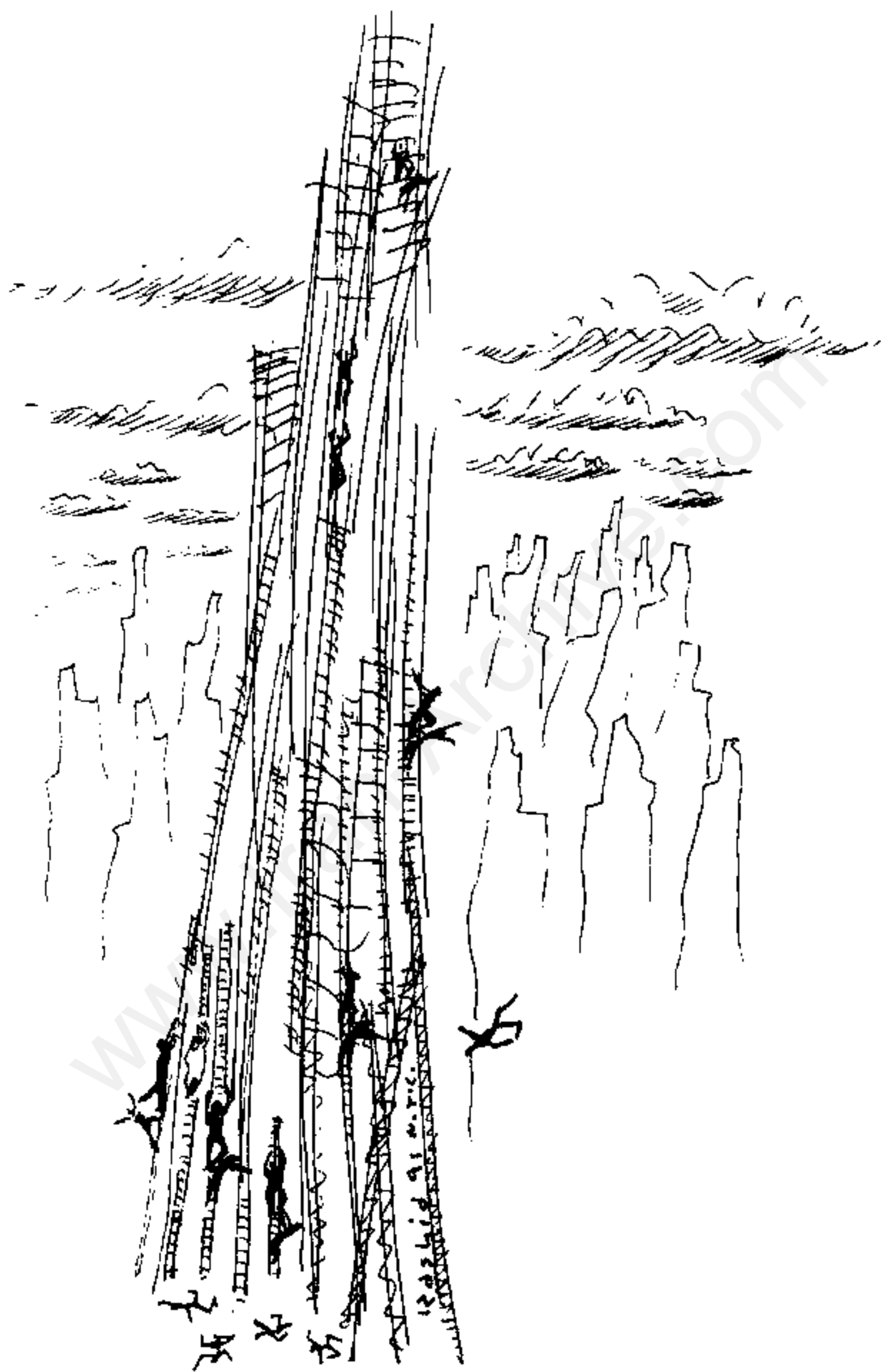
اکرامی: شاعرانی مانند فیضلی نریمانوف و بازاری صابر و لایق از جمله شاعران تاجیک هستند که به پیروی از شاعران نوپرداز نیما یوشیج و نادر نادرپور شعر می‌گویند.

آیا نکته‌ای هست که بخواهید در پایان گفتگویمان در باره اش سخن بگوئید؟
شکوراف: بگذارید به نکته‌ای در مورد تحولات سه چهار سال اخیر در تاجیکستان اشاره کنم. در این سال‌ها زبان تاجیکی یا فارسی به عنوان زبان دولتی شناخته شده و قرار است تا سال ۱۹۹۵ تمام کارهای اداری و دفتری در تاجیکستان به زبان فارسی صورت بگیرد. این طرح از سال آینده اجرا خواهد شد. در گذشته کارهای اداری و آموزشی به زبان روسی انجام می‌شد و استفاده از زبان فارسی محدود به محیط خانه و کلاس‌های ابتدایی مدارس بود و این نگرانی همیشه وجود داشت که محدود کردن استفاده از زبان

فارسی منجر به ناهودی آن شود. به رسمیت شناخته شدن زبان فارسی به عنوان زبان اصلی مردم تاجیکستان یکی از پیروزی های چشم گیری است که مردم تاجیک طی جنبش های اخیر بدست آورده اند. همزمان با رسمی شدن زبان فارسی، در آینده علاوه بر ادارات، در دانشگاه ها نیز زبان فارسی جایگزین زبان روسی خواهد شد. برای نمونه در انستیتوی قلب ابن سینا در شهر دوشنبه تا سال ۱۹۹۵ باید تمام درس ها به زبان فارسی تدریس شوند. با رسمیت پیدا کردن زبان فارسی در تاجیکستان، فرهنگ ملی تاجیک شکوفایی ویژه ای خواهد یافت.



فرہنگ



ایدئولوژی، اخلاقیات و فرهنگ:

(سخنی دربارهٔ روش و دیدگاه)

داریوش آشوری

به چیزهایی از مقوله‌ی علم، فلسفه، اخلاق، ایدئولوژی، منطق که شناخت های بشری ما از هستی در قالب آنها خود را عرضه می‌کند، یعنی معنا و ارزش چیزها در قالب آنها به ما نمایان می‌شود، به عنوان موضوع بحث و شناسایی چگونه می‌توان نگریست؟ به دو صورت: یکی از درونشان، دو دیگر از بیرونشان. هنگامی که، مثلاً، از درون علم یا فلسفه، همچون وسیله و سنجه‌ی شناخت بدانها بنگریم، یا از درون اخلاق یا منطق، این «وسیله» ها از درون خود مطلق می‌نمایند، یعنی خود را با چنان بنیان استوار و تردید ناپذیری به ذهن عرضه می‌کنند که گویی هستی بی‌چون و چرا بر بنیاد آن ها قرار گرفته است و، در نتیجه، هر چیزی که خود را به نحوی در درونشان جایگیر نکرده و با سنجه‌ی آنها هستی خویش و چگونگی آن را به اثبات نرسانده باشد، همچون چیزی وهمی و بی‌بنیاد از دایره‌ی شناختشان رانده می‌شود. شرط لازم برای آنکه هرگونه شناخت شناختی مطلق و تام دانسته شود آنست که آن دیدگاهی که شناخت از آن صورت می‌گیرد، مطلق انگاشته شود، یعنی نسبت به خود آن دارای هشیری نباشیم بلکه از آن، بی‌هیچ فاصله و واسطه‌ای، به همه چیز بنگریم؛ درست همچنانکه با چشمان خود می‌بینیم، اما هرگز چشمان خود را نمی‌بینیم. از اینرو همیشه در کار دیدنیم و این دیدن برای ما تام و تمام و مطلق است و بکل از یاد می‌بریم که این «دیدن» از دیده‌ای است، و در نتیجه، از دیدگاهی. اما هنگامی این دیدن و دیده و دیدگاه مطلقیت خود را از دست می‌دهد که نسبت بی‌فاصله‌ی ما با آن جای خود را به نسبت با فاصله دهد، یعنی بتوانیم آن را از

دیدنی دیگر اوبژه قرار دهیم و همچون عین خارجی بدان بنگریم و از چپستی آن پرسش کنیم. همینگونه است نسبت ما با همه ی آن چیزهایی که ما از راهشان به جهان دست می یابیم و به وسیله ی آنها دارای آگاهی و شناخت می شویم؛ یعنی آن چیزها نیز از آنجا که چیز اند خود می توانند اوبژه ی امکان شناختی دیگر قرار گیرند و آن شناخت دیگر که از جا یا مرتبه ی دیگری به این یک می نگرد، آگاهی بی واسطه ای است که نسبت به خویشتن ناهشیار است، زیرا با خود فاصله ای ندارد و بی واسطه به چیزهای دیگر، از جمله به همه ی رهیافتهای دیگر به جهان و وسایل شناخت آن می نگرد. بنابراین، در شناخت مهم آنست که ما کدام دیدگاه و مرتبه را به عنوان پایگاه شناختی خویش اختیار کرده ایم؛ پس آن پایگاه برای ما پایگاه برین شناخت و شناخت از آن (حتا اثبات عدم امکان شناخت از آن پایگاه) برای ما مطلق و بی واسطه خواهد بود. یعنی ما همواره از پایگاهی مطلق به جهان می نگریم و نسبتها و نسبت چیزها را در می یابیم. اما در عالم شناخت بشری هر پایگاه شناخت نیز، اگر چه در خود مطلق است، از دیدگاهی دیگر موضوع و نسبی می شود. به عبارت دیگر، مطلق هرگز از آن حیث که مطلق است موضوع (اوبژه) قرار نمی تواند گرفت و موضوع شناخت نمی تواند بود، اما در متن هر شناختی ایستاده است. مطلق، آن زمینه ی زمینه ها است که همه چیز بر روی آن می ایستد و خود از هر تکیه گاهی آزاد است. اما مطلق هنگامی که از آن ما می شود، یعنی رنگ تعلق بشری می پذیرد و در متن شناخت بشری از هستی قرار می گیرد، نسبت می پذیرد. به عبارت دیگر، مطلق آنگاه مطلق است که از رنگ تعلق آزاد باشد. برای آنکه در حوزه ی بحث های صوفیانه و عارفانه در این باب وارد نشده باشیم، به این تمثیل بسنده می کنیم که «مطلق» برای ما همچون نسبت تاریکخانه ی دوربین عکاسی به عدسی آنست. عدسی همچون چشم ما است و «می بیند». از دیدگاه عدسی است که تصویر به تاریکخانه منتقل می شود، اما در متن آن تاریکی و سیاهی است که عکس شکل می گیرد و ثابت می شود. مراد آنست که آن تاریکی زمینه شرط لازم کارکرد هر دوربین و هر دستگاه شناسنده ای است و علم و فلسفه و ایدئولوژی و منطق و اخلاق دستگاههای شناسنده اند و هر یک بر حسب ساختمان و کارکرد خود می توانند تصویری از جهان، به ما

بدهند و ما تا هنگامی که نکوشیده ایم آن تاریکی زمینه را در آنها «روشن» کنیم، آنها دستگاههایی کارآمدند و کار خویش را انجام می دهند، اما همینکه بکوشیم بر تاریکی این زمینه نوری بیفکنیم و آن را روشن کنیم، دیگر دستگاهی کارآمد نیستند و با از دست دادن تاریکی «مطلق» زمینه ی خویش به چیزی نسبی بدل شده اند که از دیدگاهی دیگر به آن نگریده و از آن دیدگاه معنادار می شوند. تا زمانی که این دوربین ها را از پشت نگشوده ایم و نور به درونشان نیفکنده ایم، اینها دستگاههایی هستند تصویر ساز و معنابخش. یعنی به نسبت های ثابتی که از دیدگاه خویش میان چیزها برقرار می کنند، به آنها نسبتها و معنایی می بخشند که از آن دیدگاه و از چشم آن نگرنده اعتبار مطلق دارند، اما از دیدی دیگر «اعتباری» می شوند. پس تا زمانی که از درون هر دوربینی به جهان می نگریم و تصویرهای همه چیز را از راه آن دریافت می کنیم، اعتبار آن برای ما مطلق است و هنگامی این اعتبار نسبی می شود که از ورای آن نوری به درون آن بیفکنیم. هر پرسشی از درون هر «دستگاه شناخت» پاسخی همانگویانه (Tautologic) خواهد داشت، یعنی اعتبار مطلق آن از درون خویش را هرگز سست نخواهد کرد و آن را «نسبی» نخواهد کرد، یعنی پرسش از درون علم نسبت به علم و از درون فلسفه نسبت به فلسفه و از درون منطق نسبت به منطق و از درون اخلاق نسبت به اخلاق آنست که علم علم است و فلسفه فلسفه است و منطق منطق است و اخلاق اخلاق. یعنی هر یک از آنها از درون خویش دارای بدهات ذاتی است و هر قدر هم که «تعریف» ها گوناگون باشند، سرانجام، از همان بدهات ذاتی درونی مایه می گیرند و اصلا تعریفها از درون چندان ارزش و اعتباری ندارند و در عمل نقشی ندارند بلکه هر یک از این دستگاه ها کار خود را برحسب ذات خود انجام می دهند که در واقع ذات از درون تعریف ناپذیر است و بدهات صرف آن آن را در واقع از هر تعریفی بی نیاز می کند. و هنگامی می توان از این دایره ی همانگویی و بدهات صرف پای بیرون نهاد که از پایگاهی دیگر به آن نگریده شود و پرسش از ذات آن چیز از بیرون صورت گیرد، یعنی چنین پرسشی از ذات علم یا فلسفه یا منطق یا اخلاق ناگزیر «غیر علمی» و «غیر فلسفی» و «غیر منطقی» و «غیر اخلاقی» خواهد بود و در زیر کارد «تحلیل» خود بند از بند آن خواهد گسست و خود در مقام شناختی برتر و

فراتر خواهد نشست، هرچند که آن نیز خود می تواند در ذیل هر یک از این دستگاہهای شناخت قرار گیرد و در زیر کارد تحلیلشان تکه - تکه شود. به عبارت دیگر، هیچ دستگاہ شناختی دستگاہ غایی نتواند بود که زمانی و در جایی از دیدگاهی دیگر زیر ذره بین قرار نگیرد و بنیانش را به تیشه ای دیگر نشکافند. به عبارت دیگر «اختیار» افراد و جماعتها و زمانه ها و تاریخها از دستگاہ شناختی خویش و اعتبار مطلق بخشیدن به آن «اختیار» است هم خود سرانه و هم بی اختیارانه که در عین حال حوزه ی آزادی و عمل و دربندی و محدودیت آنست. به عبارت دیگر، هر شکی از «آگاهی» به دستگاہ شناختی متناسب با خویش نیاز دارد و آن دستگاہ متناسب با ذات و کار کرد یک فرد، یک جماعت، یک زمانه و یک تاریخ است. به عبارت دیگر، هر شکلی از «آگاهی» بذات و ناگزیر یک «ایدئولوژی» است. و اما ایدئولوژی چیست؟

رساله ی کنونی پرسش از معنا و شان تاریخی ایدئولوژی را هدف خود قرار داده است، اما پیش از پرداختن به بحث اصلی، بر مبنای مقدماتی که گذشت، باید بگوییم که هدف ما از این پرسش، پرسش از درون ایدئولوژی نیست، و همچون هر فاصله گرفتن و اویژه کردنی (Objectification) نسبت به موضوع خویش وضعی ماورایی دارد و به همین دلیل، از آغاز از موضوع خویش بر می گذرد تا از ماورا بدان بنگرد. و اما آن دیدگاه ماورائی کدام است؟ سنت غربی از قرن نوزدهم همواره ایدئولوژی را در برابر «علم» نهاده و تمامی کوشش آن این بوده است که علم را از چنگال ایدئولوژی برهاند. یعنی از آنجا که، سرانجام، شناخت و چه بسا تنها شناخت ممکن برای بشر را شناخت علمی دانسته است، از اینرو، هرگونه شناخت دیگر، از جمله شناخت فلسفی، دینی، عرفانی، و اخلاقی را در ذیل «ایدئولوژی» و در برابر علم قرار داده است. اما از دیدگاهی که ما در این بحث اختیار کرده ایم، دیدگاهی است به کلیترین معنا فلسفی، دیدگاهی که سر آن دارد که علم را نیز اگر نه همچون صورتی از ایدئولوژی، دست کم ایستاده بر زمینه ای ایدئولوژیک ببیند و بشناسد، و بنابراین، علم را نیز می خواهد ببیند و بفهمد و از اینرو دیدگاه خود را در کلیترین معنا «فلسفی» می نامد. پس چنین رهیافتی به «ایدئولوژی» و معنای آن خود نمی تواند، یا دست کم

آگاهانه نمی تواند، ایدئولوژیک باشد، اگر چه در تحلیل نهایی خود بدانجا برسد که هرگونه «شناخت» بشری ناگزیر دارای ماهیتی ایدئولوژیک و یا دست کم، در پایان کار، آنجا که در زندگی به زبان عمل بازگردانده می شود، دارای خاصیت جبری ایدئولوژیک است. چه بسا این خود بر گذشتن از ایدئولوژی برای باز رسیدن به ایدئولوژی به معنایی روشن و آگاهانه تر باشد. چه بسا که هر رفتنی در اندورن خویش بازگشتنی باشد؟ ولی، بهرحال، درین رفتن و فاصله گرفتن با ایدئولوژی، تفکری که درین رفتار ایدئولوژی را در ذیل خویش، همچون موضوع شناخت خویش، قرار می دهد، دست کم هدف «آگاهانه» اش نمی تواند برآوردن مقاصد ایدئولوژیک باشد، یعنی، از این جهت، از آغاز نسبت به ایدئولوژی «نامتعهد» است، و در نتیجه، می تواند در زیر ضربه ی خورده گیری های آن قرار گیرد. چنین تفکری از آنجا که با موضوع خود فاصله دارد، نمی خواهد با موضوع خود از درون آمیخته باشد، در برابر چیزی دیگر متعهد است؛ یعنی اگر چه نسبت به اخلاق ایدئولوژیک بی اعتنا است و حتا حریم آن را می شکنند، اخلاق دیگری دارد و نسبت به آن متعهد است، و از اینرو اگر نتایج پژوهشش در حوزه ی موضوعش و نسبت به اخلاق آن پسندیده و ارجمند به چشم نیاید، بیمی به خود راه نمی دهد، یعنی از خیر و صلاح اخلاق ایدئولوژیک پیروی نمی کند، بلکه، بعکس، از آنجا که خویشتن را نسبت به شناخت «حقیقت» متعهد کرده است و می خواهد نسبت به موضوع خویش وضعی اوبژکتیو (Objective) داشته باشد، از اینرو، نسبت به آن «غیر اخلاقی» است، زیرا هر وضع اوبژکتیو، در نهایت «غیر اخلاقی» با ماوراء اخلاقی است.

چرا ایدئولوژی؟

چرا ایدئولوژی را برای پژوهش برگزیده ایم؟ این پرسش چه بسا به نظر بسیاری شگفت بنماید. زیرا در روزگار چیرگی علم، در روزگاری که کنجکاوی بی امان بشری نمی خواهد هیچ چیز را از دایره ی «فهم» و «دانایی» خویش بیرون بگذارد و همه چیز می باید در این دایره سنجیده و «فهمیده» و رده بندی و یکبار برای همیشه «روشن» شود، ایدئولوژی نیز مانند هر چیز دیگری باید شناخته و روشن شود. در حوزه ی فهم علمی

ارزش شناختی همه چیز یکسان است. از تپاله ی حیوان تا ستاره ی آسمان همه چیز باید شناخته و فهمیده شود تا آن چیرگی نهایی بشر بر هستی، که غایت علم است، تا آن مدینه ی «انسانی»، که غایت اخلاق آن است، پدید آید. اما برای آن کس که «اهل علم» نیست و نمی خواهد باشد (بی آنکه به علم و نتایج پژوهشهای آن بی اعتنا باشد)، و در نتیجه، هر چیزی را پژوهیدنی و هر سخنی را گفتنی نمی داند، و دست کم در دایره ی مسائل و وظیفه ی خود بسیاری چیزها را راه نمی دهد یا می راند، برای کسی که تنها «مهمترین» چیزها را در خور اندیشه و پژوهش می داند، ناگزیر گزینش هر موضوعی با یک ارزشگذاری اساسی همراه است. و اما «مهمترین» چیزها از نظر ما کدامند؟ مهمترین چیزها آنهایی هستند که با سرگذشت و سرنوشت بشری سر و کاردارند. دلبستگی به سرنوشت بشری و نگرانی برای آن، رنج بردن از آن و رنج بردن در راه آن، وظیفه ی دشوار و سرنوشت تلخی است که برای برخی رقم زده اند. این بار گرانی است بر دوش گروهی که چاره ای جز کشیدن آن ندارند. برای انجام این وظیفه باید اجسارتها در کنج خلوت، کرد و آنگاه جسارتها در برابر دیگران، در «حضور جمع»، و با طرح دوباره ی هر آنچه بدیهی و بی چون و چرا به نظر می رسد و زمینه ی استواری است که «جهانی» بر روی آن بنا شده و زندگانی بر روی آن جریان دارد، خود را در خطر نگاههای تند و تیز بدگمانانه و خطرهایی بالا و بالاتر از این افکند.

باری، چنین گزینش ارزشگذارانه ای از موضوع بیرون از دایره ی آن «عینیت» علمی است که همه چیز برای آن یکسان است و وظیفه ی هر کس در حوزه ی آن آنست که در گوشه ای به کار ویژه ای پردازد و در «معقولات» کار خود دخالت نکند، بلکه هنگامی که موضوعی از آن دست برگزیده می شود که مدعی است سر و کارش با سرگذشت و سرنوشت بشری است، در واقع، سر و کارش با همه چیز، از جمله با بنیادپترین «معقولات» است. گزینش مفهوم ایدئولوژی برای این پژوهش نظری «فلسفی» نزد ما از جهت رابطه ی تنگاتنگ آن با سرگذشت و سرنوشت بشری است و مفهومی است بنیادی که با فهم آن می توان راه به فهم معنای «وضع بشری» و نیز وضع کنونی تاریخی آن برد. اینکه قرن نوزدهم اروپا

عنوان «عصر ایدئولوژی» به خود می‌گیرد، و اینکه ناگهان نزد ما، در این سوی جهان، واژه‌ی ایدئولوژی کلیدی رمز گشای معنای انسان و دین می‌شود، می‌باید تأمل انگیز باشد. می‌باید پرسید که چرا این واژه ناگهان از کمینگاه بیرون می‌جهد و در پیشاپیش صحنه علمدار معنای یک زندگی و تاریخ می‌شود. در بداهت و روشنی و بی‌چون و چرایی برخی واژه‌ها است که جهانی خود را پدیدار می‌کند و از راه طرح آن همچون مسئله، همچون چیزی پرسیدنی و پرسش انگیز است که می‌توان به معنای نهفته در آن و به معنای جهانی که آن مفهوم راهبر به آنست، دست یافت. برای شناخت هر «جهان» و معنای هر صورتی از زندگی انسان می‌باید مفهومی‌های اساسی و «ساده» و «بدیهی» آن را همچون مسئله و پرسش طرح کرد و از روشنی خیره کننده‌ی ظاهری آن که از شدت روشنی و بداهت معنای باطنی آن را - باطن آن را - می‌پوشاند، از راه دهلیزهای تو در تو پس آن به سرچشمه‌ی آن «جهان» و معنای درونی آن رسید. در جهان تاریخی - فرهنگی، که «جهان بشری» است، میان مفهوم‌ها روابط انداموار وجود دارد و با در آویختن به یک مفهوم بنیادی می‌توان راه به معنای کلی یک هستی تاریخی - فرهنگی برد. زیرا معناها تنها در جهانی می‌توانند حضور داشته باشند که اجزاء آن دارای روابط انداموار با یکدیگر باشند و تنها در چنین شبکه‌ای از روابط است که یک جهان می‌تواند پدید آید. زیست‌شناسی به ما نشان داده است که اندامها (اورگانیسماها) دارای چنان ساختی هستند که هر جزء آنها دارای رابطه‌ی منطقی و ضروری کار کردی با همه‌ی اجزاء دیگر است و بر همین مبناست که با در دست داشتن جزئی از یک حیوان (مثلاً جمجمه‌ی او) می‌توانند ساختمان بدن و شکل زندگی و خورد و خوراک او را معین کنند، همینگونه نیز، اما با نگرشی شهودی، می‌توان هر مفهوم اساسی را متعلق به یک ساخت کلی معنایی دانست که در جهان معنایی خاصی رخ می‌دهد و در بافت آنست که دارای معنا و همچنین تقدیر تاریخی معین می‌شود. زیرا ساختهای تاریخی - فرهنگی بشر نیز شکلهایی از زندگی هستند که اصول ساختی زندگی و همچنین کون و فساد در موردشان صادق است. ولی مراد ما از آن برداشت اندام‌انگارانه (Organistic) از زندگی بشری، چنانکه در جامعه‌شناسی دیده می‌شود، نیست. یعنی جهان تاریخی - فرهنگی یکسره به مفهوم‌های زیستی (بیولوژیک) فروکاستنی نیست بلکه

فرهنگی یکسره به مفهوم های زیستی (بیولوژیک) فروکاستنی نیست بلکه مرتبه و هستی خاص خویش را دارد که در عین آنکه بر پایه ی زندگی قرار دارد، از آن بر می گذرد و از زندگی را در ذیل خود قرار می دهد. زیرا جهان تاریخی - فرهنگی همانا جهانی ارزشی - معنایی است و نقش ارزش و معنا در آن چنانست که از زندگی، همواره از راه آن و در درون آن به «خودآگاهی» می رسد و این «خودآگاهی» و چند و چون آن در تعیین سرنوشت آن صورت از زندگی نقشی بنیادی دارد. رابطه ی جهان تاریخی - فرهنگی با جهان زیستی مانند رابطه ی جهان زیستی با جهان فیزیکی - شیمیایی است. یعنی همانگونه که جهان زیستی به جهان فیزیکی - شیمیایی همچون پایه ی خویش نیاز دارد و بی آن نمی تواند بود، و در عین حال، از آن بر می گذرد و صورت ویژه ی هستی برتر و عالیتر خویش را دارد، همینگونه جهان تاریخی - فرهنگی نیز بر جهان زیستی تکیه دارد، اما از آن بر می گذرد و دارای مرتبه ی هستی خاص خویش است. جهان تاریخی - فرهنگی بر بنیاد جهان زیستی رشد می کند و اساسا متعلق به موجودی است که زندگی شرط پیشین و ضروری اوست، اما در رده ی خویش دارای ماهیت ویژه ی خویش و قانونها و پدیده های ویژه ی خویش است. رابطه ی آن با رده ی زیرین خویش رابطه ی نفی است، به معنای دیالکتیکی آن، یعنی منحل کردن آن در خویش و فرابردن آن به رده ی خاص خویش. در جهان تاریخی - فرهنگی، از زندگی در ساحت ارزش - معنایی و «خود آگاهی» می زید؛ همانگونه که زندگی هستی فیزیکی - شیمیایی را در خود منحل می کند و به مرتبه ی خویش فرا می برد و قوانین فیزیکی - شیمیایی در شرایط حیاتی فعالیت می کنند.

با توجه به این نکته ها است که می خواهیم از مفهوم «ایدئولوژی»، همچون مفهومی اساسی و دارای رابطه ی انداموار با یک متن تاریخی - فرهنگی، راه به ساخت کلی ارزشی - معنایی آن متن ببریم. ایدئولوژی را از دو جهت می توان بررسی کرد، یکی از جهت ربط آن با جهان تاریخی - فرهنگی و دیگری، بویژه، از جهت ربط آن با متن جهان تاریخی مدرن و تقدیر جهان امروز. در این پژوهش خواهیم کوشید که به این هر دو وجه برسیم.

ایدئولوژی چیست؟

ایدئولوژی دستگامی از «ایده» هاست که جهت و معنا دهنده به عمل بشری است یا در حالت آرمانی، می خواهد مبنای جهت و معنای عمل قرار گیرد. فهم معنای «ایده» در این واژه اهمیت بنیادی دارد. «ایده» را اینجا باید به همان معنای اصلی کلمه نزد افلاطون فهمید؛ یعنی آن صورت کلی و ثابت و ازلی چیزها که نظام مراتبی میانشان برقرار است و در راسشان هستی مطلق قرار دارد که همان «خیر محض» است، یعنی نظام میان ایده ها نظامی اخلاقی است که خود ثابت و ازلی و مطلق است و به نظر افلاطون کار فیلسوف کشف این جهان ایده ها و آن نظام اخلاقی است برای آنکه آن را مبنای نظام اخلاقی - سیاسی بشر قرار دهد، یعنی بشر را با این کشف و رهنمود، به «مدینه فاضله» رهنمون شود. بر مبنای چنین نظامی میان صورتهای ازلی و ثابت چیزها نظامی ارزشی در هستی برقرار است که بشر می باید آن را بشناسد و مبنای زندگی خویش قرار دهد. ازینرو، ایدئولوژی دستگامی از ارزشها است که می خواهد خود را در عمل واقعیت بخشد؛ یعنی جهان را چنان جهانی می بیند و می خواهد که در آن ارزشها - ارزشهای ازلی و جاودانی و مطلق - مبنای وجود همه چیز قرار داشته باشد. این نظام ازلی و ارزشی هستی که در «ماوراء»، در فراسوی عالم محسوس قرار دارد، همواره از راه مبدائی به الهام یافته ای در میان بشر - خواه «فیلسوف» خواه «پیامبر» می رسد و به بشر «آگاهی» می بخشد و این آگاهی است که می باید مبنای زندگی مدنی او قرار گیرد. از اینرو، ایدئولوژی با دو پدیده بنیادی زندگی بشر پیوند ریشه ای دارد و در واقع، حلقه رابطی است که این دو را به هم می پیوندد و یکی را برای دیگری ضروری و ناگزیر می کند. آن دو پدیده یکی اخلاق و دیگری سیاست است. اخلاق یعنی دستگامی از ارزشها که مراتب «نیک» و «بد» میان چیزها را تعیین می کند و غایتش ایجاد «بهترین» روابط میان انسان و انسان است. اخلاق می خواهد بر مبنای احکام جاودانه خویش هر چیزی را چنان در جایگاه خود بنشانند که هستی را ساز و سامانی غایی دهد و آن را از «تباهی» و «فساد» برهاند، یعنی این هستی محسوس و پیوسته در جنبش و پیوسته سرکش را که دایم میل به «فساد» دارد یکبار برای همیشه نجات بخشد و آنچه را که «جاودانه» و «خدایی» است در آنچه «گذرا» و

«طبیعی» است چنان بنشانند که همچون مهار و بندی این جنبه مدام و آرام ناپذیر را یکباره رام و دستاموز و با «خیر محض» یگانه کنند. به همین دلیل، برای داشتن این مهار و بند است که اخلاق نیازمند سیاست است، یعنی به ساختن از قدرت که مهار کند و سیاست کند. اخلاق به آن گرایش دارد که «طبیعت» را (که گاهی نامش «نفس اماره» می شود) از درون به بند کشد و به راه خیر بکشاند، اما سرکشی او سبب می شود که از بیرون نیز پیوسته تازیه ای را به او نشان دهد که همانا دولت و قدرت نظم بخش اوست. ازینرو، هر نظام اخلاقی به دستگاه قدرتی پشتگرم است که خود را مظهر آن نظام می داند و هر نظام قدرت از اخلاقی توجیه می پذیرد و با تکیه به یک نظام اخلاقی خاص خود را با غایتی جاودانه یگانه می انگارد و «مشروع» می کند و هرگاه این رابطه گسیخته شود، یعنی نظام قدرت بندهای اخلاق مشروعیت بخش خویش را پاره کند و سرکشی آغاز کند، تنها تا جایی می تواند باقی بماند که ترس همچون عنصر روانی بازدارنده مانع شورش فرمانبران شود.

پس هر ایدئولوژی، اگر که ایدئولوژی حاکم باشد، عبارتست از قدرت چیره ای که خود را نماینده دستگاه اخلاقی معین و نظم مربوط به آن می داند و این نظم را با وسایل قهر خویش نگاه می دارد؛ و اگر حاکم نباشد، دستگاه اخلاقی معینی است که در طلب قدرت است و می خواهد نظم «جاودانه» خود را بر عالم فرمانروا کند.

چه بسا این بیان رابطه نهانی اخلاق و سیاست شگفتی برانگیزد، زیرا اهل اخلاق و آموزگاران اخلاق همیشه از «بد اخلاقی» سیاستمداران و از آلودگی سیاست به «شر» شکوه داشته اند. اما این نیز، مانند همه دیدهای پایبند به ارزشهای اخلاقی، جز یک دید سطحی نیست و کسی که تا ژرفنای معنای سیاست و اخلاق را اندیشیده باشد و اخلاق را از نمای پرزرق و برق مطلق نمایش بیرون کشیده باشد، می داند که نه یک اخلاق در جهان در کار است نه یک سیاست، بلکه اخلاق ها و سیاست های بی شمار بوده اند و هستند که هر یک بنا به طبیعتی و بیان کننده طبیعتی و دارای طبیعتی اما هر اخلاقی و سیاست مربوط به آن خود را اخلاق و سیاست مطلق می داند، زیرا

«طبیعتی» که موتور گرداننده آنست خود را طبیعت مطلق می داند و کل هستی را از خویش و برای خویش می خواهد. اما اینکه هر اخلاق و سیاستی طبیعتی دارد و هر طبیعتی سیاست و اخلاقی، این مربوط به آن راز شگفت و راه نبردنی و بیان نکردنی است که «زندگی» می نامیم. این راز مربوط به آن هسته در خود پیچیده و خویشتن پا و خود فزاینده ای است که در هر موجود زنده وجود دارد و همان «خود» یا ذات اوست. این نکته را در عالم حیوانی نیز بروشنی می توان دید. هر موجود زنده «اخلاق» و «سیاستی» دارد. اما اینجا باید «اخلاق» را به گسترده ترین معنای آن در نظر گرفت که معنای «خلق و خوا» و «طبیعت» هر چیز را نیز در بر می گیرد. و آنگاه این «اخلاق» هنگامی که متوجه عالم بیرونی می شود برای خود، برای رسیدن به هدفهای خود سیاستی بکار می بندد و هر جانوری «سیاست» ویژه خویش را دارد و گاه با نهایت درجه «دیپلوماسی» آمیخته است. اما در عالم انسانی، در این موجود جهاندار و جهانگیر و جهانخواه و جهانخوار است که «اخلاق» و سیاست اخلاق طنینی کیهانی پیدا می کند، یعنی اخلاق و سیاستی می شود عالمگیر، یعنی از محدوده محیط طبیعی سر به سوی آسمان می کشد و طنین صدای خود را در زیر گنبد گردون می شنود و با «خدایان» از در گفت و شنود در می آید و احکام اخلاقی از «آسمان» بر او می بارند و او در زیر این بارش آسمانی است که خود را از «آلایش» طبیعت می شوید و به موجودی «نورانی» بدل می شود، یعنی یکپارچه اخلاقی! اما اینکه هر اخلاقی خود را مطلق اخلاق می داند و می خواهد عالمگیر باشد و در پی برانگیختن وسایل برای عالمگیر کردن خویش، از همان رمزی در موجود زنده بر می خیزد که نامش «خودخواهی» است، یعنی همچنانکه هر موجود زنده، اگر «فلک» امانش دهد، می خواهد یکه تاز عرصه هستی باشد و نوع خود را تا بی نهایت افزایش دهد و پهنه هستی را رام و آرام در اختیار خویش می خواهد، یعنی پهنه جولان «اخلاق» و «سیاست» خویش، همانگونه هر اخلاق انسانی - اخلاق فردی، طبقه ای، قومی، ملی، نژادی - می خواهد تنها اخلاق مسلط بر عالم و، در نتیجه، تنها فرمانروا و سیاستمدار عالم، باشد.

و اما اینکه هر اخلاقی سیاستی دارد و هر سیاستی اخلاقی و این هر دو

وابسته به طبیعتی هستند، به معنای یگانگی نهایی چیزهایی است که به ظاهر «ضد» یکدیگر می نمایند. ماکیاولی نیز که می خواست رشته پیوند اخلاق و سیاست را از هم ببرد، در واقع، کاری جز آن نمی خواست بکند که آن را از یک اخلاق ببرد و به اخلاقی دیگر پیوند بزند. زیرا او هنوز اخلاقی جز اخلاق قرون وسطایی نمی شناخت و اخلاق تازه در راه رشد، اخلاق مربوط به «طبیعت» دیگر و در حال تکوین، یعنی اخلاق بورژوازی، را نمی شناخت و ناگزیر آن را نسبت به اخلاق قرون وسطایی بد اخلاقی می شمرد (زیرا هر اخلاقی اخلاقیهای دیگر را «بد اخلاقی» می شناسد) و هنگامی که می خواست سیاست این اخلاق تازه را بیان کند، ناگزیر آن را از اخلاق قرون وسطا، یعنی اخلاق جامعه دین سالار، جدا می کرد. اگر این نکته را باور ندارید در این نکته تأمل کنید که بورژوازی چگونه پایه سیاست خود را اخلاق «اومانیزم» می داند و همواره مدعی آن بوده است که سیاست او همیشه در جهت پدید آوردن «انسانی» ترین و «اخلاقی» ترین جهان در حرکت است و غایت او رساندن بشریت به سر منزل «انسانیت»، یعنی اخلاقی ترین جهان، یعنی یوتوپیا، است.

گوهر ارزیابی کننده در اخلاق و گوهر سامان بخشی در سیاست به یکدیگر نیاز دارند و از اینرو هر جامعه انسانی، هر تمدن بشری، از ساده ترین تا پیچیده ترینش، بر این دو گوهر تکیه دارد، یعنی از سویی به دستگاہی از ارزشها که مثال برین «بهترین» روابط میان انسان و انسان را بر مبنای الگویی «ازلی» از نظم عالم باز می نمایند و، از سوی دیگر، دستگاہی از قدرت که خود را نماینده عالی نظم عالم بر روی زمین و قدرت بخشیده از سوی قدرت بخش ازلی («خدا»، «تاریخ») می داند و خود را مأمور پاسداری از آن ارزشها و واقعیت بخشیدن به آنها بر روی زمین می داند، و هرچه جامعه بشری از حالت طبیعی بیشتر به سوی جامعه پیچیده غیر طبیعی یا «ماوراء طبیعی» میل کرده و درین جهت کوشیده است، بیشتر اخلاقی - سیاسی شده است، بیشتر ایدئولوژیک، بیشتر گرفتار قهر قدرتی که می خواهد «طبیعت» (یعنی «شر») را در او سرکوب کند و او را با الگوی مثال برین اخلاقی بیشتر همساز کند و مطابق آن بهروراند، تا به امروز که نظامهای سیاسی توتالیتار خود را مظاهر کمال اعلائی اخلاقی و جامعه زیر سلطه خود را نمونه

کمال رابطه اخلاقی و انسانی می شناسانند و با تسلط فراگیر خود مراقب آنند که نکند عنصر «شر» و «فساد» از گوشه ای در این مدینه فاضله رخنه کند. دولتهای توتالیتر مدرن همگی بر مبنای ایدئولوژیهای ساخته و پرداخته پدید می آیند و ایده های از پیش ساخته و الگوی از پیش پرداخته خود را بر جامعه های بشری تحمیل می کنند و به همین دلیل ایدئولوژی رکن اساسی آنها و جلوگیری از «انحراف» ایدئولوژیک نخستین وظیفه آنهاست. رابطه نهانی اخلاق و سیاست و درهم تنیدگی آن دو را در مفهوم ایدئولوژی از راه نگرستن در ذات ایدئولوژی و عملکرد آن می توان دریافت. ایدئولوژی از سویی یک تفسیر ارزشگذارانه از هستی است که هستی را دارای جهت اخلاقی و غایی می بیند که می باید جامعه در جهت آن حرکت کند و طریق تحقق آن را عمل سیاسی، یعنی به دست گرفتن قدرت و باز سازی جامعه بر اساس الگوی خویش می داند. دستگاه اخلاقی ایدئولوژی چشم اندازی ثابت از ارزشهای ازلی را فراچشم دارد که از «جهان ایده ها» فرود می آید و بر مبنای همین «نیک» و «بد» ازلی و ابدی است که می خواهد نظام زندگی بشری را یکبار برای همیشه شکل و سازمان دهد، چنان سازمانی که در را به روی رخنه هر عامل «فساد» ببندد.

و اما میان ارزشها و دارندگان و خواهندگان ارزشها پیوندی جدایی ناپذیر هست و همین پیوند است که خود را به صورت دل بستگی (Interest) ما به چنین یا چنان جهانی نشان می دهد و تا به جایی که ما جهان را از دیدگاه این دل بستگی و کرشمه های نهانی ارزشهای خویش جلوه می دهیم و تفسیر می کنیم و می خواهیم، در مقام نگرش ایدئولوژیک به هستی هستیم. تعلق ما به جهان خویش و نگرش ما به این جهان از دیدگاه تعلق خویش مبنای شکل گرفتن خود آگاهی ایدئولوژیک ما است. و بشر، از آنجا که بشر است و تا آنجا که بشر است، همواره دارای نگرشی ایدئولوژیک به هستی است، یعنی جهان را بر مبنای ارزشهای خویش، که بیانگر دل بستگیهای نهانی او هستند، تفسیر می کند و می خواهد و حتا هنگامی که جهان را «پوچ» و بی ارزش یا آلوده به شر می داند و دیدگاهی هیچ انگارانه نسبت به آن در پیش می گیرد و بدبینانه به آن می نگرد باز همچنان آن روی دیگر نگرش ایدئولوژیک خویش را پدیدار می کند، یعنی نگرش ارزشی به هستی، اما از

دیدگاهی منفی. هیچ انگاری (نیهیلیسم) نیز آن روی سکهٔ بینشی است که جهان را جهتدار و «معنادار» و سیر کننده در جهت خیر و غایتمند، بویژه دارای غایتی بشری، می بیند. یعنی این نکته را باید دریافت که جهت و بی جهتی و معنا و بی معنایی و ارزش و بی ارزشی مربوطند به ما، یعنی به موجودی که در محور زمان - مکان دارای جایگاهی است که چیزها نسبت به او وضع و سیری دارند و او نسبت به آنها جایگاهی دارد و از آن جایگاه چیزها را پس و پیش و بالا و پایین و چپ و راست می بیند. اما پایبندی ما به عنوان موجود، به «معنا» و «جهت» و «غایت» و «ارزش» نمی باید ما را دچار این پندار کند که هستی نیز پایبند این نگرش بشری ما است. ولی ایدئولوژی و نگرش ایدئولوژیک جز همین جست و جوی جهت و معنا و غایت در چیزها نسبت به وضع بشری ما چیز دیگری نیست.

ایدئولوژی، جهان بینی، فرهنگ

ایدئولوژی از آن جهت که با نظام ایده های خود مراتبی میان همه چیز برقرار می کند و این «همه چیز» را، سرانجام، به مبدائی می پیوندد که همانا «خیر محض» است، و جهان را چنان جهانی می خواهد که این «خیر محض» - به هر نامی که نامیده شود - بر آن حکومت کند، و به این ترتیب، میان نظام مدنی و سیاسی بشر و نظام هستی رابطه ای مستقیم برقرار می کند، آن نگرش فراگیری است که بشر را با «همه چیز» می پیونداند، و با این پیوند همه چیز را در دایرهٔ ارزشی - معنایی خود قرار می دهد. و اما این دایرهٔ هستی همان دایره ای است که بشر در مرکز آن قرار دارد و محیط این دایره آن افقی از هستی است که در آن آغاز و پایان، زمین و آسمان، زمان و مکان، ماده و خدا، بر او پدیدار می شود. پس، به این معنا ایدئولوژی همان «جهان بینی» است؛ همان ظهور نامتناهی در متناهی، یعنی ظهور وجود در جهان است. و از آنجا که این دایره انسان مدارانه است، یعنی بشر در مرکز آن قرار دارد، یعنی هر کس، هر تمدن، هر فرهنگ، هر طبقه، هر جماعت انسانی با قرار داشتن در مرکز این دایره، در مرکز جهان خویش قرار دارد، همواره آنچه ذات بشری و بس - بسیار بشری دارد، تعیین کنندهٔ کیفیت آنست. رابطهٔ بشر با «همه چیز» رابطه ای کیفی است و «جهان» او نیز جهانی کیفی است که اشیاء مادی نیز برحسب چگونگی این رابطه کیفی

دارای ارزش و معنا می شوند - و ارزش و معنا با هم رابطه ناگسستگی دارند - این رابطه کیفی دارای ماهیتی تاریخی است و بنیاد بخش آن، آن صورتی از زندگی است که در دوره تاریخی معین به جماعت بشری حواله می شود. هر صورتی از زندگی تاریخی جماعت بشری دارای «آگاهی» ویژه خویش است که در پرتو آن جهان خویش را می شناسد، و در نور این شناسایی زندگی می کند. تکیه بر فعل «کردن» در اینجا از آنرو است که زندگی در ذات خویش فعل است، عمل است، و این عمل از آن «آگاهی» و آن آگاهی از این عمل جدایی ناپذیر است. آن «آگاهی» همچون زمینه و متن در بنیاد هر عمل ایستاده است و ارزش عمل را تعیین می کند و ارزش عمل یعنی سودمندی یا ناسودمندی آن برای آن صورت معین از زندگی. در بنیاد این «آگاهی» جدولی از ارزشها، یعنی جدولی از سودمندیها و ناسودمندیها، به سوی عمل می راند یا از عمل باز می دارد. بدینسان است که اینهمه صورتهای گوناگون زندگی در جهان پدید می آیند و هر یک به عمل خاص خویش مشغولند و در عمل زندگی می کنند.

آن «آگاهی» که همان جهان بینی است، نسبت به همه چیز دارای وضعی ارزشگذارانه است و با این ارزشگذاری است که مراتبی میان همه چیز برقرار می کند، و بنابراین، وضع آن نسبت به همه چیز وضعی خنثا نیست، نگرش او نگرشی «بیطرفانه» نیست، بلکه آنجا که «بیطرف» می ایستد نیز در عمق دارای وضعی ارزشگذارانه است. آن «آگاهی» که ژرفترین لایه بینش ما از جهان است و چیزی جدا از ما نیست، بلکه عین وجود ماست، همان چیزی است که در وضع عادی «ناآگاهی» نامیده می شود. و آن هنگامی است که ما در جهان در حال عمل دیده خود را به چیز معینی دوخته ایم و در پی رسیدن به هدف موضعی معینی هستیم و آن را «آگاهی» خود می دانیم و «آگاهی» ژرفتر ما، آن «آگاهی» نهایی به همه چیز، آن داور هست و نیست، در متن، در زمینه، می ایستد و همچون «ناخودآگاهی»، همچون محرک نهانی و نهفته عمل، عمل می کند. هر عمل آگاهانه عملی است تاکتیکی در جهت استراتژی کلی آن «آگاهی» ژرف و نهادی، آن بظاهر «ناآگاهی» در ژرفنا خفته، در جهت برآوردن خواستههای نهایی او.

اما آنچه در زمینه و در متن ایستاده است و خود را در پس هزار نقاب پنهان می‌کند، در عین حال، همانست که پدیدار می‌شود و به زبان می‌آید و خود را بیان می‌کند، اما زبان و ظاهر و بیان او نقابهای آراسته و فریبنده‌ای هستند که هم او را بر دیگران می‌پوشانند و هم بر خود. در جهان بشری همه آنچه نهادی و ژرفنایی است می‌باید زیبا و فریبا و «اخلاقی» پدیدار شود تا پذیرفتنی باشد، و یا شاید این یک قانون نهادی هستی است که آنچه درشت و زمخت و سهمناک در ژرفنا جای دارد، هنگامی که بالا می‌آید و پدیدار می‌شود، می‌باید سبکبار و زیبا و اخلاقی و خدایی شود؟ ولی میان آنچه پدیدار می‌شود و آنچه در ژرفنا جای دارد، رابطه‌ای همیشگی و دو سویه و ناگسستنی وجود دارد. هرگونه جدا کردن این دو از یکدیگر، هرگونه مطلق کردن یکی از آندو، عملی است حاصل اندیشه متافیزیکی. متافیزیک مطلق خواه و مطلق انگار است. اما این پدیداری و نهفتگی نیز مطلق نیست، بلکه میان آنها درجات گوناگون هست و همانگونه که آنچه نهفته است پدیدار می‌شود، آنچه پدیدار است نیز نهان می‌کند و پوشیده می‌دارد و به گفته نیچه، «هر پوستی بیش از آنچه پدیدار می‌کند، می‌پوشاند.» و هر پوستی ظاهر و پدیدار است و همچون هر پوسته‌ای سطحی است و برای شناختن آنچه در زیر پوشانده است می‌باید آن را شکافت.

ایدئولوژی تا آنجا که در ژرفنا ریشه دارد و در زیر کار و متن ایستاده است و به اعتباری نامش «ناخودآگاهی» می‌شود، همان طبع و «طبیعت» است؛ همان داده‌ی ازلی و نخستینی است که تعیین می‌کند که این موجود معین چیست. و هرآنچه در عالم طبیعت هست، بهره‌ی ویژه‌ی خویش از طبیعت را دارد، یعنی طبع خویش را. و این طبع تنها از آن موجودات زنده نیست، بلکه موجودات ابراندامی (Superorganic) نیز از «طبع» بهره‌دارند، یعنی جماعت‌های انسانی، جامعه‌ها، فرهنگ‌ها، طبقات. و هنگامی که آن طبع به زبان می‌آید، ایدئولوژی به معنای «آگاهی» و «جهان بینی» پا به میدان می‌گذارد. و در این آگاهی است که عقل خود را نمایان می‌کند و منطقی خود را. و عقل و منطق هر طبیعی، یعنی «آگاهی او» برای او مطلق است، زیرا به یاری آنهاست که بر جهان خویش روشنی می‌افکند و در این جهان روشن پی‌خواستهای خویش می‌گردد.

بحثهای مدرسی در عالم عقل مجرد و منطق مجرد جز بحثهای سطحی نیست. یعنی باید دید که که آنجا کدام «عقل» و «منطق» است که خود را مجرد انگاشته و مطلق کرده و اکنون زبان به سخن گشوده است. به عبارت دیگر، باید دید که آنجا کدام طبعی زبان به سخن گشوده و می خواهد با قانع کردن همه، خود را جهانگیر کند. این رابطه «عقل» ها و طبعها چیزی است که بشر همیشه می شناخته و در باب آن سخنان دیرینه داریم و مردم عادی در زندگی عادی بخوبی این رابطه را می شناسند، همچنانکه اهل مدرسه نیز در زندگی روزمره آن را ملاک عمل و داوری نسبت به دیگران قرار می دهند، اما با علم مدرسی آن را نمی فهمند و خودخواهی طبعشان را در منطق صوریشان نمی بینند. این نکته را از اینجا نیز می توان دریافت که طبعهای همزاد و همگون را منطق مشترکی است و عالم مشترکی که در آن منطق خاص ایشان جریان دارد و عمل می کند و دیده می شود و قانع می کند. اینکه هر ایدئولوژی جهان را چنان جهانی می خواهد که بنا به ارزشهای او سامان یافته باشد و خواهان آنست که همه را نسبت به «منطق» خویش قانع کند، از آنروست که موتور انگیزنده ایده های او، یعنی طبع او، خواهان جهانگیر کردن خویش است، یعنی هستی را همچون آینه و بازتاب خویش، همچون چیزی فرادست و زیر فرمان خویش می خواهد. و این همان چیزی است که در اصطلاح عام به آن «خودخواهی» می گوئیم. اینکه هر موجودی خودخواه است، اگر چه بظاهر یک اصل بدیهی و «طبعی» است، اما فهم آن برای ذهن بشری ما بسیار دشوار و گوارش آن در ذهن و تاب آوردن آن بسیار دشوار است، زیرا آموزش اخلاقی به ما می گوید که خودخواهی بد است. پس ما می باید این «بد» را از وجود خود بزداییم و از آنجا که نمی توانیم زدود، یعنی ذات خود را نفی نمی توانیم کرد، پس باید فراموشش کنیم و آن را در جامه های زیبا و آراسته «منطق» و «اخلاق» بپوشانیم و آنگاه بکوشیم منطق و اخلاق خویش را همچون امری مطلق و جهانگیر و خدایی به همه عالم تحمیل کنیم. بدینسان است که بشر با همه موجودات زنده دیگر بر روی زمین فرق می کند. همه موجودات با ذات خویش یگانه اند و آن را نه پنهان می کنند و نه از آن شرم دارند. اما تنها بشر است که موجودی است دوباره - در نتیجه بیمار - که از آنچه

هست شرم دارد و خود را همواره در جامه آنچه باید باشد، می پوشاند، یعنی در جامه اخلاق. زیرا بشر جانوری است اخلاقی. و می باید برای رفتارهای خود از «عالم ایده» ها مدد بطلبد تا رفتارش خودخواهانه به نظر نیاید، بلکه با قالبی کلی و «ازلی» همساز باشد.

ایدئولوژی در عامترین معنای خود تعلق به جهان زندگی دارد، یعنی هر موجود زنده از آنجا که موجودی است پرشونده و تهی شونده و همیشه نیازمند، موجودی است با ریشه ها و دستها و پاها و چشمها و بالهای خویش رو به عالم بیرون و جست و جوگر برای آنچه نیازهای او را بر می آورد و هستی او را پایدار می دارد و او را از خطر ایمن می کند؛ اینچنین موجودی همواره پیرامون خویش راز دیدگاه خویش می نگرد و معنا می کند و «داده های حس»، «داده های چشم و گوش و دست و زبان»، در دستگامی درونی تحلیل و ترکیب و معنادار می شود؛ دستگامی که به او می گوید: «این خوراک است؛ این خطر است؛ این سودمند است؛ این زیانمند است؛ این نه سودمند است نه زیانمند.»

یعنی از راه این ارزشگذاری است که چیزها «معنادار» می شوند. محیط پیرامون هر جانور برای او محیط «تعریف شده ای» است که او در آن ارزش و معنای همه چیزهای آشنا و تجربه شده و سنجیده را می داند، و بنابراین، در آن دستگام خودکار ضمیر جانوری نیز «عالم ایده» هایی جای دارد که در آن هر چیزی بر حسب یک صورت کلی تعریف و طبقه بندی شده است و آن «عالم ایده ها»، آن ایدئولوژی، همچون زمینه و متن او را هنگام حرکت و عمل هدایت می کند. به این اعتبار که هر موجود زنده ای «جهان بیرونی» را از دیدگاه خویش می بیند و تعریف و طبقه بندی می کند، دارای یک «ایدئولوژی» است و تمامی آن «پاسخهای شرطی» که از درون موجود زنده نسبت به هر انگیزش برونی صادر می شود، حاصل آن تجربه های مکرری است که در طول نسلها یا در تجربه مستقیم یک نسل بر اثر تکرار، «ایده» ی ثابتی را از چیزهای پیرامونی در او نشانده و آنها را طبقه بندی و ارزشگذاری و معنا کرده و برحسب این ارزش و معنا است که پاسخهای شرطی داده می شوند. پس، به این اعتبار، «ایده» ها، یعنی «دیدار»

(Eideos) اشیاء آن صورت کلی و اجمالی از ارزش و معنای چیزها هستند که بر حسب تجربه های پیاپی و بی شمار بر لوح ضمیر موجود زنده نقش می بندند و رابطه ای دو سویه میان موجود زنده و چیزها برقرار می کنند که از سویی ساخت زیستی و نیازهای زیستی موجود زنده و از سوی دیگر چند و چون هر چیز تعیین کننده چگونگی این «ایده» است و از آنجا که ساختهای زیستی و نیازهای زیستی گوناگون و بی شمارند، «ایده» ها نیز به همان نسبت گوناگون و بی شمارند و آنچه بشر در زیر یک نام قرار می دهد و ایده ای ثابت و ازلی را از آن مراد می کند، جز ایده ای بشری از آن چیز نیست و آن همانی (Identity) منطقی که منطقیان در پی آنند جز «همانی» هر چیز برای بشر نیست و در «عالم خارجی» یک و همانی در کار نیست، بلکه هر چیز بر حسب وضع خویش نسبت به نگرنده ی خویش چیزی است (یعنی ارزش و معنا، و در نتیجه، «ایده» ی ویژه ای است) و در وضع دیگر با نگرنده دیگر چیزی دیگر و ایده ای دیگر.

و اما، در بشر، در موجود زنده ای که در عین تعلق به طبیعت و جهان زنده، از آن برآمده و نسبت به آن اشرافی کلی دارد، یعنی موجودی است که در عین آنکه در زمان و مکان جای دارد، نسبت به زمان و مکان اشراف دارد، وضع صورت دیگری دارد. یعنی اینجا با موجودی سر و کار داریم که تمامی نیازها و شرایط موجود زنده را دارد اما موجودیت او نه در محیط، بلکه در جهان جریان دارد. در اینجا اشارت ما به تعریف مارتین هیدگر از انسان به عنوان «آنجا - بودن» (Da- Sein) یا «در جهان - بودن» (in-der-Welt-Sein) است، یعنی چنان موجودی که از خویش و پیرامون خویش برآمده و زمین و محیطش «آسمانی» یافته و دایره زمان و مکان رادر نوردیده و زندگی خود برای او در این دایره ارزش و معنا یافته و تجربه او از هر چیز و ارزش و معنا و جایگاه هر چیز برای او در دایره «همه چیز» یا جهان قرار می گیرد.

اینچنین موجودی همچنان موجودی است نیازمند و درگیر، اما نه درگیر با «محیط» خویش بلکه درگیر با «جهان» خویش، و نیازهای او دیگر نیازهای موجود زنده ای نیست که در محیط خویش می زید بلکه نیازهای موجود

زنده ای است که در جهان خویش می زید، یعنی نیازهایی است بسیار پیچیده تر، گوناگونتر، که به همان نسبت راههای بسیار پیچیده تر و گوناگونتری را برای کامیابی خویش می جوید و می پیماید. برای چنین موجودی، محیط، در دایره جهان قرار می گیرد و جهان آن دایره فراگیری است از زمان - مکان که در تمامیت خود، خود را بر او پدیدار می کند. پس ایده ای هر چیز، که ارزش و معنای هر چیز برای او پدید می آید، و در او به زبان می آید، ایده ای است جهانی که انگاره او از جهان و آغاز و انجام و معنای آن رابطه مستقیم دارد. هر چیزی برای او جایگاهی در جهان دارد و ارزش و معنای خود را در جهان می یابد. از اینرو، هر ایده ای برای او ایده ای است جهانی، و او خود موجودی است جهانی. اگر موجود زنده می خواهد محیط خویش را محیطی امن و دلخواه و بکام بیابد، انسان جهان خویش را چنین جهانی می خواهد و اگر هر موجود زنده قلمرویی برای خویش دارد و در امن و دلخواه کردن آن می کوشد، هر انسان جهانی برای خویش دارد و در دفاع از این جهان و امن و دلخواه کردن آن می کوشد. اما این جهان انسانی، در عین آنکه تعلق فردی و ویژه می یابد و هر فرد انسانی دارای جهان ویژه خویش می شود که در آن عالم ایده ها و ارزش و معنای همه چیز جای دارد، شرط ضروری و پیشین وجود این پدیده، «باهمی» (Mit-Sein) است، یعنی در آن شبکه پیچیده رابطه انسان و انسان و از درون زبان است که افق همه چیز و جهان پدیدار می شود و آنچه فرهنگ می نامیم جز همان فشرده تجربه های بشری در طول زمان (تاریخ) نیست که از راه تجربه و آموزش مستقیم و غیر مستقیم جهانی را به فرد بشری باز می رساند و او زادر جهان ویژه خویش قرار می دهد که او در آن هویت بشری خویش را می یابد. آنچه فرهنگ می نامیم پس از جایگیری در درون ما - و درون ما با همین جایگیری است که پدید می آید - جهانی از ارزش و معنا در ما جای می دهد که سپس همچون یک دستگاه پاسخهای شرطی در ما عمل می کند. دستگاه پاسخهای شرطی در انسان از تلقین و تکرار آموزش ارزش و معنای چیزها در یک جهان فرهنگی ویژه پدید می آید و هنگامی که بخوبی شکل گرفت و خودکار شد، فرد هویت گروهی و اجتماعی خویش و از آنجا هویت فردی خویش را نیز یافته است. از آن پس جهان فرهنگی همچون جهان ویژه ای ما، جهان آشنای ما،