

ارنست کاسیرر، یدالله موقن، و زمزمه جریان بی‌صدای روشنگری در ایران  
نویسنده: نظام بهرامی کمیل (پژوهشگر فلسفه)  
چاپ شده در مجله قلمیاران شماره 24 صفحات 24-32.

در ایران سخن‌گفتن از ارنست کاسیرر بدون نام‌بردن از استاد یدالله موقن دشوار است. وی با ترجمه برخی آثار مهم کاسیرر به فارسی و نیز نگارش کتابی درباره او، نشان داد که مدرنیته و ارزش‌های روشنگری-دموکراسی، حقوق بشر، آزادی، تکثرگرایی و غیره- تنها راه مقابله با دیکتاتوری است. کاسیرر این امکان روشنگری برای مقابله با دیکتاتوری را پیش از شروع جنگ جهانی دوم گوشزد کرده بود، که غرق‌شدن روشنفکران آلمانی در انواع ایدئولوژی‌های چپ و راست و نسبت‌دادن تمام ضعف‌ها و بدی‌های جامعه مدرن به نظام سرمایه‌داری و، بدتر از آن، به مدرنیته سبب شد که چشم روشنفکران خیلی دیر بر این امکان بازدارنده گشوده شود. کاسیرر همچنین نشان داد که می‌توان فرهنگ را مهمترین عامل تغییر دانست، برخلاف مارکسیست‌ها که آن را صرفاً دستاویز بورژوازی برای سلطه می‌دانستند. در این مقاله سعی شده است میزان سازگاری جامعه ایران با ارزش‌های روشنگری، در مقایسه با ارزش‌های ایدئولوژیکی که خصوصاً روشنفکران چپ مطرح می‌کنند، مشخص شود. همچنین، با تأکید بر برخی مفاهیم و نظریات ارنست کاسیرر و لوسین لوی‌برول، تلاش می‌شود کارایی آنها در طرح و حل مسائل جامعه ایران تعیین گردد. خواننده خود قضاوت خواهد کرد که در میان روشنفکران ایرانی-مارکسیست‌ها و لیبرال‌ها- در طرح و اشاعه مفاهیم و نظریات، کدام گروه به مسائل اصلی و واقعی جامعه ایران- و نه به ایدئولوژی‌های انتزاعی- اولویت داده‌اند، و نیز در دورانی که سکولار و لیبرال و دموکرات و اومانیست‌بودن دشنام بود، به دفاع از آنها و نیز دفاع از علم و آزادی و دموکراسی و حقوق فردی پرداختند.

مقدمه: جریان چهارم روشنگری در برابر سه جریان مارکسیسم، نواندیشی دینی، و ضدمدرنیته در ایران عملکرد سه جریان فکری چپ، نواندیشی دینی، و راست ضدمدرنیته و خردستیز پس از انقلاب 57، نشان می‌دهد که این سه جریان هر يك به‌نوعی اهداف و ارزش‌های مدرنیته و روشنگری مانند آزادی، خودبنيادی، اراده عمومی، دموکراسی، خرد انتقادی، تکثرگرایی، حقوق شهروندی و سکولاریسم را به حاشیه برده و باعث تضعیف آنها شده‌اند.

1) جریان چپ، که از قبل پیروزی انقلاب 57 بیرق مبارزه با کاپیتالیسم و امپریالیسم آمریکایی را برافراشته بود، بعد از انقلاب، علاوه بر اهداف قبلی، مبارزه با لیبرالیسم را هم به اهداف و شعارهای خود افزود. مبارزه با لیبرالیسم سبب شد که جریان چپ موضوعاتی همانند آزادی، دموکراسی، حقوق بشر و حتی سکولاریسم را کم‌اهمیت جلوه داده و تمرکز اصلی را بر نابودی سرمایه‌داری و لیبرالیسم قرار دهند. به‌ویژه بعد از انقلاب، موضوعاتی مانند آزادی بیان و رسانه‌ها و احزاب، انسان‌مداری، دموکراسی و جامعه مدنی از گفتمان این جریان غایب بود. جریان چپ نه‌تنها نگران حقوق شهروندی، رواداری و تکثرگرایی نبود، بلکه با ترویج خشونت و انقلابی‌گری و زدن برچسب لیبرال به جریان‌های میانه‌رو و آزادی‌خواه داخلی و تعریف آمریکا به‌عنوان یگانه خصم استثمارشدگان جهان، شرایط را برای اشغال سفارت آمریکا و استعفای دولت موقت- که چپ‌های ایران آن را نماد لیبرالیسم می‌دانستند- فراهم کردند.

از اوایل دهه 90 به بعد، جریان چپ درون ایران، با موضع‌گیری علیه «نولیبرالیسم»، همان مسیری را پیمودند که پیشینیان‌شان در قبل از انقلاب، در ضدیت با «لیبرالیسم» پیموده بودند. جریان جدید چپ ایران، مانند چپ قدیم، هیچ‌گاه برای شناخت مسائل واقعی جامعه ایران تلاش نکردند و اگر هم، برخلاف اسلاف‌شان، گوش به فرمان مسکو نبودند- که دیگر مسکویی نبود، چون اتحاد جماهیر شوروی سقوط کرده بود- در بهترین حالت، همان تحلیل‌ها و نسخه‌های چپ جهانی را تکرار می‌کردند. نقد این جریان به نولیبرالیسم نه تنها کمکی به گسترش عدالت و تضعیف نابرابری‌های ناشی از منطق سرمایه‌داری افراطی نکرد، بلکه با تغییر محل نزاع و برجسته‌کردن شکاف نولیبرالیسم/غیرنولیبرالیسم، ناخودآگاه شکاف اصلی جامعه، یعنی تضاد آزادی و دموکراسی‌خواهی با استبداد و تمامیت‌خواهی را کم‌رنگ نمودند.

اگر خوشبینانه فرض کنیم که هدف چپ اوایل انقلاب از طرح شعار مبارزه با لیبرالیسم کاهش تبعیض و نابرابری در جامعه بود، از آنجا که تبعیض و نابرابری اصلی در آن دوره، بیش از هر چیز، در قدرت سیاسی بود و نه در اقتصاد، چپ‌ها با حمله به لیبرالیسم، ناگزیر به نهادینه‌شدن تبعیض و نابرابری سیاسی، که بدترین شق نابرابری است، کمک کردند؛ چون آنها با طرفداران ایدئولوژی دینی، که به دنبال سیطره تام بر قدرت سیاسی و نیز اقتصادی بودند، در مشروعیت‌زدایی از ارزش‌های لیبرال مانند انسان‌گرایی، حقوق بشر و شهروندی، و آزادی‌های سیاسی و فردی همسو شدند. امروزه نیز شعار مبارزه با نولیبرالیسم و ادعای مبارزه با سرمایه‌داری، خصوصی‌سازی، کالایی‌شدن، سیاست‌های بانک جهانی و اقدامات ایالات متحده، فقط و فقط به بهانه‌ای برای سرکوب آزادی بیان و رسانه‌ها، دموکراسی و حقوق شهروندی تبدیل شده است. چراکه مخالفت با نولیبرالیسم تنها در جامعه‌ای می‌تواند معنادار باشد که واقعاً تحت حاکمیت نولیبرالیسم باشد. مهمتر اینکه ساختارهای مرسوم دموکراتیک در آن جامعه حاکم باشد تا بتوان در چارچوب آن ساختارها و از طریق مبارزه حزبی یا فشار جنبش‌های اجتماعی، سیاست‌های عدالت‌خواهانه را پیش برد. اما اقتصاد جامعه‌ای مانند جامعه ایران را که بخش عمده آن در کنترل دولت و نهادهای فسادآمیز است، چگونه می‌توان نولیبرالیستی خواند؟ بدتر اینکه در یک چنین جامعه‌ای که علاوه بر سیطره دولت بر بخش عمده اقتصاد آن، فاقد ساختارهای مرسوم دموکراتیک است، نقد نولیبرالیسم چه توجیه منطقی دارد؟ تجربه سقوط جمهوری وایمار در آلمان و تجربه سقوط دولت مصدق و استعفای دولت موقت پس از انقلاب در ایران نشان‌گر این است که کمونیست‌ها و چپ‌های افراطی، با چسبیدن به تئوری و ایدئولوژی به‌جای تشخیص واقع‌بینانه مسائل ملموس جامعه خود، در نهایت به استقرار دیکتاتوری کمک کردند و نه تحقق به‌اصطلاح عدالت اجتماعی. بدین ترتیب، بعید است که چپ‌های ایرانی، که هر جریان آزادی‌خواه دیگری به‌جز خود را با انگ نولیبرال توصیف می‌کنند، در نهایت بتوانند به استقرار نظامی دموکراتیک کمک کنند.

2. جریان نواندیشی دینی، که از عصر مشروطه و همگام با روشنفکران سکولار آن دوران فعال بودند، در دهه 40 دوباره به صحنه سیاسی ایران بازگشت. در اواخر دهه 40 و اوایل دهه 50، شریعتی تلاش کرد با رویکردی سوسیالیستی، به اصلاح‌گری در مذهب شیعه بپردازد. تلاش‌های او باعث انسجام و قدرت گرفتن جریان‌های مذهبی در مقابل رقبای غیرمذهبی شد. اما پس از پیروزی انقلاب، این جریان نتوانست در حکومت سهم چندانی داشته باشد. دلیل این وضعیت، که از چشم امثال شریعتی پنهان مانده بود، قابل پیش‌بینی بود، و آن این واقعیت بود که اگر قرار باشد مردم مذهب را اساس حرکت خود قرار دهند و جامعه ایده‌آل خود را بر پایه دین بنا کنند، باری برای ساختن چنین جامعه ایده‌آلی، روحانیون بر غیرروحانیون ارجحیت خواهند داشت.

جریان نواندیشی دینی در اواخر دهه 60، با محوریت عبدالکریم سروش و با دو ارگان مطبوعاتی ابتدا «کیهان فرهنگی» و بعد ماهنامه «کیان»، شروع به پوست‌اندازی کرد. هرچند نواندیشان دینی توانستند در بُعد نظری، دینداران سنتی و واپس‌گرا را با چالش‌های فراوانی روبه‌رو کنند و همچنین به دینداران مدرن این اطمینان خاطر را بدهند که همزمان با حفظ اعتقادات دینی‌شان می‌توانند با ارزش‌های مدرن کنار بیایند، اما در میدان عمل نتوانستند تغییر چندانی ایجاد کنند. مصلحان و نواندیشان دینی، حتی به‌رغم در دست گرفتن بخشی از قدرت سیاسی در دوران موسوم به اصلاحات، بیش از پیش میدان را به رقبای سنتی واگذار کردند و یک گام به پیش را با دو گام به پس پایان دادند! سروش که ایدئولوژیک‌کردن دین را اشتباه بزرگ شریعتی می‌دانست، خود درگیر تناقضات ناشی از ترکیب دین با مدرنیته شد. اصطلاحاتی مانند «روشنفکری دینی» و «دموکراسی اسلامی» نشان از آشفتگی فکری روشن‌فکران دینی داشت که شهامت «خروج از صغارت» و ضرورت انتخاب بر اساس «خرد خودبنیاد» را نداشتند. ایمانوئل کانت به‌درستی «خودبنیادی» (Autonomy) را اصل اساسی دوران روشن‌اندیشی و وجه ممیزه آن با عصر تاریک‌اندیشی می‌دانست، درحالی‌که روشن‌فکران دینی در فکر این بودند که چگونه می‌توان با استناد به منابع دینی، حزب و دموکراسی و اقتصاد اسلامی درست کرد!

3. نفی مدرنیته، به‌ویژه نفی خردگرایی و اومانیسیم، از قبل از انقلاب، به‌ویژه در کارهای فرید، شایگان، نصر و شادمان بازتاب یافته بود. در دهه اول و دوم انقلاب، منتقد سرسخت کلیت مدرنیته رضا داوری بود. اما از دهه 70 به بعد، پرچم مبارزه با عقلانیت و خردگرایی به دست برخی اندیشمندان و مترجمان آثار و افکار نیچه و هایدگر و پست‌مدرنیست‌ها افتاد. تبلیغ و ترویج این رویکردهای عقل‌ستیز در جامعه‌ای که هنوز از خرافات و کم‌توجهی به خرد رنج می‌برد، از طنزهای روزگار بود. انتقاد از خردگرایی و دموکراسی در یک جامعه احساسی که هنوز با دموکراسی فاصله زیاد دارد، مانند این است که در جامعه‌ای با کشاورزی سنتی، از خطر محصولات ژنتیک و کشاورزی صنعتی در تولید گازهای گل‌خانه‌ای سخن بگوییم! کار خردستیزان و پست‌مدرنیست‌های ایرانی دقیقاً همین بود.

البته پرداختن به هر مکتب فکری و نظریه‌ای می‌تواند- و باید- در محیط‌های دانشگاهی و محافل علمی انجام شود. همچنین، افراد به دلایل شخصی می‌توانند مترجم و مبلغ هر اندیشه و اندیشمندی باشند؛ علایق فکری افراد قابل داوری نیست. اما در مواردی که فرد خود را نه به‌عنوان یک استاد دانشگاه یا مترجم حرفه‌ای، بلکه به‌عنوان یک روشن‌فکر می‌بیند و مدعی است که مشرب فکری مورد علاقه‌اش می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای جامعه است، آنگاه باید نشان دهد که آن مشرب، در کوتاه‌مدت و بلندمدت، چه دستاوردی برای جامعه خواهد داشت. اگر روشن‌فکری در رسانه‌های جمعی به تبلیغ افکار هایدگر می‌پردازد و آن را نوش‌داروی بخشی یا همه مشکلات جامعه قلمداد می‌کند، ضروری است که افق فکری یک چنین ادعایی را نیز برای عموم ترسیم نماید. برای مثال، در جامعه‌ای که با استبداد سیاسی و تحدید آزادی‌های اجتماعی و لذا دلمردگی شدید جمعی ناشی از آن دست‌به‌گریبان است، افکار هایدگر در ترویج تبعیت بی‌چون‌وچرا از پیشوا و مخالفت با آزادی بیان و یا ستایش از مرگ واقعاً چه فایده‌ای خواهد داشت؟! «فلسوفی همچون مارتین هایدگر مایه ننگ بسیاری از روشن‌فکران بود، زیرا از همکاران و دانشجویان خود درخواست کرد که از خیر مفاهیم مفسده‌برانگیزی همچون آزادی بیان گذشته، در عوض کاملاً در خدمت رایش آلمان جدید باشند» (لینچ، 1396: 133). برخلاف یک استاد دانشگاه یا یک مترجم که بر اساس سلیقه شخصی و وظیفه حرفه‌ای کار می‌کند، روشن‌فکر در برابر پیامد افکاری که تبلیغ می‌کند، اخلاقاً مسئول است. البته باید تأکید کرد که این سخنان به معنی ایجاد کوچکترین مانع و محدودیتی برای آزادی بیان نیست.

پس از مرور مختصر عملکرد سه جریانِ چپ، نواندیشی دینی، و ضدمدرنیت در تضعیف ارزش‌های روشنگری، این پرسش مطرح می‌شود که در سال‌های پیش از انقلاب، جایگاه آن جریانِ فکری اقلیتی که به ارزش‌های روشنگری وفادار بود، کجاست؟ در ازای صدها روشنفکرِ چپ، نواندیش دینی و ضدمدرنیت دهه‌های 40 و 50، چند روشنفکرِ لیبرالِ حامی آزادی، سکولاریسم و سایر ارزش‌های روشنگری وجود داشت؟ در مقابلِ امثالِ شریعتی و آل احمد و فرید و نصر و شایگان و شادمان و نراقی و طبری و شاملو و آشوری چند اندیشمند لیبرال داشتیم؟ در مقابلِ ده‌ها نهاد و نشریه‌ای که انتشار آثار چپ و دینی را در اولویت قرار داده بودند، چند نهاد و نشریه لیبرال وجود داشت؟ در موضوعاتی مانند دموکراسی، حقوق شهروندی، آزادی احزاب، تفکیک قوا و خطراتِ قدرتِ مطلقه چه مقدار ادبیات تولید شد؟ در دهه‌های 40 و 50، شاید اگر در کنار معدود کسانی چون غلامحسین صدیقی و فریدون آدمیت، افراد بیشتری از آرمان‌های روشنگری، که در نهضت مشروطه ایران متجلی بود، دفاع کرده بودند، شاید مسیر دهه‌های 60 و 70 با چشم و گوش بازتری طی می‌شد. باری، اهمیت فردی چون یدالله موقن در همین است که از دهه 70 به بعد، او نمادِ این جریانِ چهارم در اقلیت بود: زمزمه جریانی بی‌صدای روشنگری.

#### ارنست کاسیرر و بازگشت به روشنگری

یکی از متفکران برجسته‌ای که موقن، به‌منظور تقویت روشنگری در ایران، آثارش را به فارسی ترجمه کرده است، ارنست کاسیرر است. کاسیرر «فلسفه روشنگری» را در سال 1932، یعنی یکسال پیش از به قدرت رسیدن هیتلر، چاپ کرد. در ایران هم ترجمه فارسی آن در سال 1370 توسط یدالله موقن منتشر شد. ظاهراً انتشار اصل کتاب در آلمان و ترجمه آن در ایران سرنوشت یکسانی داشت، و آن این بود که تا سال‌ها مورد توجه قرار نگرفتند. «شاید در اینجا گفتن این نکته بی‌مورد نباشد که سروصداهایی که مانع شنیدن پیام «فلسفه روشنگری» کاسیرر شدند، تنها از سوی نازی‌ها نبود؛ هورکهایمر و آدورنو نیز بعداً با نوشتن کتاب «دیالکتیک روشنگری» در ایجاد این سر و صداها با نازی‌ها و دیگر مرتجعان سهیم شدند» (کاسیرر، 1395: مقدمه مترجم). کاسیرر می‌گوید: «شعارِ شهامت دانستن داشته باش، که کانت آن را شعار روشنگری می‌نامید، درباره رابطه تاریخی خود ما با آن دوره نیز صدق می‌کند. به‌جای آنکه متفکران عصر روشنگری را سرزنش کنیم، یا آنان را نادیده بگیریم، باید شجاعت آن را داشته باشیم تا خود را با عصر روشنگری بسنجیم و با آن به تفاهم درستی برسیم. آن قری که برای خرد و علم، به‌عنوان عالی‌ترین قوای شناخت انسانی، حرمت قائل بود، نمی‌تواند و نمی‌باید حتی برای ما به دست فراموشی سپرده شود. ما باید شیوه‌ای بیابیم که نه‌تنها آن عصر را در شکل ویژه‌اش ببینیم، بلکه دوباره آن نیروهای اصیلی را آزاد کنیم که آن عصر را شکل بخشیدند و به پیش راندند» (همان: 84-83). موقن می‌نویسد: «می‌گویند در آستانه پیروزی نازیسم در آلمان، کاسیرر در دفاع از ایده‌آل‌های روشنگری تنها بود. نگارنده نیز در معرفی روشنگری و دفاع از آن در ایران تک و تنها بوده است. روشنفکران کشورهای خاورمیانه با همه قوا می‌کوشند تا با روشنگری و مدرنیت و عقلانیت از نوع غربی آن و نیز دموکراسی لیبرالی مبارزه کنند؛ زیرا اینها را در تقابل با اعتقادات دیرینه خود می‌دانند؛ اما با آغوش باز از نازیسم، فاشیسم، بلشویسم و پست‌مدرنیسم استقبال می‌کنند. از مدرنیت منزجرند، اما عوارض آن را که ریشه در قرون وسطای اروپا دارد، به گرمی می‌پذیرند» (همان: مقدمه مترجم).

از نظر نگانده، یکی از مهمترین وجوه اندیشه کاسیرر، که برای تشخیص مسائل جامعه ایران بسیار کارگشاست، بحث کاسیرر از «فن اسطوره‌سازی جدید» در فصل آخر کتاب «اسطوره دولت» است. در اینجا به اختصار به مرور این بحث خطیر کاسیرر می‌پردازیم.

به نظر کاسیرر، تمام تکنیک‌هایی که برای احیای فاشیسم در قالب یک اسطوره سیاسی به کار گرفته شد، در نهایت به دنبال منع اندیشه مستقل و از بین بردن اندیشه انتقادی بود. کاسیرر در کتاب «اسطوره دولت» نشان می‌دهد که چگونه فاشیسم در قالب یک اسطوره جدید سیاسی، در زمانی که خطر و بحران‌های شدید جامعه را در فشار گذاشته بود، ظهور پیدا می‌کند. او می‌نویسد: «از میان همه تجربه‌های اندوهبار دوازده ساله اخیر، تجربه همرنگ شدن با محیط شاید از دیگر تجربه‌ها ناگوارتر بوده است. ... افراد ناگهان عالی‌ترین امتیاز انسانی خود را ترک می‌کنند و نمی‌خواهند که افرادی آزاد و متشخص باشند. ... اسطوره‌های سیاسی جدید به شیوه‌ای کاملاً متفاوت عمل می‌کنند. آنها می‌خواهند مردمان را دگرگون کنند تا بتوانند آنان را زیر فرمان و تحت کنترل خود داشته باشند» (کاسیرر، 1382: 416-415). ناسیونال سوسیالیست‌ها کشف کردند که چگونه نوعی آگاهی اسطوره‌ای را با وسایل فنی به وجود آوردند و از این طریق توانستند مردمان را به گونه‌ای تغییر دهند که شخصیت فرد مطیع و منقاد فرمان شخص دیگری شود.

کاسیرر در کتاب «اسطوره دولت» این نظریه را مطرح می‌کند که علت ظهور و پیروزی نازی‌ها در آلمان و به قدرت رسیدن هیتلر را نباید صرفاً به رکود اقتصادی سال‌های 1929-39 یا تبلیغات رسانه‌های جمعی تقلیل داد. مهمترین دلیل به قدرت رسیدن نازی‌ها آن بود که آنها توانستند در دوران مدرن، دوباره از نیروی اسطوره استفاده کنند. آنها توانستند با دستکاری عواطف و احساسات مردم اعتماد آنها را جلب کنند؛ درحالی‌که رقبای دموکرات و لیبرال آنها تلاش داشتند با استدلال‌های عقلی و اصلاحات صرف اقتصادی، مردم آلمان را به سوی خود بکشانند. کاسیرر معتقد بود که نازی‌ها به‌طور موفقیت‌آمیزی تکنولوژی‌های ارتباط جمعی مدرن را برای احیای اسطوره به کار گرفتند و از رادیو، فیلم و مجلات مصور برای سرکوب و کنترل انتقاد و خردورزی و زنده کردن شور و هیجان عمومی استفاده کردند. دولت توتالیتر مشروعیتش را از اسطوره دریافت می‌کرد که در آن اراده رهبر مافوق هر مرجعی بود. دیگر پارلمان یا قانون اساسی اهمیت نداشت؛ مهم سرنوشتی بود که تاریخ برای ملت آلمان مشخص کرده بود. هیتلر در سخنرانی‌های مدام بر تقدیر و رسالت ملت آلمان تأکید می‌کرد و با این کار، بیش از پیش، خرد و عقلانیت و حتی دموکراسی را بی‌ارزش جلوه می‌داد. نقش سیاسی مفهوم تقدیر این است که از میان بردن روش‌های دموکراتیک را توجیه کند. رهبر نخبه می‌داند که چه باید باشد و بنابراین می‌داند که چه باید کرد و چون مصون از خطا و لغزش است، می‌تواند خواست الهی را برای مردم تفسیر کند (همان: 419 تا 423).

وقتی اسطوره سیاسی فاشیسم بر جامعه مسلط شود دیگر حکومت کردن چندان سخت نخواهد بود، زیرا اسطوره در مقابل تجربه و استدلال‌های عقلی مصونیت دارد و هر اندازه هم حزب نازی کارهای غیرمنطقی و غیراخلاقی بکند و هر اندازه شواهد تجربی مبتنی بر ضعف عملکرد دولت فاشیستی ارائه شود، حامیان از آن دست نخواهند کشید؛ زیرا پیروان به اسطوره‌ها ایمان و عقیده دارند و هیچ‌گاه در آن شک نمی‌کنند. به سخن دیگر، اسطوره از لحاظی آسیب‌ناپذیر است و استدلال‌های عقلی بر آن بی‌اثرند. برای اینکه درک کنیم چطور ممکن است افراد از چیزی اسطوره ساخته باشند کافی است از آنها پرسیم در چه حالتی و با ارائه چه شواهدی به آن اسطوره شک می‌کنند و از آن دست می‌کشند. بهزودی خواهید فهمید افرادی که به چیزی باور اسطوره‌ای دارند، هیچ‌گاه و با هیچ مدرک و سند و استدلال عقلانی دست از آن باور نخواهند

کشید. فرقی ندارد آنچه که اسطوره شده یک حزب، یک دولت، یک فرد، یک مذهب و یا یک مرام فکری است؛ مهم این است که هیچ‌کدام را تجربهٔ عقلی تضعیف نخواهد کرد. به نظر کاسیرر، چهار تکنیک اصلی که در ساخت اسطورهٔ مدرن فاشیسم به کار گرفته شد، عبارت‌اند از:

1. دستکاری زبان به گونه‌ای که مانع از ارتباط و تفاهم شود. زبان هم خصلت رساندن معنا و هم خصلت تحریک عواطف را دارد. زمانی که زبان توصیفی کم‌رنگ و زبان عاطفی جایگزین آن می‌شود، بهتر می‌توان احساس تنفر و تحقیر و بدگمانی را گسترش داد و سخت‌تر می‌توان بحث عقلی و منطقی کرد. بدیهی است رسانه‌های ارتباط جمعی به نازی‌ها کمک می‌کرد که راحت‌تر زبان عاطفی را در جامعه گسترش دهند (همان: 411-413).

2. مناسکی کردن اعمال تا مرز میان زندگی خصوصی و عمومی از میان برود. کاسیرر معتقد است هیچ‌چیز مانند مناسکی شدن زندگی، از طریق تظاهرات عمومی و وابسته شدن فرد به مسلک و مرام جمعی، نمی‌تواند احساس شخصیت و مسئولیت فردی ما را از بین ببرد (همان: 413-414). برای مثال، نوع سلام فرستادن نازی‌ها یا آرم و نشانه و یونیفورم‌های آنان یا مناسک ویژه‌ای که برگزار می‌کردند، نشانه و تصاویر ملموس نیک و بد را جایگزین ارزش‌های ایده‌آل اخلاقی می‌کرد. کاسیرر می‌گوید هیچ‌چیز بیش از اجرای یکنواخت این شعائر و مناسک نمی‌تواند نیروهای فعال، قدرت قضاوت و قوه تمیز انتقادی ما را از کار بیاندازد و احساس شخصیت و مسئولیت فردی ما را از بین ببرد (همان: 414).

3. از بین بردن همهٔ ارزش‌های ایده‌آل و نشان دادن تصاویر ملموس نیک و بد به جای آنها، برای اینکه در مورد همه تصمیم‌گیری و پیش‌داوری وجود داشته باشد. خلاصهٔ تکنیک سوم این است که به جای ارزش‌های ایده‌آل، مصادیق عینی و ملموس (کانکریت) قرار می‌گیرد. به جای اینکه پدیده‌ها و رفتارها با ارزش‌ها و ایده‌آل‌های اخلاقی سنجیده شوند و آنچه هست با آنچه باید باشد مقایسه شود، در یک تکنیک اسطوره‌ای آنچه باید باشد با آنچه هست یکی دانسته می‌شود و پدیده و رفتاری که اسطوره شده بود، معیار سنجش ارزش‌ها و ایده‌آل‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. برای مثال، در نازیسم به جای اینکه ارزش‌های اصیل معیار اخلاقی و هنجار باشند، اسطوره نژاد آریایی معیار ایده‌آل‌های اخلاقی می‌شود. با این تکنیک معنای ارزش وارونه می‌شود؛ آنچه نژاد آریایی انجام می‌دهد خوب و اخلاقی است (همان: 340-358).

4. تفسیر مجدد زمان و تاریخ به منزلهٔ «سرنوشت»، که توجیه غایی تسلیم شدن محض در برابر دولت توتالیتار باشد. در این تکنیک برداشت از زمان و تاریخ به برداشتی تقدیرگرایانه تبدیل می‌شود که در آن پیش‌گویی از امور سیاسی بر آینده حاکم است. کاسیرر می‌نویسد: «سیاستمداران جدید به‌درستی دریافته‌اند که توده‌های عظیم مردم را با نیروی تخیل آسان‌تر می‌توان به جنبش درآورد تا با نیروی مادی محض. پیش‌گویی یا غیب‌گویی عنصر اساسی در فن جدید رهبری سیاسی است» (همان: 419). همین تکنیک بود که به هیتلر کمک می‌کرد تا همیشه از تقدیر ملت آلمان سخن بگوید و بحران، فروپاشی و نابودی دشمنان را همچون یک غیبگو پیش‌بینی کند.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، دو تکنیک نخست خلاقیت اندیشه و عمل را محدود می‌کنند، و دو تکنیک دوم جانشین اندیشه و عمل خلاق می‌شوند. مارسل موس با اشاره به وقایع دوران آلمان نازی و ایتالیای فاشیست می‌گوید: «ما هیچ‌گاه پیش‌بینی نمی‌کردیم جوامع مدرنی که از قرون وسطی بیرون آمده بودند می‌توانستند مانند بومیان استرالیا با رقص‌های خود مسحور شوند و به‌آسانی به جنبش درآیند. چنین بازگشتی

به وضع جوامع ابتدایی هیچ‌گاه به خاطر ما خطور نکرده بود. منظور موس سلطه‌بازنمایی‌های جمعی بر تفکر و رفتار افراد بود که در مناسک و راهپیمایی‌های فاشیست‌ها یا کمونیست‌ها دیده می‌شد» (همان).

بحث لوسین لوی‌برول از ساختار ذهن ابتدایی: آئینه تمام‌نمای ذهن روشن‌فکر ایرانی یکی دیگر از اندیشمندانی که موقن آرائش را در تشخیص مسائل جامعه ایران مفید دانسته و به ترجمه یکی از مهمترین آنها همت گماشته است، لوسین لوی‌برول، از پیروان مکتب امیل دورکیم، است. موقن، مشخصاً، نظرات لوی‌برول درباره «ذهنیت ابتدایی» یا «پیش‌منطقی» را وصف حال جامعه ایران، به‌طور اعم، و روشن‌فکران ایران، به‌طور اخص، می‌داند و در همین راستا، کتاب «کارکرد ذهنی در جوامع عقب‌مانده» او را ترجمه کرده است.

لوی‌برول، که به سنت فلسفه قاره‌ای نزدیک است، تلاش می‌کند با تحلیل مجدد اطلاعات میدانی که مردم‌شناسان فراهم کرده‌اند، به شناخت بهتری از ساختار ذهن و فرهنگ مردم جوامع ابتدایی برسد. او به این نتیجه می‌رسد که ذهنیت جوامع ابتدایی ذهنیتی پیش‌منطقی یا عرفانی است که در آن بازنمایی‌های جمعی (collective representations) نقش بسیار پررنگی دارند و تفکر مستقل فردی بسیار ضعیف و نارس است. مفهوم «بازنمایی‌های جمعی» برول تداعی‌کننده مفهوم «آگاهی جمعی» (collective consciousness) دورکیم است که در آن به قدرت بی‌همتای کلیت و فشارهای جمعی بر فردیت تکیه می‌شود. آگاهی جمعی نظامی اخلاقی و اجتماعی شامل احساسات، باورها و ارزش‌های مشترک میان افراد جامعه است که خارج از اختیار فرد، همچون نیرویی مستقل بر او تأثیر می‌گذارد. بازنمایی‌های جمعی لوی‌برول نیز همین ویژگی را دارد؛ یعنی وجود آنها وابسته به وجود افراد نیست و خود را به همه افراد جامعه تحمیل می‌کند.

ذهنیت ابتدایی نظام علیت را نه در رابطه علت و معلولی و با مفاهیم، بلکه در تصاویر و اراده اشخاص می‌بیند. برای مثال، از نظر ذهن ابتدایی، علت باران این نیست که آب بخار می‌شود و در آسمان به ابر تبدیل می‌شود و بر اثر سرما به باران تبدیل می‌شود، بلکه این است که خدای باران توانسته خدای خشکسالی را شکست دهد. ذهنیت ابتدایی در مقابل تجربه مصونیت یافته و تجربه نمی‌تواند به‌آسانی در آن تأثیر بگذارد. ذهن ابتدایی بر اساس «قانون آمیختگی» (The Law Of Participation) عمل می‌کند. طبق این اصل، هر چیز می‌تواند در زمان واحد هم خودش و هم چیز دیگری باشد. این وضعیت فرد دارای ذهنیت ابتدایی را دچار تناقض نمی‌کند (موقن، 1389). برای یک ذهنیت علمی یک چیز نمی‌تواند هم خودش باشد و هم غیرخودش، اما ذهنیت ابتدایی یک چیز را هم می‌تواند خودش و هم غیرخودش بداند. این شیوه که چگونه ذهنیت ابتدایی قادر به انجام چنین کاری است، برای فردی با ذهنیت علمی ناشناخته است، همچنان که او از درک این موضوع که چگونه می‌توان به اشیاء و موجودات و پدیده‌ها خواص جادویی نسبت داد، عاجز است. وقتی که فرد ابتدایی ادعا می‌کند که خودش و اعضای قبیله‌اش طوطیان سرخ هستند، این ادعا بدان معنا نیست که آنها پس از مرگ طوطی سرخ می‌شوند، همچنان که بدان معنا هم نیست که اعضای آن قبیله مسخ شده‌اند، بلکه مثل این است که بپذیریم کرم ابریشم می‌تواند مدعی شود که پروانه هم هست! طوطی سرخ نام یا نسبتی نیست که اینان به خود می‌دهند، بلکه آنان به این‌همانی واقعی میان خود و طوطیان سرخ معتقدند. آنان به‌طور هم‌زمان هم انسان‌اند و هم طوطی سرخ!

برخی از ویژگی‌های تفکر اسطوره‌ای در نظریه کاسیرر یا همان ذهنیت ابتدایی در نظریه برول بدین شرح است: 1) تفکر اسطوره‌ای و تفکر مذهبی جهان را به دو بخش مقدس و نامقدس تقسیم‌بندی می‌کنند:

نور در برابر تاریکی، خیر در برابر شر، نیروهای الهی در برابر نیروهای اهریمنی و شیاطین. (2) علیت در ذهنیت ابتدایی یا اسطوره‌ای اراده یک شخص است. ذهنیت ابتدایی در پشت هر پدیده‌ای نوعی دست غیبی می‌بیند که این دست غیبی می‌تواند دست خدایان، شیاطین، جادوگران و برای روشنفکران شرقی- اعم از چپ و راست- آمریکا و انگلیس باشد که آمریکا و انگلیس نیز تجسم اهریمنان یا جادوگران‌اند. ذهنیت روشنفکران ایرانی- اعم از سکولار و مذهبی- همین‌گونه است (موقن، 1389).

از نظر ویکو، تاریخ انسان از سه مرحله گذر کرده است: (1) دوران خدایان، (2) عصر قهرمانان یا عصر بربریت، و (3) عصر انسان‌ها یعنی عصر خرد و تمدن. از نظر ویکو، انسان ابتدایی فقط در قالب تصاویر می‌اندیشید و شیوه تفکرش «شعری» بود. باورکردن این موضوع برای ما محال است که اجسام ارواح باشند، اما رومیان اعتقاد داشتند که آسمان توفنده ژوپیتر است. آسمان، در نظر آنان، شخصی عظیم‌الجثه و وحشت‌آفرین بود. ما به‌طور انتزاعی می‌اندیشیم، اما آنان در محسوسات مستغرق بودند. آنان کاملاً غرق در حسیات و زندانی هیجانانگیز خود بودند. آنان علت پدیده‌ها را اشخاص می‌پنداشتند، یعنی وقتی به جست‌وجوی علت پدیده‌ای برمی‌آمدند، به دنبال شخص می‌گشتند. گاهی اوقات آنان حتی ادعا می‌کردند که موجودات آسمانی را دیده‌اند و آن علایم طبیعی، یعنی تندر و آذرخش، سخنان واقعی ژوپیتر بودند (موقن، 1383).

لوی‌برول در یادداشت‌هایی که پس از مرگش منتشر شدند، می‌نویسد: «کافی است بگویم ذهنیت ابتدایی، که کمابیش در همه جوامع وجود دارد، ویژگی عرفانی دارد. عرفانی‌بودن بدین معناست که ذهنیت ابتدایی تابع هیجانانگیز و احساسات جمعی، و عملش بر اساس آمیختگی است. آمیختگی در ذهنیت ابتدایی، و شاید هم در ذهن انسان مدرن، امر اساسی باشد. آمیختگی وزنه‌ای متمم و شاید وزنه متقابل اصول انتظام‌بخش تفکر منطقی است. ذهنیت ابتدایی بی‌هیچ پروایی امور سازش‌ناپذیر را می‌پذیرد (موقن، 1389: 78 - 83).

موقن می‌گوید: «آنچه را لوی‌برول درباره ذهنیت ابتدایی می‌گوید، نگارنده در آثار و سخنان روشنفکران ایرانی مشاهده کرده است. آنان طوطی‌وار به یکدیگر می‌گویند تاریخ نشان‌تان خواهد داد! اما آنان پی‌نبرده‌اند که ذهن پیش‌منطقی آنان پذیرای درس‌های تاریخ یا تجربه نیست. آگاهی تاریخی در دوره روشنگری ظهور می‌کند و در قرن نوزدهم، که قرن تاریخ نامیده می‌شود، به کمال خود می‌رسد. سرنوشت ذهن اسطوره‌ای روشنفکر ایرانی بی‌زمان و ضدتاریخی است؛ از این رو، آگاهی تاریخی بدان نفوذ نمی‌کند. آنچه لوی‌برول آمیختگی می‌نامد و اندیشه ابتدایی را زیر سیطره آن می‌داند، نگارنده در سخنان و نوشته‌های روشنفکران ایرانی- اعم از روشنفکر سکولار و روشنفکر دینی- مشاهده کرده است. اندیشه روشنفکر ایرانی پایبند اصل امتناع تناقض نیست، بلکه از قانون آمیختگی پیروی می‌کند. این ذهنیت هم در غرب، به‌ویژه در قرون وسطی، و هم در شرق حاکم بوده است. اما در غرب با نهضت رنسانس و جنبش روشنگری، این ذهنیت کم‌کم حاکمیت خود را از دست می‌دهد؛ ولی در شرق هنوز هم دست بالا را دارد. (لوی‌برول، 1389: مقدمه مترجم)

پاسخ به منتقدان روشنگری

موقن با استناد به کاسیرر می‌گوید: «در آغاز تشکیل دولت چیزی به نام دولت سکولار یا دولت لائیک وجود نداشته است. اما نیکولو ماکیاوولی در برابر نظریه‌های قرون وسطایی دولت اعلام کرد که این ادعا که پادشاهان از جانب خداوند به فرمانروایی رسیده‌اند، نه‌تنها پوچ بلکه کفرگویی است. سیاست با خدعه و



نیرنگ و سرکوب سروکار دارد و این کارها دور از شأن خداوند است. با ماکیاوولی نظریه دولت سکولار پا به عرصه وجود می‌گذارد. هیتلر و موسولینی و لنین و استالین و مائو مقام خود را مقدس می‌دانستند. اینان نیز کلام خود را مانند متون مقدس نقض‌ناشدنی و نقدناپذیر می‌پنداشتند. انتقاد از برنامه‌های آنان به معنی الحاد و کفرگویی بود و سزایش مرگ یا اعزام به اردوگاه‌های کار اجباری» (ibna.ir). می‌توان این سخنان کاسیرر و ماکیاوولی در تحلیل دولت مدرن و حکومت دینی را در کنار نقدهای آدورنو و هورکهایمر در کتاب «دیالکتیک روشنگری» قرار داد. هرچند آدورنو و هورکهایمر هم از برآمدن دولت‌های فاشیستی و وحشی‌گری آنها ناراحت بودند، اما نقد آنها به جزئی‌نگری پوزیتیویسم، علم بدون عمل، صنعت فرهنگ و عقلانیت ابزاری در نهایت به نقد خردگرایی، دموکراسی و تمام دستاوردهای روشنگری انجامید و انفعال یا رویای بازگشت به دوران قبل از مدرن را به خواننده القا کرد. استوارت هیوز در این مورد می‌نویسد: «بدیع‌ترین و ضمناً تکان‌دهنده‌ترین جنبه تفکر آدورنو و هورکهایمر این اعتقاد راسخ و تدریجی آنان بود که بربریت قرن بیستم فرزند بلافصل نهضت روشنگری سده هجدهم است» (هیوز، 1376: 171). آدورنو و هورکهایمر جهان را آغشته به بیماری روشنگری و محدودشدن عقلانیت به خرد ابزاری می‌دانستند که به نظر می‌رسید سرنوشت شوم انسان باشد. آنها نمی‌دیدند این فاشیسم است که روشنگری و مدرنیته را به کسب قدرت، کنترل و استثمار طبیعت محدود کرده و «درحالی‌که فلسفه رهبران خردگرایی بی‌رحمانه، خردگرایی و فایده‌مندگرایی است، برای توده‌ها کل‌گرایی، خردگرایی و تکلیف‌گرایی را تجویز می‌کند» (بونکه، 1395: 215). موقن به‌خوبی خطرات افکار آدورنو و هورکهایمر برای جوامع در حال توسعه را بازگو می‌کند. می‌گوید که اگر خواننده نداند که نویسندگان این کتاب مارکسیست بوده‌اند، تصور می‌کند که این کتاب را فاشیست‌ها نوشته‌اند. زیو شترن هل مدعی است که این دو فیلسوف می‌پنداشتند که مدرنیته یکی است و فقط دستاورد روشنگری است. بنابراین، فکر می‌کردند که ظهور نازیسم نیز باید پیامد روشنگری باشد. به ذهن این دو نرسید که نازیسم محصول سنت ضد روشنگری است نه روشنگری. شترن هل در کتابش با عنوان «سنت ضد روشنگری»، از دو نوع مدرنیته سخن می‌گوید: یکی مدرنیته مبتنی بر خردورزی و فردگرایی که دکارت، جان لاک، مونتسکیو، روسو و کانت نمایندگان آن بودند، و دیگری مدرنیته مبتنی بر غریزه، احساس و اسطوره که هردر، ویکو، نیچه، برگسون و سورل آن را تبلیغ می‌کردند (موقن، 1393).

روشنفکر ایرانی، محروم از خودبنیادی

یکی از مشکلات اندیشمندان ایرانی- اعم از چپ و راست، مذهبی و سکولار- این است که هنوز از دوره صغارت خارج نشده‌اند و شهادت اندیشیدن پیدا نکرده‌اند. فرقی ندارد که این صغارت را با پرستش چه متن، اندیشمند و یا مکتبی بازگو می‌کنند؛ مهم این است که خودشان جسارت اندیشیدن و انتخاب کردن ندارند. به همین دلیل، چشم‌پسته نظرات دیگران را تکرار می‌کنند؛ فرقی ندارد که این دیگران افلاطون، مولوی، مارکس، مونتسکیو، فوکو یا هر کس دیگری باشد.

اگر به شرایط جامعه خودمان نگاه کنیم و بر سر مسائل اصلی آن توافق داشته باشیم، به راحتی می‌توانیم تشخیص دهیم که نظرات کدام اندیشمندان برای وضعیت فعلی ما مناسب‌تر است. اگر قبول کنیم که مهمترین مسائل جامعه ما، طی یک قرن گذشته، خردگرایی، شهودگرایی، عاطفه‌گرایی، رعایت‌نکردن حقوق فردی و شهروندی، عدم پذیرش اراده و خواست عمومی، حاکم‌نشدن فرهنگ مدارا و تکثرگرایی، پانگرفتن دموکراسی، توسعه‌نیافتگی سیاسی، عدم تفکیک قوا، ضعف قانون‌مداری، استبداد سیاسی و دینی، عدم

شکل‌گیری حوزه عمومی، تبعیض و نابرابری و از این قبیل است، آنگاه به‌طور حتم با نشر اندیشه‌ی افرادی مانند ماکیاوولی، بیکن، دکارت، ولتر، دیدرو، لاک، روسو، مونتسکیو، کنستانت، کانت، میل، کنت، دورکیم، پوپر، آرنت، برلین، پارسونز، هابرماس و رورتی بهتر می‌توان برای این مسائل راهکار یافت تا تبلیغ اندیشه‌ی افرادی مانند هگل، بُدن، نیچه، هایدگر، برگسون، اشمیت و آدورنو. ولین می‌گوید: «نوشته‌های اندیشمندان فرانسوی مانند دریدا، فوکو، دلوز و لیوتار از سخنان نیچه در ضدیت با تمدن الهام گرفته بودند. این افراد، به پیروی از نیچه، والاترین ایده‌ها مانند اخلاق، حقیقت و زیبایی را پوچ می‌دانستند. البته طبیعی بود اساتید دانشگاهی که از شکست سیاسی جنبش دهه 60 سرخورده شده بودند، در زمان ناامیدی، به توصیه‌های سنت‌شکنانه نیچه روی خوش نشان دهند (Wolin, 2004: 8).

حال این پرسش مطرح است که اگر به هر دلیلی، از جمله شکست جنبش‌های دهه 60 در اروپا، برخی اندیشمندان این قاره به افکار پست‌مدرنیستی تمایل نشان دادند، چه دلیلی دارد که اندیشمندان ایرانی هم همان افکار را با شدت و حدت بیشتر تبلیغ کنند؟ متأسفانه، در ایران نقد عقلانیت و دموکراسی با استناد به نیچه، هایدگر، آدورنو، دریدا و لیوتار، بیشتر از تأکید بر ماکیاوولی، بیکن، دکارت، ولتر، آرنت و برلین نشان دهنده ویژگی روشنفکری افراد است. واقعاً افکار و اندیشه‌ی افرادی مانند جورجو آگامبن، ارنستو لاکلائو، ایمانوئل لویناس، آلن بدیو، نوربرت الیاس و چپ‌های جدیدی که هر روز رونمایی می‌شوند، چه اندازه در حل مشکلات اصلی جامعه ما کاربرد دارند؟ البته، منظور این نیست که برای جامعه ما همه افکار گروه اول درست و اندیشه‌های گروه دوم نامناسب و ناکارآمد است. به‌طور حتم، نظر نیچه در مورد عملکرد و نقش قدرت در تعریف حقیقت می‌تواند درک و شناخت بهتری به ما بدهد؛ اما آیا نقد نیچه از دموکراسی و حق رأی عمومی به تقویت استبداد منتهی نمی‌شود؟ آیا تحقیر و تبعیضی که علیه زنان روا می‌داند برای جامعه ما آینده بهتری به دنبال دارد؟ به همین ترتیب، نظریه «شخصیت اقتدارطلب» هورکهایمر و آدورنو برای تحلیل چگونگی شکل‌گیری فاشیسم و مبارزه با آن بسیار مفید است؛ اما حمله آنها به علم‌گرایی و آرمان‌های روشنگری چه کمکی به یک کشور در حال توسعه خواهد کرد؟ نباید فراموش کنیم که در خود غرب نیز انتقادات گروه دوم در حد اصلاح وضع موجودی است که برآیند تحقق افکار و اندیشه‌های گروه نخست بوده است. در جوامع جهان سومی، که هنوز افکار و ایده‌های اندیشمندان گروه اول، یعنی مروجان روشنگری و مدافعان مدرنیته، در حد آرزو باقی مانده است، تکرارِ پرطنین افکار انتقادی گروه دوم و تردید در مدرنیته و مؤلفه‌های آن به کجا خواهد انجامید؟

روشنفکران ایرانی باید از خود بپرسند که هدف آنان از ترجمه و تألیف و ترویج اندیشه چیست؟ آیا آنها در نظریه‌ای که آن را ترویج می‌کنند، ظرفیت و راهکاری برای پاسخ به مسائل جامعه خود دیده‌اند؟ یا اساساً طرح این پرسش را بی‌مورد می‌دانند و تنها به دنبال رفع نیازهای شخصی خود هستند؟ آیا اگر در غرب به‌دلیل رعایت اصل تفکیک قوا، ضرورتی بر تکرار افکار مونتسکیو نیست و از او عبور کرده‌اند، ما هم باید از مونتسکیو عبور کنیم؟ آیا سخنان جان استوارت میل در دفاع از آزادی، که برای غربی‌ها بدیهیات است، برای ما هم بدیهی و پیش‌پاافتاده شده است؟ اگر ما به تقلید از برخی روشنفکران غربی به انسان‌مداری حمله می‌کنیم، آیا مشکل جامعه ما هم واقعاً حاکمیت اومانیسم است، یا ما در ابتدایی‌ترین حقوق فردی مانده‌ایم و تنها به این دلیل که در غرب نقد اومانیسم پرستیژی برای منتقد دارد، آن را در شرق تکرار می‌کنیم؟ یا مثلاً طرح موضوعی مانند «صنعت فرهنگ» و سخن‌گفتن از مضررات سینمای تجاری هالیوود چه اندازه اولویت جامعه ماست؟ آیا طرح چنین مباحثی در خارج از فرهنگ و سیاست غرب به توجیه سانسور و فیلترینگ نمی‌انجامد؟

متأسفانه، اکثر اندیشمندان ایرانی، بدون تجزیه و تحلیل و در نظر گرفتن شرایط جامعه خود، در حال تکرار نظرات متفکران منتقد مدرنیته هستند. برای مثال، کافی است به طرح مبحث «هویت» در بیست سال اخیر دقت کنیم. آیا واقعاً طرح چنین موضوعی در جامعه‌ای که هنوز دارای «فردیت» نشده است، مفید است؟ نگارنده قریب به ده سال است که می‌گوید نیاز ضروری جامعه ما شکل‌گیری فردیت و دفاع از حقوق شهروندی است و طرح مباحث هویتی نه به درستی امکان‌پذیر است، و نه اساساً فایده‌ای دارد (بهرامی کمیل: 1390). در همین زمینه، ولین می‌نویسد: «در دهه‌های 80 و 90 میلادی، دانشگاهیان چپ تلاش کردند مفهوم «سیاست‌های هویتی» را جایگزین گفتمان «مشروعیت دموکراتیک» کنند؛ در حالی که چنین کاری پر از تضاد و تناقض بود. مطرح کردن سیاست‌های هویتی در نظام‌هایی که ضمانت‌های حقوقی و قانونی نهادینه شده و پایدار وجود داشت، معقول به نظر می‌رسید؛ اما در جوامعی که چنین تمهیداتی وجود نداشت، پیگیری سیاست‌های هویتی تنش‌هایی را افزایش می‌داد که مدیریت مسالمت‌آمیز آنها ممکن نبود. برای مثال، در بوسنی، رواندا و الجزایر مطرح کردن سیاست‌های هویتی به تراژدی منتهی شد (Wolin, 2004: xii). متأسفانه، بسیاری از مباحثی که در کشور ما برجسته شده‌اند، همین وضع را دارند. برای روشن شدن بحث به یک مورد عینی دیگر اشاره می‌کنم. ارنستو لاکلائو و شانتال موف، دو اندیشمند برجسته چپ، با مشاهده ناتوانی مارکسیست‌ها و حتی سوسیال‌دموکرات‌ها در درک و پاسخ به مطالبات اقشار و گروه‌های مختلف جامعه-مانند محیط‌زیستی‌ها، فمینیست‌ها، دگرباشان و هویت‌طلبان- به‌خصوص بعد از اعتراضات 1968 فرانسه، تصمیم گرفتند سیاست و رویکردهای چپ را مورد بازبینی قرار دهند و نتیجه آن را در سال 1985 در کتاب «هژمونی و راهبرد سوسیالیستی» منتشر کردند. حالا ببینید چقدر باید ساده لوح باشیم که فکر کنیم مشکل اصلی جامعه ما با نسخه لاکلائو و موف، که در این کتاب ارائه شده، حل می‌شود. اگر نگارنده بر اهمیت آثار روشنفکران قرن هیجدهم و نوزدهم اروپایی تأکید می‌کند، یا اگر ادامه راه روشنفکران مشروطه را پیشنهاد می‌کند، به این دلیل است که مشابهت بیشتری بین شرایطی که آن اندیشه‌ها شکل گرفت، با شرایط فعلی جامعه ایران می‌بیند. برای مثال، اگر قبول کنیم که از دوران شکل‌گیری دولت-ملت مدرن در اواخر دوره قاجار تا کنون، یکی از مشکلات اصلی کشور ما موضوع تفکیک قوا، به‌خصوص استقلال قوه قضائیه بوده است، طبیعی است به این نتیجه برسیم که آثار مونتسکیو برای ما بسیار راهگشا و قابل‌درک‌تر است تا منتقدان اهداف روشنگری.

حتی در بین اعضای مکتب فرانکفورت اندیشمندی مانند فرانتس نویمان به این نکته پی برده بود که باید به ارزش‌های روشنگری پایبند بود و همین مواضع او، باعث دوری و جدایی‌اش از مکتب فرانکفورت شد. نویسنده کتاب «بهیموت»، بعد از جنگ دوم جهانی، با انتشار مقالاتی بر این نکته تأکید کرد که آزادی شرط لازم هرگونه عمل عقلی یا انسان‌گرایانه و هر نوع علم سیاست است. او مقدمه‌ای ستایش‌آمیز به «روح القوانين» مونتسکیو نوشت و در آن وجه امتیاز اصلی نوشته‌های آن متفکر فرانسوی را فرق بارزی معرفی کرد که او بین استبداد و هر نوع حکومت دیگری می‌گذاشت، و اهمیت نظریه مشهور وی در خصوص تفکیک قوا را در این دانست که استقلال قوه قضائیه را با هیچ چیزی کمتر از آن نظریه نمی‌توان تضمین کرد (هیوز، 1376: 130-131). حال روشنفکر ایرانی، به تبعیت از آدورنو و هورکهایمر، بی‌وقفه به نقد اسطوره‌شدن علم و پوزیتیویسم بپردازد، این چه کمکی به وضعیت موجود کشور می‌کند؟ جز اینکه نقد پوزیتیویسم، به شکلی که آدورنو و هورکهایمر کرده‌اند، به نفی کلیه فلاسفه و اندیشمندان مدافع روشنگری و علمای علوم انسانی- از مونتسکیو و کنت گرفته تا پارسونز و پوپر- منجر شود؟ خروجی نظریات نیچه و آدورنو و هایدگر چیست؟ آیا جز این است که باید- طبق تقسیم‌بندی فوق‌الذکر

ویکو- دوره سوم در تاریخ بشر را، که عصر علم‌گرایی و پوزیتیویسم است، کنار بگذاریم و به عصر دوم، یعنی عصر قهرمانان، یا دوره اول، یعنی عصر اسطوره و خدایان، بازگردیم؟ آیا جز این است که اگر روزی هایدگر گفته علم و فلسفه مرده، امروز هم برخی افراد هر روز سخن از مرگ یک رشته علمی می‌دهند و خواستار برگشت به عصر تحجر می‌شوند؟ مطالعه آثار افرادی مانند سیدحسین نصر نشان می‌دهد افرادی که سال‌هاست در آمریکا آرمیده‌اند و برای مردم ایران نظریه بازگشت به سنت و «خرد جاویدان» تجویز می‌کنند، نوبت به خود که می‌رسد حتی حاضر نیستند هم‌روئیدشان را با دانش و امکانات سنتی و وطنی درمان کنند!

اهمیت موقن در این است که بر اساس شناخت از جامعه‌ای که در آن زیسته است، این موضوعات را مطرح کرده است. موقن در نقد هایدگر، که افرادی مانند فرید مروج اندیشه‌های او در ایران بودند، می‌نویسد: «در میان محافظه‌کاران انقلابی آلمانی می‌توان از اشخاصی مانند اسوالد اسپنگلر، ارنست یونگر، کارل اشمیت و مارتین هایدگر نام برد. اعضای این گروه در سرنگون کردن جمهوری وایمار نقش داشتند و با ظهور جنبش نازیسم به آن پیوستند و از هیتلر حمایت کردند. نظر آنان این بود که غرب بر اثر جنبش روشنگری و مدرنیته راه انحطاط می‌پیماید و فقط قوم آلمانی این رسالت تاریخی را بر عهده دارد که با این وضع مقابله کند و هم با سرمایه‌داری آمریکایی و هم با کمونیسم روسی مبارزه کند. آنان نیچه را رهبر فکری خود می‌شناختند، زیرا معتقد بودند که نیچه با فلسفه خود راه را برای ظهور ابرمرد باز کرده است؛ ابرمردی که فراسوی نیک و بد قرار داشت» (موقن، 1397: 25). موقن در مقاله «هایدگر، نازیسم و پست‌مدرنیسم» نشان می‌دهد که چگونه هایدگر با ضدیت و تمسخر ارزش‌های عصر روشنگری، پشتوانه فکری و فلسفی بر ظهور نازیسم را فراهم کرد و کمونیست‌ها و مارکسیست‌های ارتدوکس، چگونه برای تقابل با لیبرالیسم و حتی سوسیال‌دموکراسی پارلمانی، با فاشیست‌ها متحد شدند و راه‌حل نهایی برای برداشتن فرهنگ بورژوازی و نظام سرمایه‌داری را در قدرت گرفتن هیتلر دانستند.

وقتی کسانی مانند احمد فرید با اسم رمز «نسناس» یا رضا داوری با کلیدواژه «نفس و نفسانیت» و دیگران به‌طور مستقیم به او مانیسم حمله می‌کردند، چند نفر از این دستاورد عصر روشنگری دفاع می‌کردند؟ از این نکته بگذریم که فرید جز تحریف سخنان اسپنگلر و هایدگر کار دیگری نکرده است! اما آیا تمام گفته‌ها و نوشته‌های امثال فرید، نصر، شایگان، شادمان، و نراقی به‌اندازه یک یادداشت آخوندزاده و ملکم‌خان برای جامعه ما کاربرد داشته است؟ واقعاً در جامعه‌ای که گرفتار، به تعبیر بیکن، انواع بت‌های ذهنی است و یا، به گفته کانت، در دوره صغارت باقی مانده و شهادت اندیشیدن و شک کردن و نقد کردن را ندارد، حمله به خرد خودبنیاد چه ضرورت و ارزشی دارد؟ حتی از منظر صرفاً تئوریک هم آیا می‌توان چنین رویکردی را در یک جامعه توسعه‌نیافته اسیر خرافات و هیجانات مطرح کرد؟ در دهه‌های 40 و 50 که فضای روشنفکری ایران در دست خردستیزان و افراد ایدئولوژیکی مانند فرید و شایگان و جلال و شریعتی بود، چند روشنفکر حامی عقلانیت و ارزش‌های لیبرال-دموکرات در ایران وجود داشت؟

موقن و دو انتقاد از روشنفکری ایرانی

به نظر می‌رسد که موقن در بحث روشنفکری ایرانی، دو موضوع اساسی را مطرح کرده است: موضوع اول که بیش از همه تحت تأثیر ترجمه آثار لوی‌برول و کاسیرر شکل گرفته، شناسایی ساختار ذهن روشنفکران است. موقن می‌گوید: «متأسفانه، تا کنون در جامعه ما به مسئله ذهنیت‌ها و جهان‌بینی‌ها توجه نشده است. این بی‌توجهی یکی به دلیل حاکمیت ذهنیت اسطوره‌ای بر جامعه ما بوده است؛ چون این ذهنیت

خودمحصور است و چیزی به نام ذهنیت یا ذهنیت‌های دیگر برایش مطرح نیست؛ و علت دیگر، پیش‌داوری‌هایی بوده که چپ در جامعه ما رواج داده، که خود نیز زیر سلطه آنها بوده است. به‌ویژه با ظهور کمونیسم و اعتقادات کمونیستی، نه‌فقط در ایران بلکه در محافل روشنفکری همه کشورها، مسئله ذهنیت‌ها به‌عنوان چیزی روبنایی که پیامد زیرساخت اقتصادی است، کنار نهاده شد و به‌خاطر ستایشی که کمونیست‌ها و روشنفکران از طبقات محروم و فرودست جامعه می‌کردند، حتی عقب‌ماندگی فکری و ذهنی آنان مورد احترام نیز قرار می‌گرفت و توجیه علمی و عقلانی می‌شد (لوی‌برول، 1389: مقدمه مترجم).

موقن ساختار ذهنیت روشنفکران ایرانی را- از چپ و راست گرفته تا مذهبی و یا سکولار- ساختاری اسطوره‌ای می‌داند که به‌راحتی با تناقض‌ها و ناسازگاری‌های فکری کنار می‌آید. مقاله «غرب‌زدگی جلال آل‌احمد: آئینه تمام‌نمای ذهنیت اسطوره‌ای»، برای اثبات چنین رویکردی نگاشته شده است. موقن نشان می‌دهد که ذهنیت اسطوره‌ای آل‌احمد چگونه به او اجازه می‌دهد که پدیده‌ها و موضوعات کاملاً متناقض را به‌راحتی با هم ترکیب کند و هیچ تضاد و تناقضی حس نکند. موقن در توصیف اینکه چرا ذهن روشنفکران جهان‌سومی را اسطوره‌ای می‌داند می‌نویسد: «مارکسیسم نیز جامعه را صحنه مبارزه طبقاتی می‌داند که در این مبارزه یک طرف پرولتاریا قرار دارد که همان اهوراست و در طرف دیگر بورژوازی است که همان اهریمن است. کمونیست‌ها و به‌طورکلی روشنفکران جهان‌سومی وقتی از امپریالیسم و سازمان‌های جاسوسی سخن می‌گویند، در واقع دارند درباره خدایان و شیاطین حرف می‌زنند» (موقن، 1378).

موقن با استناد به نظرات لوی‌برول و کاسیرر یکی از مهمترین ویژگی‌های ذهنیت اسطوره‌ای روشنفکران ایران را بی‌اعتنایی به تناقض در افکار آنها می‌داند. طبق آموزه‌های لوی‌برول، البته بی‌اعتنایی به ذهنیت ابتدایی به تناقض به معنی پی‌بردن به آن نیست. مثلاً اسکیموها در توضیح داستان آفرینش گوزن می‌گویند: «مادر گوزن، یعنی آفریدگار اسطوره‌ای این جانور، شلوازی از پوست گوزن پوشیده بود. اما هنگامی که توجه اسکیمو را به این تناقض‌گویی جلب می‌کنند، او نیز درمی‌یابد که در این اسطوره تناقض وجود دارد. زیرا چگونه ممکن است پیش از آنکه گوزن پای به جهان گذارد، چنین شلوازی وجود داشته باشد؟ وقتی این تناقض را به اسکیمو گوشزد می‌کنند، گرچه او آن را درمی‌یابد، اما پی‌بردن به این تناقض موجب از میان رفتن اعتقادش به اسطوره مذکور نمی‌شود» (موقن، 1389: 62). بر اساس همین قانون آمیختگی است که فرد ابتدایی، با پوشیدن پوست بعضی جانوران یقین حاصل می‌کند که به‌صورت آنها درآمده است، یا با کندن پوست دشمن و به تن کردن آن احساس می‌کند تمام نیروهای ذاتی و حیاتی او را کسب کرده است.

این موضوع که ذهنیت ابتدایی پایبند اصل امتناع تناقض نیست، در آثار نویسندگان ایرانی مانند آل‌احمد و شریعتی آشکار و مشهود است. حتی عبدالکریم سروش هم، که یکی از داعیان «نواندیشی دینی» یا «روشنفکری دینی» است، در ذهن پیش‌منطقی و عرفانی خود، عرفان مولوی را با نئوپوزیتیویسم پوپر سازش داده است! بی‌آنکه این «آمیختگی» برایش مسئله‌ساز باشد. او اکنون پرچم جنگ با سکولاریسم فلسفی را برافراشته است، بی‌آنکه متوجه باشد یکی از بارزترین نمایندگان سکولاریسم فلسفی کارل پوپر است. می‌بینیم که ذهن پیش‌منطقی سروش ناتوان از درک چنین تناقضاتی است. ذهن روشنفکران ما- اعم از سکولار و مذهبی- ذهنی است پیش‌مدرن که باز‌نمایی‌های جمعی جامعه ما آن را به آنان القا کرده است (موقن: 1389). موقن اضافه می‌کند: «جهان سمبلیک اسطوره‌ای، برخلاف جهان‌های سمبلیک علم و هنر، سلطه‌جو و انحصارطلب است. اسطوره مدعی داشتن حقیقت مطلق است؛ از این رو، به دیگر جهان‌های

سمبلیک حمله‌ور می‌شود و قصد نابودی آنها را دارد. وقتی ذهن کسی منقادِ اسطوره شد، هیچ استدلال منطقی قادر به رویارویی با آن نیست. اسطوره در برابر استدلال‌های منطقی و علمی روئین‌تن است. جنگ‌های عقیدتی در طول تاریخ بشر سندی بر این مدعاست» (ibna.ir).

موقن به نقش اسطوره‌ها در ساختن جامعه تأکید دارد و از قول شلینگ می‌گوید: «تاریخ هر قومی پیامدهای اسطوره‌های آن قوم است. او [شلینگ] اسطوره و دین را مانند چسبی می‌داند که افراد را به هم می‌چسبانند و آنان را متشکل می‌کنند. اسطوره در میان اقوام بدوی همان نقشی را دارد که دین در میان اقوام پیشرفته دارد» (همان). البته این تأکید بر نقش اسطوره‌ها به معنی تأیید آن نیست و موقن همیشه به دنبال نشان‌دادن آثار منفی و تخریبی ذهن اسطوره‌ای در جامعه بوده است. او می‌نویسد: «اسطوره جهان را به مقدس و غیرمقدس، به اردوی دوست و دشمن و اردوی خودی و غیرخودی تقسیم می‌کند. ظهور یک رهبر کاریزماتیک، که همهٔ نارسایی‌ها و مشکلات اجتماعی را به دشمن خیالی یا حقیقی نسبت دهد، موجب پرستش او از سوی باورمندان می‌شود. در دورهٔ نازیسم، آلمانی‌ها دچار این پندار شده بودند که باید دنیا را بگیرند. خود هیتلر هم دچار چنین توهمی بود. تسخیر جهان در توانایی آلمانی‌ها نبود، اما دست‌کشیدن از چنین اسطوره‌ای نیز برای باورمندان غیرممکن بود. هیتلر همیشه از سرنوشت حرف می‌زد. مفهوم سرنوشت کهن‌ترین مفهوم اسطوره‌ای است. شاید هیتلر می‌پنداشت که سرنوشت اینطور رقم خورده باشد که آلمان جهان را تسخیر کند. خدای نازی‌ها سرنوشت بود و خدای کمونیست‌ها تاریخ. نازی‌ها مطیع سرنوشت بودند و کمونیست‌ها مجری حکم تاریخ» (همان). موقن نشان می‌دهد که تحلیل ذهن اسطوره‌ای حتی برای نشان‌دادن اعمال وحشیانهٔ طالبان و داعش هم مفید است. او با استناد به افکار مردم‌شناسان می‌گوید: «اسطوره میان شیء با تصویرش تفاوتی قائل نیست. اساس بت‌پرستی همین است. اما هنر میان شیء و تصویرش تمایز قائل است. دین گاهی اوقات میان یک شیء و تصویر آن تمایز می‌گذارد و گاهی وقت‌ها تمایز نمی‌گذارد. از این رو، داعشی‌ها آثار هنری مانند مجسمه‌ها و نقاشی‌ها را بت می‌دانند و دست به نابودی آنها می‌زنند. شاید داعش از لحاظ نظامی سرکوب شود، ولی اسطوره‌هایی که سبب برکشیدن داعش و داعشی‌ها شده‌اند، بر جای خود بی‌هیچ چالش فکری، خواهند ماند تا دوباره در آینده سر بلند کنند» (همان).

دومین موضوعی که موقن در نوشته‌ها و مصاحبه‌هایش مطرح کرده است، تأکیدی است که بر ضرورت اهمیت ارزش‌ها و دستاوردهای عصر روشنگری مانند عقلانیت، آزادی و سکولاریسم دارد. او به‌ویژه از حجم عظیم گرایش‌های ضدعقلانی و عطش ترجمهٔ آثاری که مدرنیته را می‌کوبند، در جامعه‌ای که به اندازهٔ کافی اسیر هیجان و خرافات و بندهای سنت است، اظهار تأسف می‌کند. او با گلایه از عدم ترجمهٔ آثار کلاسیک حوزهٔ روشنگری می‌نویسد: «تاریک‌اندیشی چنان به مغز استخوان روشنفکران ما رسوخ کرده است که همیشه به دنبال آثاری برای ترجمه می‌گردند که عقل را تخطئه و علم را مسخره کرده باشد» (موقن، 1390ب). در جایی که سوژهٔ دکارتی، یعنی انسانی که می‌تواند شک کند و دارای اراده و شهامت فکری و آگاهی و فهم باشد، وجود داشته باشد، می‌توان از اندیشیدن به معنای واقعی آن سخن گفت. در غیر این صورت، فردیت شکل نمی‌گیرد و اندیشه‌ای نیست و از خلاقیت‌های فردی اثری دیده نمی‌شود. در چنین جامعه‌ای، وظیفه هر کس تقلید از گذشتهٔ مقدس و بازتولید آن است. در چنین جامعه‌ای، باید گذشته را پرستید نه آنکه آن را موضوع نقد و بررسی قرار داد (لوی‌برول، 1389: مقدمهٔ مترجم). از همین منظر است که موقن در مورد ولتر می‌گوید: «هدف ولتر مبارزه با جهل و خرافات بود و برای همین به‌طور دائم با مصادر قدرت درگیر بود. ولتر همچنین با کلیسا در افتاد و دربارهٔ مدارا، به‌ویژه مدارای دینی،

مطالب بسیاری نوشت و کلیسا را عامل بدبختی اروپا و به‌ویژه فرانسه معرفی کرد. این مسائل باعث شده بود که افکار عمومی نسبت به مصادر قدرت، از جمله کلیسا و دربار، تحریک شوند و آنها را علت اصلی عقب‌ماندگی فکری و اجتماعی خود بدانند (موقن، 1390 الف).

پایان

نگارنده در پایان لازم می‌داند به ذکر دو ضعف عمده در کار استاد یدالله موقن اشاره کند. نخست آنکه وی هرچند در حوزه اسطوره و نیز در دفاع از ارزش‌های روشنگری تلاش کرده است، اما حجم کارهای انجام شده توسط وی می‌توانست بیشتر از این باشد.

ضعف دوم این است که وی نیز، مانند برخی از اندیشمندان و روشنفکران ایرانی، دیگران را به عدم درک و شناخت کافی از موضوعات، به‌ویژه مدرنیته، متهم می‌کند. البته اینکه کسی بگوید برخی یا اکثریت افراد موضوعی را نفهمیده‌اند تا اندازه‌ای قابل قبول است. اما اگر فردی بگوید که هیچ‌کس تا کنون موضوعاتی را که من به آنها علاقمندم و در مورد آنها نظر دارم، نفهمیده است، به نظر می‌رسد چنین رویکردی با ارزش‌های روشنگری، از جمله شکاکیت، گفت‌وگو، مدارا، و پرهیز از مطلق‌گرایی همخوانی ندارد. در نوشته‌های موقن از هیچ متفکر معاصر ایرانی به نیکی یاد نمی‌شود و همه متهم‌اند به اینکه مدرنیته را نفهمیده‌اند. موقن حتی در مورد فریدون آدمیت، که شناخت تاریخ اندیشه مشروطه را مدیون او هستیم، معتقد است که آدمیت هم‌گنه و ذات مدرنیته را نفهمیده است. نگارنده از وی کتباً پرسید که به نظر شما، کدام روشنفکر ایرانی کماویش مدرنیته را فهمیده است و شما او را قبول دارید؟ پاسخی دریافت نشد! شاید استاد هم به دنبال اسطوره است!

یدالله موقن در شرایطی که غرب‌ستیزی و ضدیت با مدرنیته سکه بازار بود، تلاش کرد با تألیف و ترجمه‌هایی که خلاف گفتمان مسلط بود، اهمیت خرد و خردگرایی را برای جامعه‌ای که به‌شدت نیازمند آن بود، بازگو کند. باید قدر تک‌ستاره‌هایی مانند وی، رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، عزت‌الله فولادوند، منوچهر بزرگمهر و خشایار دیهیمی را، که با چنین رویکردی دست به ترجمه آثار غربی زده‌اند، دانست. موقن در مصاحبه و یادداشت‌هایش برای کسانی که از حمله به دستاوردهای عصر روشنگری خسته شده بودند، افق‌های جدیدی باز کرد و به همین دلیل آثارش ماندگار خواهد بود.

## منابع

- بونکه، ماریو آگوستو (1395)، «فرهنگ‌نامه فلسفی»، ترجمه علی‌رضا امیرقاسمی، نشر اختران، تهران.
- بهرامی کمیل، نظام (1390)، «آزادی بیان، پسوند و تبصره ندارد»، هفته‌نامه صبح آزادی، شماره 200.
- کاسیرر، ارنست (1382)، «اسطوره دولت»، ترجمه یدالله موقن، انتشارات هرمس، تهران.
- کاسیرر، ارنست (1395)، «فلسفه روشنگری»، ترجمه یدالله موقن، انتشارات نیلوفر، تهران.
- لوی‌برول، لوسین (1389)، «کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده»، ترجمه یدالله موقن، نشر هرمس، تهران.
- لینچ، ماکیل (1396)، «آلمان نازی»، ترجمه بابک محقق، انتشارات فرهنگ جاوید، تهران.
- موقن، یدالله (1378) «منطق اسطوره‌ای»، روزنامه آزادگان، 15 و 16 مهر 78.
- موقن، یدالله (1383)، «لوسین لوی‌برول و مسئله ذهنیت‌ها، فصلنامه ناقد، شماره 3.

- موقن، یدالله (1389 الف)، «زیر سقف کوتاه ذهن اسطوره‌ای»، ضمیمه ماهنامه مهرنامه، مهر 89.
- موقن، یدالله (1389 ب)، «لوسین لوی‌برول و مسئله ذهنیت‌ها»، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران.
- موقن، یدالله (1390 الف)، «ولتر، نخستین ژورنالیست تاریخ بشر»، روزنامه اعتماد، چهارشنبه 25 خرداد 90.
- موقن، یدالله (1390 ب)، «آدمیت و کسروی سرشت مدرنیته را نشناختند»، روزنامه روزگار، 18 دی 90.
- موقن، یدالله (1393)، «هایدگر، نازیسم و پست‌مدرنیسم»، هفته‌نامه صدا.
- موقن، یدالله (1397)، «کتاب غرب‌زدگی جلال آل احمد: آئینه تمام‌نمای ذهنیت اسطوره‌ای»، ماهنامه قلم‌پاران، شماره 10.
- هیوز، استیوارت (1376)، «هجرت اندیشه اجتماعی»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات طرح نو، تهران.
- Wolin, Richard (2004), *The Seduction of Unreason, Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton: Princeton University Press.
- <http://www.ibna.ir/fa/doc/naghli/265078/>