

مفهوم «خویشتن» در سنت فکری ملی‌گرا (مطالعه موردی: کسروی و شادمان)

داوود فیراحی^۱

استاد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

علی زیرکی حیدری

کارشناس ارشد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۶ - تاریخ تصویب: ۹۵/۲/۲۶)

چکیده

مسئله «خویشتن» و کیستی «ما» در برابر دیگری غرب یکی از مباحث عمده مورد توجه روشنفکران ایران معاصر بوده است. با رجوع به آثار روشنفکرانی که در زمینه این حوزه موضوعی قلم زده‌اند، مشخص می‌شود که آنان با دیدگاه‌های گوناگونی که هر کدام از «سنت» فکری خاصی نشأت گرفته است، درباره «خویشتن ایرانی» به بحث نشسته‌اند. هدف این مقاله، واکاوی مفهوم «خویشتن» از دیدگاه «سنت» فکری ملی‌گراست که به‌طور خاص در آرای دو تن از متفکران ایرانی معاصر، احمد کسروی و فخرالدین شادمان متجلی است. بدین ترتیب، پرسش اساسی این مقاله، این است که روشنفکران «سنت» فکری مذکور چه تصویری از مفهوم «خویشتن» داشتند و با توجه به کدام زمینه‌های اجتماعی و نظری به این تصور رسیده بودند؟ فرضیه مقاله عبارت است از اینکه در «سنت» فکری ملی‌گرا، تعریف روشنفکران از مفهوم «خویشتن» براساس بازخوانی آموزه‌های فکری و میراث معنوی «ما» در محدوده ایران و براساس مشترکاتی همچون زبان فارسی شکل می‌گیرد و روایت‌های آنان از زندگی «خویشتن ایرانی» مبتنی بر روایت‌های تاریخی ایران است. نوشتار حاضر، در دو بخش اصلی شکل یافته است. در محور نخست با توجه به تقدم زمانی دوران زندگی و همچنین فضل تقدم، به تبیین نظرهای سید احمد کسروی و در محور دوم به بررسی آرای سید فخرالدین شادمان پرداخته‌ایم. در پایان نیز جمع‌بندی مباحث و نتیجه‌گیری پرسش و فرضیه مقاله آورده شده است.

واژگان کلیدی

«خویشتن»، «سنت» فکری، شادمان، کسروی، ملی‌گرا.

مقدمه

روشنفکران ایرانی پس از پیروزی جنبش مشروطیت، نسبت به نسل اول روشنفکران که در تکوین مبانی فکری مشروطه‌خواهی تأثیری بسزا داشتند، دارای گستره فکری وسیع‌تری بودند و صرفاً به انتقاد از استبداد و لزوم ایجاد حکومت قانون بسنده نکرده و به مسائل عمیق‌تری چون دوگانه شرق/غرب و خود/دیگری بذل توجه کردند؛ چراکه از زمان برخورد ایرانیان با غرب، توجه جامعه ایرانی به‌طور عام و روشنفکران به‌طور خاص، با دیدگاه‌ها و نگرش‌های مختلف، به مفهوم «خود»^۱ معطوف شد. در مواجهه روشنفکران ایرانی با غرب، آنان در پی یک نقطه مرجع بودند. از این رو، مفهوم «خویشتن» به‌مثابه مفهوم مرجع مورد توجه قرار گرفت. تلاش برای مفهوم‌سازی از این مسئله به‌عنوان یک امر واقع^۲، موجب پیدایی تفاسیر مختلفی از «خویشتن» شد. از جمله مهم‌ترین تفاسیر از مفهوم «خویشتن» در «سنت»‌های مختلف فکری، می‌توان به «سنت» فکری ملی‌گرایی در آرای کسانی چون احمد کسروی (۱۳۲۴-۱۲۶۹ش) و فخرالدین شادمان (۱۳۴۶-۱۲۸۶ش) اشاره کرد. در این مقاله تلاش می‌شود چگونگی طرح مسئله بحران هویت از دیدگاه این دو روشنفکر و پاسخ‌های آنان به‌مثابه راهکار پیشنهادی برای «بازگشت به خویشتن» بررسی و تبیین شود.

بر این اساس، پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از اینکه روشنفکران «سنت» فکری مذکور چه تصویری از مفهوم «خویشتن» داشتند و با توجه به کدام زمینه‌های اجتماعی و نظری به این تصور رسیدند؟ فرضیه مقاله عبارت است از اینکه این روشنفکران قائل به تعاریفی از «خویشتن» هستند که ریشه در «سنت» فکری آنان دارد و طی روایت داستان‌های زندگی افراد در درون این «سنت» شکل گرفته است. در «سنت» فکری ملی‌گرا، تعریف روشنفکران از مفهوم «خویشتن» براساس بازخوانی آموزه‌های فکری و میراث معنوی ما در محدوده ایران و مشترکاتی چون زبان فارسی شکل می‌گیرد و روایت‌های آنان از زندگی «خویشتن ایرانی» مبتنی بر روایت‌های تاریخی ایران است.

برای سازماندهی الگوی نظری مقاله، از نظریه کامیونتریانیستی^۳ بهره گرفته شده است؛ زیرا این الگو تعریف ویژه‌ای از «خویشتن» ارائه می‌دهد که تحت عنوان «خود»^۴ در آثار *السدیر مک‌ایتنایر*^۵ قابل جست‌وجوست. به باور او، «خود» هر فرد، طی داستان‌های روایت‌شده در زندگی وی و در قالب فرهنگ و «سنت»ی خاص شکل می‌گیرد که وی آن را «خود»^۶ روایی

-
1. Self
 2. Fact
 3. Communitarianistic
 4. Narrative Self
 5. Alasdair MacIntyre

می‌نامد. مک/بیتنایر «خود روایی» را در مقابل مفهومی از «خود» («خود» عاطفه‌گرا^۱) که لیبرال‌ها بدان باور دارند تصویر می‌کند. عاطفه‌گرایی مروج این آموزه است که داوری‌های اخلاقی، بر مبنای بیان احساسات و جهت‌گیری‌های شخصی قرار دارد (زائری، ۱۳۸۴: ۴۵۹؛ ادگار، ۱۳۸۴: ۴۵۹؛ نال و میلسون، ۱۳۸۴: ۴۷۲؛ پورزکی، ۱۳۸۱: ۸). در حالی که از نظر او، در هر مورد، هر گونه فعل یا بیانی با یافتن جایگاه آن در یک روایت^۲ فهم‌پذیر می‌شود (مک‌ایتنایر، ۱۳۹۰: ۶۹، ۳۴۶، ۳۵۳؛ فی، ۱۳۸۹: ۲۷۱). در این زمینه از مفهوم «سنت»^۳ به معنای «سنت فکری» که عبارت است از متون، روایت‌ها و داستان‌هایی که از نسلی به نسل دیگر رسیده و عقلانیت جز در درون این «سنت‌ها» ممکن نیست (لیهی، ۱۳۸۴: ۵۱۱)، استفاده شده است. مک/بیتنایر، به تاریخی‌گری^۴ عقل عملی اشاره می‌کند و عقل را تابع تاریخ عرف می‌داند؛ زیرا به نظر او، انسان موجودی تاریخی است (آل سیدغفور، ۱۳۸۸: ۶-۷). تاریخی بودن انسان و معنادار بودن او در ضمن وحدت روایی در درون «سنت» خاص می‌تواند جایگزین مناسبی برای تصحیح و تکمیل آن فراهم آورد (ساطع، ۱۳۸۸: ۱۰۲). او در نظریه «عقلانیت سنت‌ها» به شرح عقلانیت موجود در یک پژوهش «سنت» محور می‌پردازد. این عقلانیت طی سه مرحله پیشرفت حاصل می‌شود. در مرحله اول، باورها، متون و مراجع مربوط هنوز به پرسش کشیده نشده‌اند؛ در مرحله دوم، ناکارآمدی‌ها و کاستی‌های گوناگونی مشخص می‌شود، اما اصلاحی صورت نمی‌پذیرد؛ و در مرحله سوم، واکنش به آن کاستی‌ها و ناکارآمدی‌ها به طراحی مجموعه‌ای از صورت‌بندی‌ها و ارزیابی‌های مجدد برای چیره شدن بر محدودیت‌ها منجر می‌شود و نتیجه آن موجب رشد «سنت» می‌شود (شهریاری، ۱۳۸۸: ۴۲۱-۴۲۰؛ وینستین، ۱۳۹۰: ۱۴۹). به نظر مک/بیتنایر، گاهی برخی از محدودیت‌هایی که برای «سنت‌ها» پیش می‌آید چنان بزرگ است که سبب «بحران معرفت‌شناختی» در آن «سنت» می‌شود که حل آن به ابداع یا کشف مفاهیمی جدید به‌گونه‌ای خلاقانه نیاز دارد که باید واجد سه شرط نو بودن، تبیین‌چرایی بحران و پیوستگی ساختاری باشد.

در توضیح و تبیین «سنت» فکری ملی‌گرا از مفهوم «خویشتن»، ابتدا باید چگونگی تشخیص درد و ارائه راه علاج بر مبنای نظریه «عقلانیت سنت‌ها» توسط کسروی و شادمان بررسی شود. به‌گونه‌ای که خواهد آمد، اروپایی‌گری توسط کسروی و اسیر و گرفتار آمدن به دست تمدن فرنگی توسط شادمان، اولین گام در تشخیص درد بود که اولی ندای «بازگشت به شیوه زندگانی کهن شرقی» و دومی «تسخیر تمدن فرنگی» قبل از اسارت توسط آن را سردادند. طی این مسیر بازگشت، دو روشنفکر بر فضایل موجود در «سنت» خود تأکید دارند.

1. Emotionalistic Self
2. Narrative
3. Tradition
4. Historicism

این دو روشنفکر با رجوع به تاریخ ایران به ابزار واحدی برای حفظ «هویت خویشتن» در برابر هجمه «دیگری» می‌اندیشند و هر یک با تعبیر خاص خود به روایت داستان خود می‌پردازد. ابزار کلیدی بازگشت و پاسداری از «خویشتن ایرانی»، همانا حفظ و تقویت زبان فارسی است. هر یک از این دو روشنفکر، در کنار تأکید ویژه بر زبان فارسی، به ارزش‌ها و فضایل دیگری در «سنت» خود اشاره می‌کنند، اما در نهایت تأکید اصلی بر زبان فارسی است که رو به سوی غایتی مشخص دارد.

نوشتار حاضر، در دو محور اصلی شکل یافته است: در محور نخست به تبیین نظرهای کسروی و در محور دوم به بررسی آرای شادمان خواهیم پرداخت. در پایان نیز پس از جمع‌بندی مباحث مطرح‌شده، نتیجه‌گیری خواهد شد.

احمد کسروی

آشنایان با آثار پرشمار کسروی، نیک می‌دانند که کتاب *آیین (کسروی، ۱۳۱۱)* نقطه عطفی در آثار وی به لحاظ طرح مسئله «اروپایی‌گری» و لزوم بازجستن «زندگانی کهن شرقی» یا به عبارتی دوگانه «خویشتن/دیگری» است. در واقع، روایت کسروی از «خویشتن ایرانی» با احساس هجمه وارد از ناحیه غرب یا به تعبیر وی اروپا آغاز می‌شود. از این رو همان‌گونه که مک‌ینتایر در طرح مفهوم «خودِ روایی» از نقد مدرنیته و فردگرایی لیبرالیسم به مثابه مظهر مدرنیته و به بیان خودش «خودِ عاطفه‌گرایانه» آغاز می‌کند، کسروی نیز در *آیین* با هشدار از شیوه زندگی‌ای که اروپاییان در پیش گرفته‌اند و دیگران نیز خواه‌ناخواه به پیروی از آن می‌روند، آغاز می‌کند و متذکر می‌شود که «این روش عاقبت بسیار شومی دارد». در زیر با جزئیات بیشتری به بررسی چگونگی تشخیص درد و ارائه راهکار توسط کسروی خواهیم پرداخت.

تشخیص درد

کسروی بزنگاه مواجهه شرق و غرب را در زمانه «پراکندگی و نابسامانی» شرق می‌داند. او جهان را به انسانی تشبیه می‌کند که از بیرون آراسته و زیبا به نظر می‌رسد، درحالی‌که «جهانیان از آسایش و خرسندی بی‌بهره‌اند». وی در برابر دعوی مدرنیته که جهان پس از رنسانس و به‌ویژه دو سه قرن اخیر در پرتو پیشرفت علوم و اختراعات جدید، پیشرفت‌هایی شگرف داشته است، پرسشی اساسی مطرح کرده، می‌گوید آیا اساساً جهان رو به پیشرفت دارد؟ کسروی پرسش از غایتی دارد که در جهان مدرن رو به فراموشی نهاده است.

از نظر کسروی، غایت انسان پیوسته در طول تاریخ، دستیابی به «آسایش و خورسندی» بوده و ما را با اروپاییان در این زمینه همسخن (کسروی، ۱۳۱۱: ۶۴، ۶۵، ۴، ۵)؛ اما او تذکار می‌دهد که

در سایه اختراعات نوین اروپا که از چند سده پیش آغاز شده، انسان به آسایش و خرسندی دست نیافته و حتی سختی و مشقت جهانیان به حدی افزایش یافته که پیش از آن، هرگز سابقه نداشته است (کسروی، ۲۵۳۶: ۳). از نظر کسروی، بی‌دینی یکی از ریشه‌های گرفتاری انسان است. او معتقد است هرچند در گذشته امور ناپسندی به نام دین انجام گرفته، دین از نیازهای ضروری جهان است و گریزی از دینداری نیست. به نظر وی، بی‌دینی از ارمغان‌های اروپا برای شرق است؛ زیرا اروپاییان با چیرگی بر طبیعت خود را از دین، «آن عامل آبادی جهان بی‌نیاز می‌دانند» (کسروی، ۱۳۱۱: ۱۰، ۱۱؛ کسروی، ۲۵۳۶: ۷). فلاسفه آزاداندیش در غرب، نیز در قرون اخیر مایه بیزاری بیشتر مردم از دین شده‌اند. در واقع، سخنان این فلاسفه تیشه به ریشه دین که مایه آسایش جهانیان بوده، زده است. از نظر کسروی، اروپا مدعی است که به جای بی‌دینی، قانون بشری برای انسان به ارمغان آورده است. اما به‌رغم ضرورت وجود قانون برای انسان‌ها، قانون به‌تهایی نمی‌تواند کاری از پیش ببرد. از این‌رو کسروی توصیه می‌کند برای آسایش و خرسندی مردم، وجود دین و قانون، هر دو ضرورت دارد. از نظر او، راهی که شرقیان از طریق آن در پی غربیان می‌خواهند پیمایند، سرایی بیش نیست؛ زیرا خود غربیان، اکنون در میانه آن راه گیر افتاده‌اند و راه پس و پیش ندارند. کسروی خطاب به اروپاگرایان می‌نویسد: آنان که عمارت‌های بلندمرتبه طبقات سرمایه‌دار غرب را می‌بینند، به میلیون‌ها انسان فقیر و گرسنه در پای آن عمارت‌ها نیز توجه داشته باشند (کسروی، ۱۳۱۱: ۲۰-۱۱).

به نظر کسروی، یکی دیگر از گرفتاری‌های غرب که ناشی از دانش‌های نوین است، مسئله مادگیری است که یکی از وظایف خود را مبارزه با آن می‌داند (کسروی، ۱۳۲۴ الف: ۹). به نظر کسروی، ماتریالیست‌ها، وجود «خرد را که داور نیک و بد و راست و کج و سود و زیان، و خود گرانبمایه‌ترین داشته آدمیست» نمی‌پذیرند. زیرا به‌زعم آنان، وجود انسان در «همین کالبد مادی و همین تن و جان سترساست» (کسروی، ۱۳۵۳: ۶). وی برای رد همین باور ماتریالیست‌ها، کتاب *در پیرامون روان* (۱۳۵۳) را به نگارش درآورد و تلاش کرد که بین روان و کالبد مادی انسان تمایز قائل شود و وجود این تمایز را نشان دهد.

کسروی پس از ذکر گرفتاری‌های اروپا، مسائل و دشواری‌های شرق و ایران را واکاوی می‌کند. از نظر وی، اولین و مهم‌ترین مسئله در شرق به‌طور اعم و ایران به‌طور اخص، جنبش اروپایی‌گری است. کسروی معتقد است تا انقلاب مشروطه اغلب مردم ایران در خواب ناآگاهی از جهان فرو رفته و از تحولات پیرامون خود، بی‌خبر بودند. از زمانی که جنبش مشروطه پیش آمد مردم بیدار شده و پیشرفت‌های اروپا را که مرهون «اختراعات‌های شگفت» آنان بود، نظاره‌گر شدند و از تحولات زمانه آگاهی پیدا کرده و درصدد کسب پیشرفت‌های اروپا برآمدند. اگرچه نفس این امر شایسته بود، اما نکته مهم از نظر او این بود که مردم از

گرفتاری‌ها و مسائل اروپا ناآگاه بودند و به این مسئله توجه نکردند که «اروپا با داشتن آن دانش‌ها و اختراعات از شاهراه رستگاری برکنار و از آسایش و خرسندی که همه کوشش‌ها برای آنست بی‌بهره می‌باشد» (کسروی، ۱۳۱۹: ۵-۴).

به باور او این راه جدید نیز دارای گرفتاری‌هایی است که «سرمنزلش جز گرفتاری و نابودی نخواهد بود» (کسروی، ۱۳۱۳: ۱۳). وی به حساسیت زمان آگاه است و به‌خوبی تشخیص می‌دهد که راهی که از جنبش مشروطه به این سو آغاز شده، امکان بازگشت به قبل از آن را ندارد. هرچند به گرفتاری‌ها و مسائل راه نوین نیز هشدار می‌دهد. «ما در زمانی هستیم که در سایه جنبش‌هایی همه سامان‌های دیرین به‌هم خورده و سامان‌های نوینی که آسایش آدمیان را دربرداشته باشد به‌جای آنها گزارده نشده من بر آن می‌کوشم که چاره‌ای بر این بی‌سامانی‌ها نمایم» (کسروی، ۱۳۸۱: ۳۱۵).

به نظر او شرق که «گاهواره پیغمبران بوده و دین به سراسر گیتی آموخته» و دارای «اخلاق ستوده» ای است که رواج آن در میان گروهی صدها سال زمان نیاز دارد، چگونه به‌یکباره این فضایل را به کناری نهاده و اروپایی‌گری را پیشه خود ساخته است؟ به باور او، اروپاگرایان، از روی ناآگاهی و گمراهی، «آغاز تاریخ شرق» را پس از وقوع جنبش مشروطه دانستند و پیشینه درخشان این سرزمین‌ها را نادیده گرفتند. اروپاگرایان از تمامی آداب و رسوم ایرانیان «از دین و اخلاق و عادات و گفتار و رفتار خرده گرفته»، در مقابل زبان به ستایش از اروپا و دستاوردهای آن پرداختند. کسروی نوعی وارونگی و دگرگونی ارزش‌های اخلاقی در جامعه ایران را توصیف می‌کند که معلول رواج جنبش اروپایی‌گری است (کسروی، ۱۳۱۱: ۲۵-۲۲).

یکی دیگر از دستاوردهای «هواداران اروپا» در ترویج اروپایی‌گری، مفهوم تمدن بود. به باور آنان تمدن باید همراه با سایر ظواهر آن مانند اتومبیل و سینما از اروپا وارد شود. حال آنکه از نظر کسروی، تمدن به معنای دقیق کلمه چیزی جز شهرنشینی یا به‌تعبیر وی، شهرگری نیست. از این‌رو، تمدن پدیده‌ای نوین نیست، بلکه از زمان‌های باستان وجود داشته است. بدین سان، از آنجاکه آسیا خود «گاهواره دین» محسوب شده، نه تنها بی‌بهره از تمدن نیست، بلکه به‌دلیل سابقه دیرینه در داشتن آیین و رسوم خاص بر غرب تقدم دارد. کسروی پا را فراتر نهاده، مدعی می‌شود اروپا در قرون اخیر در نتیجه اختراعات امروزی «مغز تمدن» را که آسایش آدمی است، از دست داده است. کسروی یکی از نشانه‌های رواج جنبش اروپایی‌گری در ایران را پذیرش مطلق سخنان مستشرقان اروپایی، حتی در زمینه تاریخ یا زبان ایران می‌داند (کسروی، ۱۳۷۸ الف: ۱۹۹).

او در جای دیگری با اشاره به تاریخ جنبش مشروطه در ایران، مشروطه‌خواهی را کوششی گرانبها می‌داند و نتیجه آن را رهایی ایران از استبداد ذکر می‌کند. او این پدیده را «تکانی در

توده» می‌نامد و به‌عنوان حرکت اول، آن را «فیروزی بزرگ» می‌داند. وی در بیان علل ناکامی این جنبش در مراحل بعد نیز می‌نویسد: «به عللی که یکی از آنها آماده نبودن توده را باید شمرد، آن کوشش‌ها به نتیجه مقصود نرسید و جنبش آزادی پس از چند سال مبدل به آشوب و دسته‌بندی گردید». از نظر کسروی، یکی دیگر از گرفتاری‌های ایران، ناآگاهی مردم از معنای درست مشروطه بوده است که سرانجام آن به ناامنی گسترده در کشور انجامید و این مسئله خود از مقدمات روی کار آمدن دوباره «دیکتاتوری و استبداد شد» (کسروی، ۱۳۲۰: ۶-۷). او در زمینه بایسته‌های مشروطه و ناآگاهی توده و نخبگان تا حدی موشکافانه پیش می‌رود و در مورد مسئله تحزب در ایران به‌درستی معتقد است احزابی که در ایران شکل گرفته یا می‌گیرد از روی مدل احزاب اروپایی بدون توجه به نیازهای واقعی جامعه شکل می‌گیرد (کسروی، ۱۳۵۷: ۱۱). کسروی در حاشیه آثار مختلف به طرح بحث و ارائه راه‌حل پرداخته است که در ادامه به اجمال به راه‌حل‌ها نیز اشاره می‌شود.

ارائه راه‌حل (درمان)

راه‌حل اصلی کسروی، بازگشت به «سنت» و «شیوه زندگانی کهن ایرانی» است. او علت اصلی رواج اروپایی‌گری را ناآگاهی شرقیان از نیکی‌ها و بدی‌های اروپا می‌داند. درحالی‌که از نظر کسروی، باید میان نیکی‌ها و بدی‌های اروپا تمایز قائل شده و به‌گزینش از دستاوردهای تمدن اروپایی پرداخت (کسروی، ۱۳۱۱: ۴۸، ۶۳). کسروی در مورد راهکار عبور از مسئله اروپایی‌گری می‌نویسد: «خواهند گفت چه باید کرد؟ می‌گوییم باید چشم از اروپا بازداشت و به زندگانی کهن شرقی بازگشت». البته باز متذکر می‌شود دولت‌ها باید علوم و فنون نوین را از اروپا اخذ کنند. اما مردم که به‌ویژه در زمینه عادات و اخلاق از اروپا پیروی می‌کنند، باید چشم از اروپا بازدوزند. زیرا، امروز اروپا در بیان گمراهی سرگشته است و راه آن رو به سوی نابودگاه دارد. بنابراین شرق باید «از آنجا که هست بازگردد. بازگردد که رستگاریش در بازگشتن است. ... بازگردد و آن زندگانی کهن شرقی خویش را از سر گیرد». چراکه شرق «دارای اندوخته‌های پربهایی است، اندوخته‌هایی که مایه آسایش جهانیان است». به‌رغم تغییر شیوه زندگی به سبک غربی در ایران، همه خیرهای ما یک‌سره از بین نرفته و نشانه‌هایی از آن یافت می‌شود (کسروی، ۱۳۱۱: ۳۵، ۲۵).

به نظر او با گذشت زمان، حقایق وارونه نخواهد شد و اگر دین پدیده‌ای سودمند است، می‌بایست در همه اعصار رواج داشته باشد. از این‌رو، امروزه نمی‌توان گفت چون در جهان پیشرفت‌هایی رخ داده، دین نیز کارکرد خود را از دست داده است (کسروی، ۱۳۲۴: الف: ۷-۵). به باور وی، «دین شاهراهی است هموار و راست که باید همگی در آن گرد آمده با هم راه بپویند

و از پراکندگی و گمراهی ایمن باشند» (کسروی، ۱۳۴۴: ۱۰). از نظر او گوهر دین که بنیادی راست داشته یکی است، اما در اثر گذشت زمان آلودگی‌هایی بر آن افزوده شده است. از این رو او با طرح جنبش پاکدینی معتقد است که چاره کار براندازی کیش‌های موجود و بازنمایی معنای راستین دین است (۱۳۲۴ الف: ۴). پس از مسئله دین و جنبش پاکدینی، زبان پاک یکی از اصلی‌ترین کوشش‌های فکری او به‌عنوان راه‌حلی اساسی در روایتش از «خویشتن ایرانی» است که پای در «سنت» فکری مورد نظر وی دارد. پراکندگی زبانی مردم ایران یکی از گرفتاری‌های آن بوده و به زبان انسجام ملی است که باید با حذف آن و تجدید نظر در زبان فارسی مرسوم به ایجاد یک زبان پاک اهتمام نمود (کسروی، ۲۵۳۵: ۱۳۶، ۲۰۵). وی اروپاگرایان ایرانی را که بدون توجه به تاریخ ایران صرفاً به ستایش از اروپا می‌پردازند و هر آنچه را که در شرق وجود دارد نکوهش می‌کنند، به مطالعه تاریخ ایران به‌ویژه جنبش مشروطه‌خواهی فرا می‌خواند. او با بازخوانی وقایع مشروطه متذکر می‌شود آنچه مقصود «پیشروان این شورش» بود، در واقع کوششی برای دستیابی به نظم و عدالت در برابر ستم «دولتیان و زورمندان» بود. به این ترتیب هرگز آزادیخواهی به معنای مترادف با اروپایی‌گری مطمح نظر نبود (کسروی، ۱۳۱۱: ۲۲).

کسروی از طریق مطالعات فراوان تاریخی برای اثبات ادعاهای خود با رجوع به تاریخ «سنت» شرقی، برای اثبات وحدت روایت خود از شیوه زندگی شرقی کوشش می‌کند. از این رو می‌نویسد: «ما اینان را به خواندن تاریخ می‌خوانیم تا بدانند که در هفت و هشت قرن پیش در جهان چه آسایشی برپا بوده به‌ویژه در شرق که آیین مردمی رواج بس فراوانی داشته است» «... هواداران اروپا آنها را خوانده معنی بهتری و برتری جهان را دریابند» (کسروی، ۱۳۱۱: ۶۹). او در مقاله‌ای با عنوان «باید از گذشته آنچه نیک است برداشت و آنچه بد است بازگذاشت»، با رجوع به تاریخ ایران بیان می‌دارد که یکی از افتخارات ایران وجود دانشمندان و نویسندگان پرشمار در قرون گذشته است. زمانی که اروپاییان مایه برتری در جهان را در این موارد یا «شهرگری» می‌دانند، ایرانیان نیز می‌بایست به داشتن آن دانشمندان و هنروران در طول تاریخ خود بیالند. در رجوع به متون به‌جامانده از دانشمندان، تمییز میان نیک و بد آن متون و گزینش از میان آنها را توصیه می‌کند (کسروی، ۱۳۱۳ الف: ۱۳۴). در این زمینه تاریخ‌نویس باید «آشنایی به نیک و بد و سود و زیان جهان پیدا کند و از آیین زندگانی آگاه باشد». سرانجام اینکه کسروی شروطی چون داشتن شجاعت در ذکر همه داستان‌ها و رخدادها، دارا بودن اندیشه تاریخ‌نگاری، حفظ ادب و احترام و بی‌طرفی نسبت به اشخاص و اقوام در ذکر روایت‌های تاریخی را برای تاریخ‌نگاری لازم می‌شمارد (کسروی، ۲۵۳۷: ۲۵-۱۹).

فخرالدین شادمان

سید فخرالدین شادمان که به او لقب تاریخ‌نگار فراموش‌شده (بروجردی، ۱۳۸۷: ۸۹) داده‌اند، همچون کسروی از جمله روشنفکران ایران معاصر است که ضمن توجه به جنبه‌های مثبت و منفی تمدن غرب، با دیدی نقادانه فراموشی یکسره «سنت» را نقد می‌کند. شادمان را پس از کسروی، می‌توان از نخستین کسانی دانست که از لزوم توجه به سیل بنیان‌افکن تمدن غربی سخن راند و چاره کار را نیز در بازاندیشی در «خویشتن ایرانی» دانست که طی داستانی دراز از زمان ایران باستان تا کنون در «سنت» ریشه دارد و حاکی از نوعی وحدت در روایت است. شادمان علاوه بر اینکه با ظواهر تمدن غربی آشنایی داشت، با نگاهی آسیب‌شناسانه و توأمان به پیشینه و آینده «خویشتن ایرانی» به تأمل در این زمینه پرداخت. با رجوع به جزئیات افکار شادمان در زمینه «خویشتن ایرانی»، چگونگی عطف توجه او به وجود بحران «هویت» در ایران با توجه به علل و سرچشمه‌های آن و راهکار عبور از این بحران تلاش خواهد شد همه زوایای آن روشن شود.

تشخیص درد

شادمان در تسخیر تمدن فرنگی (۱۳۲۶)، ابتدا به تمایز میان دو نوع درد که یکی «بی‌درمان» و دیگری «درمان‌پذیر» است می‌پردازد و متذکر می‌شود ملتی که تمایز میان این دو درد را نشناسد و صرفاً با دیده حسرت به گذشته خود بنگرد و از علاج «دردهای درمان‌پذیر» خود غفلت کند، نگون‌بخت است و راه به جایی نخواهد برد. وی سپس هشدار می‌دهد که ایران اکنون به بلایی عظیم و بی‌سابقه در تاریخ خود گرفتار شده است. هرچند این بلا به قدری بزرگ و مهیب است که در صورت رهایی نیافتن از آن ریشه ایران خشک خواهد شد، از نوع دردهای درمان‌پذیر است و در صورت آگاهی از وجود این بلا و طریقه مواجهه با آن می‌توان از این کارزار سخت با پیروزی به در شد (شادمان، ۱۳۲۶: ۷-۸، ۴).

شادمان در تسخیر تمدن فرنگی، مهم‌ترین مسئله ایران را «حمله تمدن فرنگی» می‌داند که در صورت دفع نکردن آن، «ملت ایران از میان خواهد رفت». او در وهله اول میان ایران جغرافیایی شامل «دشت و صحرا و کوه و رود ایران» و ایران فرهنگی یا «ملت ایران» که «از عمر دراز ملت ایران دوهزار و پانصد سال» می‌گذرد، تمایز قائل می‌شود و معتقد است که در صورت غلبه «تمدن فرنگی» بر ایران آنچه از میان خواهد رفت «ملت ایران» است، درحالی‌که ایران جغرافیایی به جای خود خواهد ماند، اما «ایرانی که می‌ماند از ما نخواهد بود». از نظر شادمان، تاریخ دوهزار و پانصد ساله ایران «پر از فتح و شکست و دشمنی» بوده، اما تاکنون «دشمنی صعب به قدرت و بیرحمی تمدن فرنگی به ایران روی نکرده است». به باور او، این

دشمن «می‌خواهد ما را بنده و فرمانبردار خود کند و حتی مثل اسکندر سر و صلت و سازگاری هم با ما ندارد». اقوامی که به ایران هجوم آوردند و دست به خون ایرانیان آلودند، پس از آنکه «آتش شهوت قتل و غارت را فرونشاندند» و به مرور با اندیشه و تمدن ایرانی آشنا شدند، «سر تسلیم فرود آوردند». تمدن فرنگی که امروز به ایران حمله کرده، به قدری نیرومند است که «روزی که ... ما را بگیرد آخرین روز حیات ملت ایرانست» و تأکید می‌کند که «اگر تمدن فرنگی ما را بگیرد، تاریخ یکی از مهم‌ترین و قدیم‌ترین ملل بزرگ عالم به‌سر خواهد رسید و دفتری که دوهزار و پانصد سال باز بوده است یکباره بسته خواهد شد» (شادمان، ۱۳۲۶: ۳۰-۲۳).

عامل عمده نیرومندی تمدن فرنگی نه بسته به مظاهر مادی قدرت، بلکه در فهم و دانشی است که از آن برخوردار بوده و همو به این مسئله نیک آگاهی دارد و این حربۀ برتری را به هیچ وجه حاضر نیست به ما واگذارد. شادمان همچون کسروی رواج بد اخلاقی‌های اجتماعی در جامعه را معلول نفوذ تمدن فرنگی در ایران می‌داند. راه نفوذ تمدن فرنگی در ایران از نظر شادمان مدد گرفتن آن از شخصیت‌های «فکلی» است. از آنجا که «فکلی» عامل خودی بوده و در خدمت منافع دشمن است، خطر بیشتری از جانب او ایران را تهدید می‌کند.

شادمان پس از ذکر خطر تمدن فرنگی، به تعریف و تحدید فرنگ و به تبع آن ویژگی‌های تمدن فرنگی می‌پردازد. آنچه در این میان اهمیت دارد، توجه تیزبینانه شادمان به پیچیدگی و چندلایه بودن تمدن فرنگی است. از این رو می‌نویسد «شرح و وصف تمدن فرنگی در ده کتاب هم نمی‌گنجد». او به این نکته نیز آگاهی کامل دارد که آنچه امروزه او به نام تمدن فرنگی از آن یاد می‌کند، در واقع وارث تمدن‌های بزرگ پیشین همچون تمدن‌های یونان، روم، ایران، عرب (اسلام) و تمدن هر ملت بزرگی است که مظهر علم و دانش و هنر بوده است. با این حال، او با آگاهی از این ظرافت‌ها در تعریف و تحدید فرنگ و ویژگی‌های تمدن فرنگی، جانب احتیاط را از دست نمی‌دهد و تأکید دارد که «تمدن فرنگی را به آسانی تعریف نمی‌توان کرد». به نوشته شادمان «تمدن فرنگی به زمان و مکان معین محدود نیست» و همین نکته، یکی از مهم‌ترین وجوه تعریف تمدن فرنگی توسط اوست. او درصدد است از شکل‌گیری نوعی کژفهمی در ذهن مخاطب به سبب دلالت واژه فرنگ بر منطقه جغرافیایی خاص جلوگیری کند. بدین سان، بحث شادمان به هیچ وجه بحثی جغرافیایی نیست و مسئله او نیز همانند بسیاری از روشنفکران ایرانی معاصر در چارچوب دوگانه‌هایی چون سنت/تجدد، شرق/غرب، و خود/دیگری می‌گنجد.

از نظر او، برخی دیانت مسیح را از عناصر تمدن فرنگی برمی‌شمارند و اگرچه به‌صراحت به زبان نمی‌آورند، در واقع منظورشان از مسیحیت «کلیسای خوش‌ساخت عالی خیال‌انگیز و مجسمه‌ها و تصویرهای دل‌فریب و ترجمه فصیح تورات و انجیل به زبان آلمانی و انگلیسی و

الحان و سرودهای مذهبی و این قبیل چیزهاست نه دین عیسی» (شادمان، ۱۳۲۶: ۲۷-۲۶). او باوری به این مسئله ندارد و نه دیانت مسیح را باعث پیشی گرفتن فرنگی در مسیر ترقی و تمدن می‌داند و نه دیانت اسلام را عامل عقب افتادن ما در این مسیر به‌شمار می‌آورد. از نظر شادمان تمدن فرنگی دارای جلوه‌ها و عناصر گوناگونی است که از تمدن یونان و روم باستان گرفته تا علم و ادب و هنر ایتالیا، موسیقی آلمانی، رمان روسی، صنعت آمریکایی، نثر فرانسوی، شعر انگلیسی و امثال آنها را شامل می‌شود. شادمان به‌خوبی به وجوه مثبت و منفی دستاوردهای تمدن فرنگی توجه دارد و در پاسخ «فکلی»‌هایی که پس از برشمردن نیکی‌های تمدن فرنگی و کاستی‌های مادی و معنوی امروز ما، با ارائه راهکارهایی همچون تغییر خط و لباس، جواز تسلیم بی‌قیدوشرط در برابر آن را صادر می‌کنند، با آوردن مثال‌ها و شواهد دیگری بر سخنان پیش‌گفته خود تأکید می‌کند که لباس، خط و زبان یا دیانت هیچ‌یک ملاک دستیابی به تمدن فرنگی، به‌ویژه خصایل نیک آن نیست و ملاک اصلی همان علم و ادب و هنر است که برای دستیابی به آن نیاز به کوشش و جدیت کافی است (شادمان، ۱۳۲۶: ۲۸-۲۷).

از نظر شادمان، راه نفوذ تمدن فرنگی، شخصیتی خیالی است که وی او را فکلی نام می‌نهد. فکلی فردی ایرانی است که با نابخردی خود از درون به تضعیف روح ملی می‌پردازد و به یاری تمدن فرنگی در تسخیر ایران می‌شتابد. فکلی نیز همچون فرنگ در نزد شادمان به فرد خاصی اشاره ندارد، بلکه دارای مجموعه ویژگی‌هایی است که هر کس دارايشان باشد، بالقوه فکلی است. فکلی خصم ایران است و خطر آن نیز از فرنگی بیشتر است، زیرا او در لباس خودی، بیشترین خدمت را به دشمن و بیشترین خیانت را به ایران می‌کند. از این‌رو، او در تعریف فکلی می‌نویسد: «تعریف کامل فکلی، تعریفی که جامع افراد و مانع اغیار باشد در یکی دو جمله نمی‌گنجد و چاره آنست که بعضی از علائم او نوشته شود تا فکلی‌شناسی آسان گردد». بدین ترتیب یکی از نکاتی که در شناخت فکلی باید مطمح نظر قرار گیرد این است که «فکلی را به جامه و شغل و دین و محل تحصیل نمی‌توان شناخت. آخوند و آخوندزاده، سید و عام، فرنگ‌رفته و بغدادندیده، تاجر و تاجرزاده، زن و مرد، استاد و شاگرد، معلم و مدرس، دیندار و بی‌دین فکلی بسیارست». او از دو فرد خیالی به نام‌های هوشنگ هناوید و شیخ هبه‌الله روفعی نام می‌برد که هر دو تصویری از شخصیت فکلی در داستان شادمان ارائه می‌دهند. اولی نماینده جوانان فرنگ‌رفته‌ای است که شیفته ظاهر تمدن فرنگی است و دست به تقلیدی مبتذل از شیوه زندگی و آداب معاشرت روزمره فرنگیان می‌زند؛ شادمان به‌طور مفصل به توصیف ویژگی‌های این فرد می‌پردازد. اما دومی که به‌ظاهر لباس علمای دین بر تن کرده و بیشتر پای در «سنت» دارد، فردی است که با دستاویز قرار دادن برخی تفاسیر سطحی و خشک از دیانت، به دین‌فروشی می‌پردازد و بیشتر در پی دستیابی به منافع و مطامع شخصی دنیوی

است تا حفظ و اجرای شریعت. از این رو این دو فرد که به لحاظ ظاهری و منابع فکری خود هیچ‌گونه شباهتی ندارند، هر دو دارای برخی خصایل فکلی‌اند و در نتیجه به هر دو به تناسب موضوع در سراسر کتاب تسخیر تمدن فرنگی اشاره می‌شود.

در تشریح ویژگی‌های شخصیت فکلی از نظر شادمان، نخستین خصلت او نداشتن تسلط و آشنایی کافی به زبان فارسی است و در حالی که آشنایی اندکی با یکی از زبان‌های فرنگی دارد، دعوی آشنایی با آن زبان را دارد و مدعی است «می‌تواند به زبانی که نمی‌داند تمدن فرنگستانی را که نمی‌شناسد برای ما وصف کند». فکلی به‌رغم نداشتن آشنایی کافی با هیچ یک از زبان‌های فرنگی درصدد «اصلاح کردن جمیع امور ایران» است و پیرو هر باور سخفی است. «فکلی ایرانی ناجوانمردی است که» در آموختن زبان‌های دشوار اروپایی کوشش و جدیت دارد، اما از فراگیری زبان مادری خود گریزان است و ناآشنایی با آن را از افتخارات خود محسوب می‌کند. «فکلی، ایرانی غافل یا مغرضیست» که مشکل ایران را در تغییر الفبای فارسی به الفبای لاتینی می‌داند. این درحالی است که راه پیشرفت هر ملت اراده قوی است، به طوری که کشور ژاپن با آنکه الفبای لاتینی ندارد از سال‌ها پیش در آن بی‌سواد ریشه‌کن شده و در مقابل اکثر مردم پرتغال که کشوری اروپایی با الفبای لاتینی و دیانت مسیحی است، از بی‌سوادی رنج می‌برند.

فکلی قادر به تشخیص این مسئله نیست که مسیونر مذهبی فرنگی که «از سر کینه و عناد و به واسطه خودبینی و تعصب، اسلام را موجب بدبختی و بیچارگی ایران می‌خواند»، در واقع «دشمن دین ماست نه دوست ایران». این در حالی است که اگر ما زردشتی بودیم، مسائل امروز ما را به آن دین نسبت می‌دادند و حتی اگر ما به دین مسیح و آنان مسلمان بودند، دین مسیح را عامل سیه‌روزی ما می‌دانستند. «فکلی ایرانی ظاهرپرستی است» که در قبال وصلت با زنی فرنگی، «زبان و سیاست مملکت و تربیت خود و فرزندان خویش را تابع هوی و هوس زنش ساخته است». فکلی، به قدری سطحی‌نگر و ظاهربین است که با وجود ناآگاهی «از مهم‌ترین فصول تاریخ سیاست پریچ‌وخم ایران و عاجز از نوشتن ده خط به فارسی درست» به پشتوانه خواندن چند پاره روزنامه در سفارت ایران در کشورهای اروپایی، «خود را سیاست‌شناس» و هم‌ردیف مترنیخ و بیسمارک می‌داند. فکلی فقیه جوان یا «فقیه‌نمایی خوش‌عبا و قبا» است که با فراگرفتن چند واژه فارسی و عربی و مطالعه‌ای محدود از آثار نسنجیده برخی نویسندگان عرب‌زبان و «چند لغت فرنگی ناقص تلفظ را چاشنی کلام خود» ساختن، با گستاخی «در هر جا با هر کس در هر مورد بحث می‌کند». بدون اطلاع «از حدیث و خبر و غافل از علم و ادب قدیم و جدید» به تناسب «هر کشفی و اختراعی و برای اثبات هر مطلب علمی که از آن جز از نام چیزی نشنیده است خبری و حدیثی شاهد می‌آورد». بدون

آگاهی از آرای افلاطون و باورهای کانت، به سنجش فلسفه قدیم و جدید می‌پردازد. مدعی است که فرنگیان همه قوانین خود را از اسلام اخذ کرده‌اند، بدون آنکه اصل یا ترجمه یک قانون فرنگی را خوانده باشد. شیخ روفعی در مجلسی بر رجحان دموکراسی بر دیکتاتوری حدیث و آیه می‌خواند و در مجلسی دیگر دموکراسی را مظهر بدی‌ها جلوه می‌دهد و خبر و حدیث در این زمینه جعل می‌کند. فکلی با اینکه خود را ایرانی می‌شمرد و به شاگردان ایرانی درس می‌دهد و از خزانه ایران پول می‌گیرد، به اندازه یک معلم روستای فرنگی همت ندارد زبان کشور خود را یاد بگیرد و با وقاحت و گستاخی به «لغت‌تراشی» می‌پردازد. فکلی، ایرانی کوتاه‌نظری است که تمدن فرنگی را با «رقص گونه بر گونه و قمار کردن و به میخانه پر از دود و دم رفتن» یکی می‌گیرد.

شادمان پس از بیان ویژگی‌های مذکور از شخصیت فکلی، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که «این اشخاص و امثال ایشان فکلی و دشمن جان شما و منند». زیرا این‌گونه افراد «نه تربیت ایرانی دارند و نه تربیت فرنگی». به‌رغم ناآشنایی ایشان از دقایق و ظرافت‌های تمدن فرنگی و ایرانی، اینان مدعی «فرنگ‌شناسی» بوده و در پی توصیف تمدن فرنگی هستند که آن را نمی‌شناسند. با اینکه علم و آگاهی لازم را ندارند، ادعای «تخصص در علوم و فنون و تجارت و اقتصاد و نمودن راه اصلاح مملکت دارند». روشن است که شادمان تأکید ویژه‌ای بر حفظ و تقویت زبان فارسی به‌مثابه میراث اصلی پیشینیان و بستر ذوق و ادب و اندیشه ایرانی دارد. به همین دلیل او مخالف بدعت‌های ادبی در شعر و نثر فارسی به‌خصوص شعر نو و «لغت‌تراشی» در نثر است. زیرا از نظر او با از بین رفتن صلابت زبان فارسی، این تنها گنجینه ارزشمند «سنت» ما که وسیله تفکر درست است، ایرانی در برابر دشمن فرنگی خلع سلاح شده و اسباب سقوط و زوال آن به‌زودی فراهم می‌شود.

شادمان در ادامه با استناد به نوشته گوبینو سفیر فرانسه در دربار ایران عهد ناصری، معتقد است که «فکلی در عهد ناصرالدین شاه هم بود». گوبینو از جوانی ایرانی نام می‌برد که «در مدرسه سن سیر درس خوانده و دشمن عرب و عاشق دین زردشت» است و بر این باور است که باید زبان فارسی را از لغات عربی پالایش کرد. گوبینو در ادامه می‌نویسد «همه ایرانیانی که از اروپا مراجعت کرده، حتی کسانی که در اروپا تربیت یافته‌اند آنچه را از ما آموخته و یا خود دیده و سنجیده‌اند، به وضعی خاص و غریب فهمیده‌اند که هیچ موافق روش ما نیست. عقاید ایشان تغییر کلی پذیرفته ولیکن هیچ در طریقه اروپایی سیر نکرده است». او نوشته گوبینو را شاهدهی بر سخن خود می‌آورد تا اولاً سابقه شکل‌گیری شخصیت فکلی را نشان دهد، و ثانیاً تأکیدی مجدد بر سخن خود داشته باشد که فکلی به‌رغم ایرانی بودن، ضمن اینکه بهره‌ای از تربیت و آداب ایرانی ندارد، آن چیزی را هم که به‌عنوان مظاهر تمدن فرنگی عرضه می‌دارد،

شبهاتی به آداب و رسوم اصیل اروپایی ندارد. از این رو، فکلی فردی است که دست از دامان ایرانی بودن خود بریده، اما هرگز ظرافت و دقت تمدن اروپایی را نیز درنیافته و به تقلیدی ظاهری از مظاهر آن تمدن اکتفا کرده و در نوعی جهل مرکب به سر می‌برد. سرانجام، شادمان می‌نویسد «فکلی بزرگ‌ترین خصم ایران است»، زیرا «در هنگام حمله تمدن فرنگی به ایران این دشمن خانگی همدست بیگانه است و برای ماهی گرفتن دیگران آب را گل‌آلود می‌کند و به امید آنکه تمدن فرنگی ما را زودتر بگیرد از خیانت به فکر و زبان و آداب و رسوم خوب ما روگردان نیست» (شادمان، ۱۳۲۶: ۲۲-۱۳).

ارائه راه‌حل (درمان)

جان کلام شادمان در زمینه راهکار پیشنهادی برای دفع هجوم تمدن فرنگی، آنچنان‌که از عنوان رساله اصلی او برمی‌آید، تسخیر تمدن فرنگی است. در مقدمه این اثر هم به این مطلب اشاره کرده و از زبان «جوانان روشن‌دل آزادفکر» می‌نویسد پیش از آنکه ایران یکباره توسط تمدن فرنگی اسیر و گرفتار شود، باید آن را با اراده خود و به مرور زمان با عقل و تدبیر تسخیر کند. شادمان در همان ابتدا «بود و نبود ملت ایران» را بسته به این امر دانسته و «زبان فارسی که عزیزترین میراث ملی ایران و بزرگ‌ترین جلوه‌گاه فکر و ذوق ایرانی است» را «مهم‌ترین حربه لازم برای تسخیر تمدن فرنگی» می‌داند. او در این زمینه آرزو می‌کند با تقویت زبان فارسی، «ملت بزرگ ایران، با زبانی کامل که گنجینه فکر درست و ذوق لطیف او باشد ... به جانب مقصد رهسپار گردد و در شاهراه ترقی از هیچ ملتی عقب نماند» (شادمان، ۱۳۲۶: ۱).

زبان فارسی در نزد شادمان ابزار نیکوی تربیت فرزندان ایران است که آن را به مراتب برین سعادت رهنمون خواهد شد، چراکه «در کار هیچ ملت هیچ عاملی مؤثرتر از تربیت نیست، تربیت خوب ما را به درجات اعلای سعادت خواهد رساند و تربیت بد این ملت را در درکات اسفل جهنم فساد در ظلمات جهل، پیوسته آلوده به هرچه پلیدست و پست و زشت، سرگردان خواهد داشت» (شادمان، ۱۳۴۶: ۳). شادمان در پاسخ به پرسش چه باید کرد؟ با برشمردن دستاوردهای مثبت و ارجدار تمدن فرنگی از طبایر و قطار و فیلم و رادیو گرفته تا آثار افلاطون، ارسطو، دانته، نیوتن و داروین به طرح این پرسش می‌پردازد که آیا سزاوار است به بهانه داشته‌هایی که خود داریم از این ظرایف و دستاوردهای مادی و معنوی مثبت تمدن فرنگی چشم‌پوشی کنیم؟ یا «مثل فرنگی چنانکه باید دید و با یکدیگر سنجید و برای دردهای خود چاره‌ای جست؟» پاسخ شادمان به پرسش خود مثبت است و توصیه می‌کند نه تنها باید از دستاوردهای مثبت تمدن فرنگی بهره جست، بلکه «هر که چشم و گوش و عقل و ذوق و هوش دارد، باید در مقابل علم و ادب و هنر فرنگی نیز سر تعظیم فرود آورد و بکوشد تا به

اسرار آنها پی ببرد و هیچ‌کس نمی‌تواند اهل دل را از دانش‌طلبی و هنرپرستی رو گردان کند» (شادمان، ۱۳۲۶: ۲۱، ۲۸-۲۹). شادمان علت برتری فرهنگی را نگرش علمی‌آن و نه باورهای اخلاقی آن می‌داند. از این رو به باور او اگرچه ایران نیازمند دانش فنی غرب است و ناگزیر باید دانشجویانی برای کسب دانش فنی به فرنگ بفرستد و آثار ارزشمند علمی آن را ترجمه کند، اینان هرگز مجبور نیستند باورهای اخلاقی و طرز تفکر و شیوه زیست فرهنگی را بپذیرند (بروجردی، ۱۳۸۷: ۹۶). از این رو، شادمان به ظاهرینی و سطحی‌نگری فکلی انتقاد می‌کند و زمانی که فکلی مدعی می‌شود «که اگر تمدن فرهنگی ما را بگیرد ایران آباد و ایرانی سعادت‌مند خواهد شد» با دوراندیشی و احتیاطی به‌جا توصیه می‌کند که «باید از دو کار یکی را اختیار کرد یا خود به راهنمایی ذوق و عقل و با رعایت شرایط حزم و احتیاط تمدن فرهنگی را بگیریم و یا بی‌چون و چرا تسلیمش شویم تا بیاید و سیل‌وار ما را بگیرد» (شادمان، ۱۳۲۶: ۳۰).

به نظر او آنچه امروز اهمیت شایانی دارد، مسئله «فرنگ‌شناسی» است. او در رمان تاریکی و روشنایی (۱۳۴۴) از زبان جوانی ایرانی به نام محمود سیروند سخن می‌گوید که بی‌شباهت به شخصیت خودش نیست. سیروند ایرانی میهن‌پرستی است که در فرانسه و انگلستان درس خوانده و در کار «فرنگ‌شناسی» دارای تبحر و تخصص است. به گفته سیروند، «کار فرنگ‌شناسی دست‌کم ده برابر کار مستشرق، تنوع و اهمیت و زحمت دارد. جای تأسف دارد که ما در تمام ایران حتی ده فرنگ‌شناس نداریم، درحالی‌که ما برای آشنا شدن به تمدن فرنگ چندین هزار ایرانی فارسی‌دان صاحب‌فکر ایران‌شناس و فرنگ‌شناس می‌خواهیم» (شادمان، ۱۳۴۴: ۲۲۱-۲۲۰).

او اشاره‌ای به بحث مدعیان تغییر الفبای فارسی از عربی به لاتینی دارد و طرح این مسئله را نشان‌دهنده ناآگاهی از پیچیدگی‌های مسائل اجتماعی و جهل به تاریخ جهان می‌داند. صدور این‌گونه احکام قطعی توسط فکلی به‌سبب ناآگاهی او از تاریخ ایران و سایر علوم اجتماعی، جاه‌طلبی، خامی و ناآشنایی با تمدن فرنگی است (شادمان، ۱۳۲۶: ۳۳، ۳۵). به‌طور خلاصه راهکار پیشنهادی شادمان تسخیر تمدن فرنگی با ابزار زبان فارسی است. اهمیت زبان فارسی نیز در این است که اولاً بستر فکر و ذوق و هنر ایرانی است؛ ثانیاً میراث ملی ما ایرانیان از گذشتگان و ابزار ارتباطی ما و گذشته ماست.

روایت شادمان از «خویشتن ایرانی» در چارچوب «سنت» فکری ملی‌گرایانه، روایتی تاریخی است. نقطه عزیمت وی در تعریف این «خویشتن»، تاریخی دوهزار و پانصد ساله از زمان ایران باستان تا عصر حاضر را شامل می‌شود. او حتی تفکیکی میان تاریخ ایران باستان و ایران دوره اسلامی نیز قائل نمی‌شود. در «سنت» فکری او، ایران شامل کلیتی تاریخی است که

با فراز و نشیب و صعود و زوال‌هایی که پی‌درپی داشته، توانسته است حیات یکپارچه و پیروزی را پشت سر گذارد.

شادمان اگر هم بر زبان فارسی تأکید دارد بیشتر از آن‌روست که این زبان میراث ملی ما از پیشینیانی است که در این سرزمین زیسته‌اند و ما اکنون میراث‌دار «سنت» به‌جامانده ایشان هستیم. شادمان با رجوع به تاریخ و داده‌های آن بر این ادعای خود که ما یکی از ملل متمدن و کهن عالم هستیم شاهد و مثال می‌آورد. ملتی متمدن که اگرچه گاه و بی‌گاه مورد هجوم اقوام دیگری قرار گرفته است، دیری نپاییده که با توجه به گنجینه‌های اندوخته‌ای که داشته به‌زودی مهاجمان را در درون خود هضم کرده و توانسته از کارزارها پیروز و از همه مهم‌تر زنده بیرون آید.

فخرالدین شادمان با رجوع به تاریخ در نقل روایت خود از «خویشتن ایرانی» به آثار خود غنا و عمق می‌بخشد و بر مطالب مورد ادعای خود شاهد و مثال تاریخی می‌آورد. برای نمونه رساله در راه هند (۱۳۳۵) که اغلب نوشته‌ای ادبی شناخته می‌شود، در واقع رمانی تاریخی است که نقطه عزیمت خود را بر حادثه تصرف جزیره هرمز توسط پرتغالی‌ها در دوره صفویه و چگونگی آزادسازی آن توسط حاکم فارس می‌نهد و داستان را پیش می‌برد. نوعی یکپارچگی در همه آثار شادمان مشاهده می‌شود. از نمونه مورد اشاره به رساله در راه هند می‌توان به این مسئله نیز شاهد آورد.

نتیجه

مقاله حاضر تحت عنوان «سنت» فکری ملی‌گرا، با بررسی آرا و عقاید کسروی و شادمان به رشته تحریر درآمد. به ویژگی‌های مشترکی که در این «سنت» فکری برای «خویشتن ایرانی» می‌توان ملاحظه کرد، به اجمال در چند محور مورد اشاره خواهد شد. اول اینکه، روایت کسروی و شادمان، هر دو در محدوده سرزمینی کشوری به نام ایران طرح می‌شود. دوم، زبان فارسی به‌عنوان میراث ملی ایران و یکی از عناصر انسجام‌بخشی ملی و به‌مثابه بستر اصلی اندیشه درست و مستقل ایرانی که مانع تقلید کورکورانه و سطحی از دیگری غرب خواهد بود، مورد توجه جدی است. سومین ویژگی مشترک روشنفکران «سنت» فکری ملی‌گرا، شباهت در رجوع تاریخی آنان است. رجوع به داده‌های تاریخی با هدف پندآموزی از تاریخ، ذکر فضایل و خیرهای موجود در «سنت» ایرانی، برای بهره‌گیری «خویشتن ایرانی» در موقعیت کنونی صورت می‌گیرد. کسروی، هواداران اروپایی‌گری در ایران و شادمان، فکلی را به‌دلیل ناآگاهی از تاریخ مورد انتقاد قرار می‌دهند؛ هر دو مخاطبان خود را به خواندن تاریخ ایران و جهان با هدف آگاهی از گذشته و پندآموزی از داستان‌های صعود و زوال مردم دعوت می‌کنند.

با توجه به این ویژگی‌های مشترک می‌توان به این نتیجه خطر کرد که ۱. روایت مشترکی با عنوان «سنت» فکری ملی‌گرا در میان روشنفکران ایران معاصر وجود دارد؛ ۲. با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان وحدت روایت مطمح نظر مک‌ایتتایر برای «خودِ روایی» را با کمی تسامح در روایت روشنفکران مورد بررسی در «سنت» فکری ملی‌گرا مشاهده کرد، زیرا بر مبنای تحلیل کامیونتاریانیستی، مرحله سوم عقلانیت موجود در «سنت» که شکل‌گیری واکش به کاستی‌های موجود است، در قالب انتقاد سلبی از شیوه‌های تقلیدی از عادات زندگانی اروپایی پاسخگوی بحران موجود نبود. از این رو، با تشخیص «بحران معرفت‌شناختی» به وجود آمده در «سنت»، مفهوم جدیدی توسط روشنفکران ایرانی در برابر دیگری نیرومند غرب به نام «خویشتن» طرح شد. این مفهوم اگرچه در نزد هر یک از روشنفکران با ویژگی‌ها و اسامی گوناگونی طرح می‌شود، چنانکه بیان شد، در هر «سنت» فکری و به‌طور خاص «سنت» فکری ملی‌گرا با توجه به ویژگی‌های مشترک آن با نوعی وحدت روایی موجود در داستان، تحت عنوان «خویشتن ایرانی» طرح و بسط یافت.

راه‌حل‌های کسروی، به مثابه ابداع خلاقانه مفهوم جدید، شرط اول ابداع مفهوم جدید را داراست. با توجه به شرط دوم ابداع مفهوم جدید، نیز می‌توان گفت کسروی با ریشه‌شناسی رواج جنبش اروپایی‌گری در ایران با رجوع به تاریخ مشروطه و نقش اروپاییان و هواداران اروپایی‌گری در ایران به تبیین چگونگی به وجود آمدن رکود مزبور در «سنت» ایرانی می‌پردازد. در مورد شرط سوم ابداع مفهوم جدید که حفظ پیوستگی ساختارهای جدید با معیارهای مشترک پیشینی است که تا این لحظه، «سنت» بر پایه آنها تعریف می‌شده، مفاهیم جدید کسروی ناتوان به نظر می‌رسد. زیرا حفظ پیوستگی ساختارهای جدید نظری با معیارهای مشترک پیشین لزوماً به معنای حفظ یکپارچگی درون «سنت» است و حداقل پذیرش آن از سوی هواداران «سنت» انتظار می‌رود. بدین سان، مفاهیم و راه‌حل‌های جدید کسروی همچون نظریه پاکدینی و زبان پاک به قدری نامأنوس با معیارهای مشترک پیشین بود که ضمن آنکه حتی در بین هواداران «سنت» پذیرفته نشد، مخالفت‌هایی را هم برانگیخت که به قیمت جان او تمام شد.

شادمان در مرحله ابداع مفهوم جدید و براساس شرط اول آن، راهکاری با عنوان تسخیر تمدن فرهنگی به اراده خود ایرانیان ارائه می‌دهد. ابزار تسخیر تمدن فرهنگی زبان فارسی و فهم و آموزش صحیح آن است. در همین شرط نخستین، شادمان به قدری پای‌بسته «سنت» فکری خود است که با هر گونه بازنگری و نقد میراث پیشینیان که همان زبان فارسی است، مخالفت می‌کند. بنابراین، در همین شرط اول که مهیا کردن بستر نظری مناسب برای عبور از «بحران معرفت‌شناختی» به وجود آمده است، ناکام می‌ماند. در مورد شرط دوم ابداع مفهوم جدید که

تیین چرایی پدید آمدن «بحران معرفت‌شناختی» در درون «سنت» است، شادمان اگرچه تعبیری مانند تسخیر تمدن فرنگی را به‌کار می‌برد، آنچنان دل‌بسته زبان فارسی به‌مثابه «سنت» است که هراسناک از هر گونه نقد آن نمی‌تواند به تییین ریشه‌های بحران پردازد. در مورد شرط سوم ابداع مفهوم جدید نیز می‌توان گفت از آنجا که مفهوم جدید شادمان در شرایط دوگانه پیشین عقیم می‌ماند، به‌ناچار وجود شرط سوم برای طرح نظری او نیز خودبه‌خود از حیز انتفاع ساقط می‌شود.

در پایان به این نتیجه می‌رسیم که به‌رغم تلاش‌های نظری دو روشنفکر بررسی‌شده در «سنت» فکری ملی‌گرا، اگرچه آگاهانه تلاش‌هایی برای ابداع مفاهیم جدید برای خروج از وضعیت بحران به‌وجود آمده در «سنت» ایرانی صورت گرفت، به دلایل ذکر شده این تلاش‌ها نتوانست توفیق لازم را کسب کند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آل سیدغفور، سید محسن (۱۳۸۸). «الگوی اجتماع‌گرایی و نکثر سنت‌های فکری - سیاسی ایران معاصر»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، ش ۲، تابستان، ص ۲۱-۱.
۲. ادگار، آندرو (۱۳۸۴). «آرای مک‌اینتایر در یک نگاه»، ترجمه مهدی صفار دستگردی، فصلنامه راهبرد، ش ۳۶، تابستان، صص ۴۶۳-۴۵۷.
۳. بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۷). روشنفکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی، ترجمه جمشید شیرازی، چ پنجم، تهران: نشر و پژوهش فرزنان روز.
۴. پورزکی، گیتی (۱۳۸۱). «پدیده چندفرهنگی: چالش میان لیبرال‌ها و جامعه‌گرایان»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۶۱ و ۶۲، آبان و آذر، صص ۱۲-۷.
۵. زائری، قاسم (۱۳۸۴). «بحران اخلاق مدرنیت و نظریه اخلاق مک‌اینتایر»، فصلنامه راهبرد، ش ۳۶، تابستان، صص ۴۵۵-۴۶۶.
۶. ساطع، نفیسه (۱۳۸۸). «نظرگاه مک‌اینتایر درباره فرهنگ و تفکر غرب»، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل‌ویکم، شماره پیاپی ۸۲/۲، پاییز و زمستان، صص ۱۱۴-۸۱.
۷. شادمان، سید فخرالدین (۱۳۲۶). تسخیر تمدن فرنگی، تهران: چاپخانه مجلس.
۸. _____ (۱۳۳۵). در راه هند، چ دوم، بی‌جا: کتاب‌فروشی ابن سینا.
۹. _____ (۱۳۴۴). تاریکی و روشنایی، چ دوم، تهران: کتابخانه سنایی.
۱۰. _____ (۱۳۴۶). تراژدی فرنگ، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۱. شهریار، حمید (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌اینتایر، چ دوم، تهران: سمت.
۱۲. فی، برایان (۱۳۸۹). پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: دانشگاه امام صادق (ع) و پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۳. کسروی، احمد (۱۳۱۱). آیین، بی‌جا، بی‌نا.
۱۴. _____ (۱۳۱۳ الف). «پاید از گذشته آنچه نیک است برداشت و آنچه بد است بازگذاشت»، ماهنامه تعلیم و تربیت، دوره اول، ش ۵۱، صص ۱۳۸-۱۳۴.
۱۵. _____ (۱۳۱۳ ب). «ایران امروز بر سر سه راه است»، ماهنامه همایون، ش ۱، مهر، صص ۱۳-۱۵.
۱۶. _____ (۱۳۱۹). «ما چه می‌خواهیم»، ماهنامه پیمان، سال ششم، ش ۴، تیر.

۱۷. _____ (۱۳۲۰). امروز چه باید کرد؟، تهران: چاپخانه پیمان.
۱۸. _____ (۱۳۲۴). دین و جهان، تهران: چاپخانه پیمان.
۱۹. _____ (۱۳۴۴). پیام من بشرق، تهران: کتابفروشی پایدار.
۲۰. _____ (۱۳۵۳). در پیرامون روان، چ سوم، بی‌جا، بی‌نا، نسخه پی دی اف.
۲۱. _____ (۲۵۳۵). زندگانی من، ده سال در عدلیه و چرا از عدلیه بیرون آمدم، تهران: نشر جار.
۲۲. _____ (۲۵۳۶). پیام بدانشمندان اروپا و آمریکا، چ چهارم، تهران: کتابفروشی پایدار.
۲۳. _____ (۲۵۳۷). در پیرامون تاریخ، به اهتمام حسین یزدانیان، چ دوم، تهران: نشر جار.
۲۴. _____ (۱۳۵۷). سرنوشت ایران چه خواهد بود، چ سوم، تهران: شرکت چاپاک.
۲۵. _____ (۱۳۷۸). مجموعه زبان پاک، آذری یا زبان باستان آذربایگان، نام‌های شهرها و دیه‌های ایران، به کوشش عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس.
۲۶. _____ (۱۳۸۱). «من چه می‌گویم؟»، ایران نامه، ش ۷۸ و ۷۹، بهار و تابستان، ص ۳۱۵-۳۲۶.
۲۷. لیاهی، مایکل (۱۳۸۴) «آیا عدالت اجتماعی امکان‌پذیر است»، ترجمه حمید پورنگ و حمید رزاق‌پور، فصلنامه راهبرد، ش ۳۶، تابستان، ص ۴۹۵-۵۳۴.
۲۸. مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۹۰). در پی فضیلت: تحقیقی در نظریه اخلاقی، ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، تهران: سمت.
۲۹. وینستین، جک راسل (۱۳۹۰). فلسفه مک‌اینتایر، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.

