

سید فخرالدین شادمان، ایستاده بر زمین زبان

محمدسالار کسرای، ریتا اصغرپور**

(تاریخ پذیرش ۱۳۹۹/۱۱/۱۵، تاریخ پذیرش ۱۴۰۰/۰۳/۱۵)

چکیده:

این تحقیق درصدد است به خوانش اندیشه "سید فخرالدین شادمان" از تجدد و مسائل برآمده از آن در چارچوب نظریه تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه بپردازد، اینکه چه رویکرد سلبی یا ایجابی نسبت به تجدد، و خاستگاه آن غرب، در گفتمان شادمان شکل‌بندی شده است و چه نظامی از معانی و مفاهیم را در مواجهه با تجدد و شکاف‌های هویتی ناشی از آن بر ساخته است. او پرسش و پاسخ خود از چگونگی این مواجهه و جذب یا طرد ملزومات و وقته‌های تمدن غرب را در کتاب تسخیر تمدن فرنگی در دهه ۱۳۲۰ شمسی صورت‌بندی می‌کند، و با باور به تجدیدی هدایت شده و برنامه‌ریزی شده در زنجیره گفتمان‌های بومی‌گرا معتقد است جانمایه تجدد و پیشرفت غرب فقط در علم آن محدود می‌و این علم را باید اخذ کرد پیش از آن که سایر عناصر فرهنگ مهاجم غربی، سوزده‌های مستقر در وضعیت فرهنگی-اجتماعی سنتی را مسخر خود سازند و از محتوای هویتی‌شان تهی کنند. شادمان پروژه تسخیر تمدن غرب را امکان‌پذیر نمی‌داند مگر با خودآگاهی و وحدت ملی که او این هر دو را با مفصل‌بندی حول دال مرکزی زبان فارسی به عنوان بازنمای هویت و خرد ملی ممکن دانسته و تلاش می‌کند با ایجاد خصلت تعیین‌کنندگی در زبان فارسی، مواضع سوژگی پراکنده را از مقام خود حقیر تجددزده یا سنت‌زده به موضع منسجم و یک‌پارچه خود آگاه و اصیل، ارتقا دهد تا سوزده به واسطه این خودآگاهی به بومی‌سازی تجدد پرداخته و ایران را از وضعیت سلطه و تسخیر غرب برهاند.

*. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (پژوهشکده مطالعات اجتماعی)، (نویسنده مسئول)

mohammadsalar.kasraie@gmail.com

ritamero@gmail.com

** دانشجوی دکترای دانشگاه آزاد-تهران مرکز

مفاهیم اصلی: تسخیر تمدن فرنگی، فکلی، زبان فارسی، علم، هویت.

طرح مسأله، از خود حقیر تا خود اصیل:

گفتمان‌های تجدد و بحث‌های پیرامون آن پس از رویارویی و آشنایی ایرانیان با مدرنیت غرب در دوره قاجار آغاز می‌شود. در پی این رویارویی، بخش عمده تجربیات و مجادلات روشنفکران صدوپنجاه ساله اخیر، حول محور جذب و طرد شکل می‌گیرد، که طیفی از گفتمان‌های تجددگرای غربی تا تجددگرای بومی را شامل می‌شود. طیفی که در منتهی‌الیه راست و چپ آن گفتمان غربگرا با مفصل بندی با همه عناصر مدرنیت غرب و گفتمان غرب‌زدگی با طرد و حذف بسیاری از عناصر و وقته‌های تجدد غربی را شاهدیم.^۱ این رویارویی نه تنها موجب نگاه پرسشگرانه به "خود" شد بلکه مسأله اصلی مستتر در ذات این پرسش، نگاه سلبی و منفی به "خود" بود در برابر نگاه مثبت و ایجابی به "دیگری" برتر. این پرسش و تجدید نظر در "خود" نزد روشنفکران مشروطه به عنوان پروبلماتیک اصلی مطرح می‌شود. در گفتمان روشنفکران مشروطه نه تنها دال مرکزی، عقب‌ماندگی خود است بلکه تسلیم و اخذ تمدن و شیوه زیست "دیگری" اروپایی است که به تصور اجتماعی تبدیل می‌شود. «این متفکران با پذیرش کامل روایت اروپا مدار از مدرنیت و متضاد دانستن ذات شرقی با ذات غربی، با ساده‌انگاری تمام به فکر اروپایی کردن ایران افتادند» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۵). در صورت‌بندی گفتمان تجدد روشنفکران مشروطه آنچه بیش از هر چیز مدلول عقب‌ماندگی بود آن میراث هویتی و فرهنگی و زبانی بود که بعد از حمله اعراب در ایران رخ داده بود «از نیمه‌های سده نوزدهم است که ما، از راه آشنایی با فرنگ و با آموختن چیزکی از آنچه آنان از تاریخ و گذشته ما کشف کرده‌بودند، با مفهومی تازه از تاریخ آشنا شدیم... که نخستین ذهن‌های جوینده مانند آخوندزاده یا میرزا آقاخان کرمانی را به راه بازنگری و بازسنجی تمام میراث گذشته در پرتو مایه‌هایی از اندیشه مدرن انداخت. در پرتو این نگرش، این تاریخ، از جنبه‌ای تاریخ واپس‌ماندگی و نکبت‌زدگی بود و از جنبه‌ای دیگر تاریخ پر افتخار (آشوری، ۱۳۹۲: ۱۶۶). پالایش زبان و تغییر الفبا از مهمترین مباحث روشنفکران ایران و ترکیه در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم است. آنها وضع خطوط و الفبای عربی را برای تحصیل علم و سوادآموزی، زیاد از حد ثقیل و معیوب و الفبای لاتین را جایگزینی مناسب برای ساده‌تر شدن تعلیم علوم می‌دانستند. پیکار با خطوط و تغییر الفبا همراه با تلاش برای طرد و حذف وقته‌های دینی از هویت سوژه‌هایی که چندین قرن در آن قوام یافته‌بودند، گفتمان تجدد را با خلأیی مواجه ساخت که نیاز به بازسازی عناصری که جای دال خالی

^۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به مقاله "برساخته‌های گفتمان غرب‌زدگی، بافته‌های جلال آل احمد"، جامعه پژوهی فرهنگی، شماره ۳۵، بهار ۱۳۹۹، صص ۶۱-۹۳

هویت بنشینند و اعتماد و عزت نفس را به سوژه باز گرداند ضروری ساخت. روشنفکران در پروژه سکولاریزاسیون، کنار طرد وقته‌های دینی هویت در صدد برآمدند هویت را از طریق بازیابی اعتماد به نفس با رجعت به نوعی گذشته آرمانی و تاریخ طلایی که عمدتاً متعلق به پیش از اسلام یا قرن‌های سوم و چهارم بود در گفتمان غرب‌گرایی تجدید مفصل‌بندی کنند. "ایرانیّت" در گفتمان روشنفکران محتوای هویتی ویژه‌ای است که با آمدن اسلام از دست رفته است. این گفتمان تجدیدخواه باستان‌گرایانه در پهلوی اول به تدریج به گفتمان رسمی حکومت تبدیل می‌شود و با آغاز بازسازی و نوسازی آمرانه، هر چه بیشتر هژمون شده و به موازات تراکم تأکید بر خود و شکوه گذشته، عناصر متافیزیکی-فلسفی مدرنیته به فضای گفتمان‌گویی رانده شده و اخذ تمدن غرب به اخذ مؤلفه‌ها و وقته‌های مدرنیزاسیون تقلیل می‌یابد. شاکله نامتجانس و معیوب صورت‌بندی هویت کهن با ملزومات ظاهری تجدید در یک فرآیند صنعتی شدن و بوروکراتیک، در پهلوی دوم ادامه یافته و با دوخت دو گفتمان نامتجانس «گذشته پر افتخار به آینده پر افتخار» به شکل بحران بروز می‌یابد. در این دوره و در واکنش به فرایندی چنین معیوب در جامعه‌ای که مقتدرانه و دستوری تمام ظواهرش به سرعت در حال مدرن شدن بود اما مضامین اصلی و پایه‌ای جهان بینی مدرن در آن راه نداشت، و از طرف دیگر چهره دیگری از غرب یعنی وجه استعماری و امپریالیستی‌اش، همزمان با رشد و نفوذ افکار و ایده‌های مارکسیستی، آشکار می‌شد، موجب شد ستایش از غرب در گفتمان‌های روشنفکری جای خود را به ستیز با آن بدهد. در گفتار روشنفکران عصر پسااستعماری به مرور از غرب قداست‌زدایی شده و "خود" به شکل وقته‌ای برجسته در برابر "دیگری" در گفتمان بومی‌گرایی و از دهه چهل به بعد در گفتمان غرب‌ستیزانه "غرب‌زدگی" مفصل‌بندی می‌شود. تغییر گفتمان روشنفکران از گفتمان عقب‌ماندگی و تقلید از غرب در دوره مشروطه به گفتمان طرد غرب و رجعت به خویشتن در آثار روشنفکران دوره پهلوی دوم از نقطه عطفی گذشت که سیدفخرالدین شادمان کتاب "تسخیر تمدن فرنگی" را در سال ۱۳۲۶ با هشدار از بلا و مصیبت بزرگ غرب و لزوم مقاومت فرهنگی در برابر آن به رشته تحریر درآورد.

شادمان که خود تحصیل‌کرده اروپاست، مشغله ذهنی عمده‌اش احراز هویت و خودباوری است در مقابله با هجوم و سلطه فرهنگی غرب. او در همین راستا نه تنها بر ضرورت شناسایی تمدن غرب و سویه‌های تهاجمی آن تأکید کرد بلکه «با نگرشی خاص به موضوع تجدید اجتماعی و ادبی و امکان تلفیق میان ترقیات فرنگ و هویت ایرانی پرداخت و آن را تحت عنوان تسخیر تمدن فرنگی منتشر کرد.» (قیصری، ۱۳۹۳: ۱۴۶) او با نگاهی ایجابی به "خود اصیل ایرانی" و شکافی که به دلیل نفوذ فرهنگ غرب و خودباختگی در برابر آن در هویت سوژه‌ها ایجاد شده بود، توجه جامعه روشنفکری را معطوف به این گسست و شکاف ساخت و برای اولین بار با پرسش از کیستی خود، از سوژه غرب‌زده، یا به زبان خودش فکلی، در این کتاب نام برد که عامل فرهنگ غربی و دشمن هویت ایرانی

است^۱: «اما این بلای بزرگ چیست؟ این خصم بزرگ کیست؟ نام زشت این دشمن پلید فکلی است. فکلی بدخواه و عدوی جان ما ست. فکلی بدترین و پست‌ترین دشمن ملت ایران است» (شادمان، ۱۳۲۶: ۱۳). شادمان با قرار دادنِ غرب به مثابه یک "غیر" بزرگ در کانونِ گفتمانِ روشنفکری ایران از مهلکه و زوالی سخن می‌گوید که برآیند خودباختگی و تقلید از یک سو و قدرتِ علمِ غرب از سوی دیگر است: «تا کنون دشمنی به قدرت و بی‌رحمی تمدنِ فرنگی به ایران روی نکرده‌است. دشمنی که می‌خواهد ما را بنده و فرمانبردار خود کند... و به عقیده من فتح تمدنِ فرنگی در ایران آخرین شکست ما خواهد بود یعنی بعد از این شکست دیگر ملت قدیم ایران زنده نخواهد ماند تا از دشمنی دیگر هزیمت یابد» (شادمان، ۱۳۲۶: ۲۴).

پس از کتاب تسخیر تمدنِ فرنگی، بن‌مایه اصلی همهٔ دیگر آثار شادمان نیز پرداختن به چندوچونِ رویارویی جامعه ایران با مسأله تجدد و حفظ هویت ملی است. او ابزارسلطه و استعمارِ غرب را جهل سوژه‌های مفتون و شیدایی می‌داند که نه خود را می‌شناسند نه غرب را. بر همین اساس راه مقابله را در همگامیِ غرب‌شناسی و اخذِ علم و دانش آن از یک سو و شکوفاییِ مؤلفه‌های هویت‌ساز و فکرِ مستقلِ ایرانی از سوی دیگر جست و نظامِ گفتمانی خود را بر مدارِ اسطورهٔ زبانِ فارسی پی‌ریزی کرد. در گفتمانِ شادمان زبانِ فارسی به عنوان دال مرکزی، سنگین‌ترین و بارزترین محتوای تاریخی و هویتی است که بسانِ هستهٔ مفصل‌کنندهٔ خودباوری متجلی می‌شود و غفلت از زبانِ فاخرِ فارسی را علت عمدهٔ خودباختگیِ هویتی در برابرِ غرب می‌داند. او در آثار خود تلاش دارد حضور تاریخی "من" را در زبانِ فارسی بازجوید و با ستایش مکررِ فردوسی که با نگاشتن شاهنامه کوشید فرهنگ و تاریخ و زبان و هویت ایرانی را در مواجهه با دیگریِ عرب حیات مجدد بخشد، هویت ایرانی را این بار در مواجهه با سلطه‌ای دیگر یعنی غرب بازسازی کند تا "خود" اصیل ایرانی از سایهٔ شوم دیگری به روشنایی حضور دست یابد. بنابراین شادمان را می‌توان آغازگرِ صورت‌بندیِ گفتمانِ انتقادی-مقاومتی در برابرِ غربگرایی دانست که بعدها در آثار سید احمد فریدید از منظر هستی‌شناسانه و فلسفی و بعد از آن جلال آل احمد از دیدگاه اجتماعی و در آرای داریوش شایگان و علی شریعتی و دیگران به شیوه‌های دیگر در گفتمانِ بازگشت به خویشتن و تجدید حیات هویت ادامه یافت که در مقالات دیگر به آن پرداخته‌ایم^۲؛ و در این مقاله سعی داریم در چارچوبِ نظری گفتمانِ لاکلاو و موفه به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که جایگاهِ گفتارِ شادمان در طیفِ

^۱. که بعدها جلال آل احمد با تأسی به او همین لفظ و معنا را برای تیپیکِ غرب‌زده در کتاب غرب‌زدگی به کار می‌گیرد.

^۲. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به مقالهٔ "برساخته‌های گفتمانِ غرب‌زدگی، بافته‌های جلال آل احمد"، جامعه پژوهی فرهنگی، شماره ۳۵، بهار ۱۳۹۹، صص ۹۳-۶۱ و "گفتمانِ غرب‌زدگی، شایگان و راه فروبسته خاطرهِ ازلی"، جستارهای سیاسی معاصر، شماره ۳۴، زمستان ۱۳۹۸، صص ۱۱۵-۱۴۶

گفتمان‌های ملی‌گرا در چه نسبتی از گشودگی و هم‌ارزی با گفتمان‌های تجدد است و آیا "زبان فارسی" به عنوان اسطوره هویتی-اندیشگی گفتمان، توانایی پیوند زدن بین ایران پیش و پس از اسلام و برساختن ملت در معنای مدرن و سوژه خودآگاه که قادر به تسخیر تمدن غرب باشد را داشته است یا خیر؛ و این سوال اصلی که گفتمان ملی‌گرای شادمان ذیل عنوان غرب شناسی و تسخیر تمدن غرب در دهه بیست تا چه حد مدخل شکل‌گیری گفتمان غرب ستیزی در دهه چهل و هژمون شدن آن در دهه پنجاه است.

نظام معنایی گفتمان ملی‌گرای شادمان:

دغدغه اصلی شادمان در نظم گفتمانی‌اش حاکی از تنگنای اکثر روشنفکران آن زمان است که می‌خواستند هم مترقی باشند و هم اصیل. ستیز با غربی‌مآبی فکلی‌وار در شکل فرهنگ عامه و طرد آن به عنوان فاعل بی‌هویت اجتماعی از اصلی‌ترین اهداف شادمان در کتاب تسخیر تمدن فرنگی است. از نظر او مشکل ایران چنان که روشنفکران مشروطه گمان می‌کردند دیگر عقب‌ماندگی نیست بلکه غربی‌مآبی است. او از اولین کسانی است که ضرورت فهم غرب و فرایندهای سلطه آن را در دستگاهی گفتمانی به شکل هدفمند تشریح می‌کند. فهم غرب، مضمون سلبی و ایجابی هر دو را دربردارد. سلب و طرد هر آنچه به اخلاقیات و فرهنگ و ظواهر آداب غرب بازمی‌گردد و جذب آنچه به عنوان علم و دانش و روش نقادانه تحلیلی موجبات پیشرفت و توسعه غرب شده است: «طالبان علم و عالمان دین همه باید خواهان آشنایی با علوم و ادبیات جدید و تشنه حقایق و معارف از هر نوع باشند و به حکم آن که آدمی نیز آفریده خداست، اکتشافات و اختراعات بشری را هم از آثار صنع الهی شمرند» (شادمان، بی تا: ۵۷۹).

به گمان شادمان خطرناکترین دشمنان ایران، بعد از غرب سلطه‌جو، سه گروه هستند که برهه‌های انحطاط و نابودی ایران‌اند و باید در روند تسخیر تمدن غرب حذف و طرد شوند: روشن‌فکران و تحصیل‌کردگان خودباخته، روحانیت سنتی و متحجر، متجددان جعلی که با لفظ عام فکلی از آن‌ها یاد می‌کند. انتقاد او از گروه اول به طرح اندیشه تغییر دادن الفبای فارسی و اروپازدگی‌شان بازمی‌گردد که برای آن‌که به‌طور سطحی غربی شوند ریشه‌های ملی، دینی و آداب و رسوم خود را قربانی کرده‌اند. انتقادش به روحانیت متحجر نه فقط معطوف به انزوا و جداماندگی‌شان از اوضاع و افعال زمانه است بلکه حتی آن‌ها را به عنوان حافظان راستین سنت نیز بازشناسی نمی‌کند. و دست‌آخر فکلی که بزرگترین خصم ایرانی ست و نماد سوژه جاهل و بی‌معرفت و بی‌وجدانی که نه خود را می‌شناسد و نه غرب را اما مدعی و متصدی امور این هر دو است.

او سپس با این مقدمات و نهیب و هشدار از دشمنان ایران به صورت‌بندی گفتمانی می‌پردازد که حول دال مرکزی زبان فارسی در صدد است نظام هویتی را بازسازی کند که فراتر از عناصر و

مؤلفه‌های باستان‌گرایانه و اسلام‌گرایانه است. او با تاکید بر اهمیت زبان فارسی و وابستگی میان "ملت و زبان" و "زبان و اندیشه" رابطه میان زبان و سوژه را به صورت مثلثی نشان می‌دهد که دال و مدلول و مصداق سه گوشه آن را تشکیل می‌دهند: دال ملیت ایرانی، مدلول خرد و اندیشه ایرانی و مصداق فروغی‌ها و قزوینی‌ها.

در ذیل به بررسی دال‌های گفتمانی شادمان و تصور اجتماعی تصویر شده حول وقته‌های گفتمانی‌اش می‌پردازیم:

غرب؛ از تسخیر تا ستیز:

شادمان از نخستین روشنفکرانی است که در برابر شرق‌شناسی، مطالعه منظم غرب را تحت عنوان فرنگ‌شناسی پیشنهاد می‌کند: «جای تأسف است که ما در تمام ایران حتی ده فرنگ‌شناس نداریم، در حالی که ما برای آشنا شدن به تمدن فرنگ چندین هزار ایرانی فارسی‌دان صاحب‌فکر ایران شناس و فرنگ‌شناس می‌خواهیم» (شادمان، ۱۳۴۴: ۲۲۰-۲۲۱). شادمان سرچشمه تمدن غرب را در کتاب تسخیر تمدن فرنگی که در سال ۱۳۲۶ نگاشته در اروپا می‌داند و از این رو به آن تمدن فرنگی می‌گوید اما بعدها و در سال ۱۳۴۶ در تراژدی فرنگ، بر این باور است تمدن جدید به آمریکا منتقل شده و آنجاست که به حیات خود ادامه می‌دهد. «تمدن فرنگی چنگال آهنین دارد و به علم و ادب و دانش و هنر و قدرت و اطلاع خود چندان غره است که عظمت فردوسی ما را نیز چنان که باید نمی‌شناسد... بی‌رحمی است که علم و هنر و هر چیز خوب فرنگی را از ما دریغ می‌دارد اما به هر راهی که بتواند یک روز به دست فکلیان و روز دیگر به مدد خائنان و رشوه‌گیران و دین‌فروشان فکر ما را آشفته می‌کند و به جای نور معرفت رشوه‌دهی و رشوه‌گیری و خیانت و حیرت و سرگردانی می‌آورد» (شادمان، ۱۳۲۶: ۲۵). بنابراین آن فرنگی که باید تسخیر شود در منظر شادمان نه ایده‌ای فلسفی است، نه سیاسی یا اخلاقی؛ فرنگ عرصه بروز علم و دانش نوین است و «علت برتری فرنگ علم او ست نه اخلاقش». او بدون هیچ اشاره‌ای به مبادی فلسفی/متافیزیکی غرب و اومانیسیم و راسیونالیسم عصر روشنگری، اختلاف ایران و فرنگ را در علم می‌داند که منشأ ظهورش خود به ایران و جهان اسلام بازمی‌گردد: «بر اثر مطالعه تاریخ دانشگاه‌های قدیم اروپایی این نکته بر هر خواننده مسلم خواهد گشت که وجود دارالعلم‌هایی از قبیل نیشابور و بغداد و قرطبه و نیز جنگ‌های صلیبی که وضع و شریف ملل مختلف اروپا را به تمدن و ثروت و موسسات ممالک اسلام آشنا کرد خود باعث نهضت علمی و ایجاد دانشگاه در اروپا شده و دانشگاه‌های مهم اروپایی همه بعد از دانشگاه نیشابور و قم و اصفهان به وجود آمده‌است... دستگاه علم‌پروری وطن ما قدیمتر و بزرگتر از آن است که بتوان آن را نادیده گرفت» (شادمان، بی‌تا: ۵۲۶). با رجوع به آرای او می‌توان دریافت که علم نزد شادمان پروژه‌ای عقلی نیست که به سوژه این اختیار را می‌دهد تا هر چیزی از

دین و اساطیر و زبان و جامعه و تاریخ و انسان را در دستگاه فراگیر شناخت در مقام ابژه شناسایی بنشانند و مورد مذاقه و شک و نقد قرار دهد. او تنها به گوشه‌ای از علم غربی که همان علوم کاربردی و صنعتی باشد توجه دارد که دستاوردی جهانشمول است و بی‌نیاز از گذراندن مقدمات هستی‌شناختی‌اش می‌توان و باید آموخت و به کار گرفت.

از چشم‌انداز سیاسی، شادمان بزرگترین کشف اروپا را دموکراسی و آزادی می‌داند. «عالی‌ترین و دقیق‌ترین اختراع اروپا دستگاه پرورش و نگاه‌داشت آزادی است» (شادمان، ۱۳۴۶: ۱۱۳) او گرچه بر آزادی‌خواهی غرب مهر تایید می‌زند اما از وجه استعماری غرب غافل نمی‌شود و هر چه از تاریخ نشر کتاب تسخیر تمدن فرنگی دورتر می‌شود تعریفش از غرب به عنوان واقعیتی معرفتی و علمی به غرب به عنوان امری سیاسی و نوعی زنجیر امپریالیستی که باید با آن به مبارزه برخاست معطوف می‌شود: «در بیشتر کارهای تو ای فرنگ شک باید کرد و در دو امر بیشتر از هر چیز دیگر، یکی در ادعای پشتیبانی تو از آزادی‌خواهان عالم و دیگری در روش تربیت بدحاصل تو... امروز تو در هر جا که بتوانی و نفعی داشته‌باشی گذشته از آن‌که به آزادی‌خواهان مددی نمی‌دهی بر سر راه ایشان هزار مشکل هم می‌تراشی» (شادمان، ۱۳۴۶: ۱۲۷) و با تأسی از منتقدین غربی مدرنیته پس از جنگ اول و دوم، آینده غرب را زوال و تباهی می‌داند و خوش‌بین به بیداری ملل تحت استعمار و شدت تخاصمات جهان سوم علیه امپریالیسم غرب، نشانه‌هایی از مفصل‌شدگی مبارزه سیاسی به مبارزه هویتی و معرفتی در گفتمان او مشاهده می‌شود: «با تو که خود کتاب انحطاط غرب را به قلم اشیپنگر نوشته‌ای چه می‌توان گفت. توین‌بی، مورخ کبیر این عصر هم در باب آینده تمدن فرنگی در کتاب معتبر جذاب خود "مطالعه تاریخ" مطلب‌های اندیشه‌آور غم‌انگیز بسیار درج کرده‌است و در کشوری که ساکنانش به استظهار عظمت و قدرت و ثروت خویش، وطن خویش را "ملک خود خدا" نامیده‌اند همین پیرارسال کتاب "آمریکای مغلوب‌شدنی" نوشته‌اند...» (شادمان، ۱۳۴۶: ۴۹ و ۴۶).

روند غرب‌شناسی شادمان به تدریج به غرب‌ستیزی متمایل شده و چشم‌انتظاری برای افول غرب به مقصود نهایی او در کتاب تراژدی فرنگ تبدیل می‌شود؛ چنان‌که از تئوریزه کردن تخاصمات اولیه به ستایش جلوه‌های مارکسیستی ضدیت با غرب می‌رسد و با نوعی منطقی‌کنش احساسی، انقلاب‌های کمونیستی و انقلاب‌های جهان سوم در برابر غرب سرمایه‌داری را نویدی می‌داند از مبدأ جدید تاریخ: «انقلاب عظیم شروع شده‌است که باید مبدأ تاریخ بشر گردد... انقلاب کبیر و تو ای فرنگ نمی‌توانی آن را نادیده بگیری. حکومت استوار بر اساس فکر و طرح و اصل و عمل کمونیستی...» (شادمان، ۱۳۴۶: ۲۵) شادمان با مفصل‌سویه امپریالیستی غرب در وقت غرب‌شناسی، با قداست‌زدایی از غرب، تخاصمی را پایه می‌گذارد که بعدها در وقت غرب‌ستیزی گفتمان غرب‌زدگی فردید و آل احمد به تثبیت می‌رسد.

گسست هویتی سوژه:

مفهوم هویت مانند بسیاری از مفاهیم دیگر در تاریخ گفتمان‌های معاصر، مفهومی مرتبط با تجدد و از عناصر ذاتی بازتابندگی تجدد است. از این رو اصلی‌ترین و بحران‌زده‌ترین دال گفتمان‌های روشنفکری بعد از مشروطه هویت است که با قطعیت می‌توان گفت «در کانون اکثر گفتمان‌های روشنفکری این مرز و بوم معمای هویتی سکنی گزیده‌است» (محمدرضا تاجیک و دیگران، ۱۳۷۹: ۳۶). "من کیستم؟" اولین پرسش برآمده از بازتاب بحران در دوگانه سنت/مدرنیته بود. پرسشی که به فراخور پاسخ‌ها، تردید یا باور، گسست یا دوخت بین این دو را رقم می‌زد. از دوران رضاشاه با نیاز به ناسیونالیسمی که نیروی انگیزنده ملی در جهت نوسازی ایران باشد، گفتمان تازه‌ای شکل گرفت که هدفش هویت بخشیدن و یک‌پارچگی ملی به ایرانیان بود. شادمان به عنوان روشنفکر ناسیونالیست در این دوره از کسانی بوده‌است که دل‌مشغول مسأله هویت و ملیت کوشیده است با خلق و صورت‌بندی استعاره‌ای جدید، سوژه‌ها را از بحران شکاف‌های هویتی و کردارهای خودباختگی در عین اخذ عناصر تجدد گذر دهد. از نظر او هویت برآمده از رابطه‌ای تداومی است؛ و بر این باور است در حفظ و ادامه یک روایت متعین و مشخص از هویت در ارتباط با یک کلیت همبسته و غیرقابل گسست است که می‌توان در عین حفظ مدلول‌های ثابت و پایدار، عناصر و وقته‌های تجدد را به ساختار گفتمانی سنت مفصل کرد «و این خواص {غرب‌زده‌ها} هیچ در بند آن نیستند که ایرانی برای خدمت کردن به ایران تربیت شود. در وجودشان، در اعماق فکر و ضمیرشان تسلیمی و رضایی هست زشت و ننگین و بی سابقه در تاریخ ما، تسلیم به فکر خارجی و رضا به خواسته او. تعلیم و تربیت ما فکر مستقل ایرانی می‌خواهد و یک مشت ایرانی بی‌خبر از زندگی دوهزاروپانصد ساله این ملت هزار جنگ هزار شاعر هزار عالم هزار مشکل غیر از ظاهر سازی و تقلید خام چه می‌توانند کرد» (شادمان، ۱۳۴۴: ۳۹۸). از نظر او زیان‌بارترین تجسم بحران هویت تزلزلی بود که گفتمان غرب‌گرایی تجدد در پایه‌های زبان فارسی به عنوان روح جمعی یک ملت پدید آورد. او هویت زبانی را بر هویت‌های قومی یا مذهبی ارجح می‌داند و با برداشت‌های رومان‌تیک از ارزش‌های فرهنگ و زبان فارسی، آن را موجد عنصر وحدت بخش هویتی می‌داند. گرچه گرایش شادمان به ایدئولوژی سازی هویتی از زبان فارسی به دلیل صورت بندی نخبه‌گرایانه‌اش به یک تصور فراگیر اجتماعی مبدل نشد اما به خوبی می‌توان دید که این واژه و نامنی از تزلزل محتوای هویتی چگونه بعدها در آرای آل احمد و شریعتی با جایگزین شدن با ارزش‌های دینی و آداب سنتی، صبغهای سیاسی و توده‌گرایانه به خود گرفته و به یک تصور اجتماعی عام تبدیل می‌شود.

دیگری و عاملیتِ غیر:

شادمان در تسخیر تمدنِ فرنگی نشانِ دشمن را سمتِ دو دیگری می‌گیرد. یکی دیگری از بیرون آمده و دوم، دیگری خانگی: «به این علت که در هنگام حمله تمدنِ فرنگی به ایران این دشمن خانگی همدست بیگانه است و به امید آن که تمدنِ فرنگی ما را زودتر بگیرد از خیانت به فکر و زبان و آداب و رسوم خوب ما روگردان نیست» (شادمان، ۱۳۲۶: ۲۳). نام این دیگری خانگی فکلی است، نماد بزرگترین دشمن هویت و فرهنگ ایرانی که خودنما است و از ایران هیچ و از فرنگ غیر از کلماتی ابله فریب نمی‌داند. شادمان فکلی را ایرانی بی‌شرم نیمه‌زبانی می‌داند که «کمی زبانِ فرنگی و از آن کمتر فارسی یاد گرفته و مدعی است می‌تواند به زبانی که آن را نمی‌داند تمدنِ فرنگستانی را که نمی‌شناسد برای ما وصف کند» (شادمان، ۱۳۲۶: ۱۳) فکلی از مدلول‌های غرب‌زدگی است که مصداق آن، تیپِ شبه‌مدرنی ست به نامِ محقرِ "هوشنگِ هناوید". هوشنگ هناوید که درک درستی از غرب و تجدد ندارد و صرفاً مفتونِ ظواهرِ بی‌مقدارِ فرنگ است در کارِ نابودی ایران تنها نیست، او هم‌رزمی دارد به نامِ "شیخ وهبِ روفعی". روفعی تیپِ شبه سنتی است که شادمان از روحانیتِ متحجرِ عرب‌زده که شناختِ دقیقی از دین و سنت ندارند به نمایش می‌گذارد: «نوشته‌ام فکلی بدترین و پست‌ترین دشمن ملت ایران است اما وی یگانه عدوی ما نیست. هوشنگ هناوید نادان و شیخ وهبِ روفعی دین فروش هر دو را خصم و بدخواه باید شمرد... یکی قول علما و حکمای فرنگ را بد تعبیر می‌کند و دیگری گفتهٔ پیغمبران را غلط تفسیر می‌کند» (شادمان، ۱۳۲۶: ۵۵).

این دو هر چند منابعِ فکری و خصائلِ ظاهری متفاوتی دارند اما شادمان با برقراری هم‌ارزی میان غرب‌زدگی و عرب‌زدگی هر دو را در یک موضع سوژگی واحد قرار می‌دهد. موقعیتی که با سطحی‌نگری و سطحی‌سازی از تجدد و سنت عاری از هر نوع منزلت و اعتبارِ فکری است. شادمان جهلِ منضم در عاملیتِ اجتماعی سوژهٔ خودباخته که از بدحادثهٔ مصدر امور شده‌است را از موجباتِ آشفتگی فکری/فرهنگی ایرانیان و اضمحلال و نابودی ایران فرهنگی می‌داند. او همانقدر که فکلی را تجسمِ "نوکیسگان بی‌خرد" می‌داند که تواناییِ رویارویی و تسخیر تمدنِ فرنگی را ندارند، کسانی چون فروغی و علامه قزوینی را نمونهِ روشنفکران اصیل و سوژهٔ متعالی می‌داند که نه تنها از فرهنگ و تمدن خود نبریده‌اند بلکه با عناصر و ملزومات تمدنِ غرب نیز کاملاً آشنایند. «اما چون زمانه میل به ادبار دارد، فکلی‌ها مصدر امور شدند و امثال قزوینی‌ها خانه‌نشین» (شادمان، ۱۳۲۶: ۷۷).

قوامِ بومیِ گرایبی و استقلالِ طلبی:

خاستگاه ایدهٔ بومی‌سازی به گفتمانِ روشنفکران مشروطه بازمی‌گردد. در مشروطه هر چند اکثر روشنفکران قاجاری به تقلید همه‌جانبه از اروپا تمایل داشتند اما برخی چون طالبوف و پیش از آن

سیدجمال در آثار خود به ترویج اندیشه بومی سازی مبادرت می‌ورزیدند. طالبوف تقلید از غرب را تنها معطوف به حوزه تکنیک و سیاست می‌دانست و با نفوذ فرهنگ غرب به مناسبات اجتماعی ایرانیان موافق نبود. سید جمال اما طرح بومی سازی‌اش معطوف به دین و راهکار اصلی او احیای دین اسلام و سنتهای اصیل آن بود. بومی سازی در گفتمان روشنفکران پهلوی، برجسته‌تر می‌شود. در گفتار این دست روشنفکران بین وقته‌های فرهنگی و اجتماعی با وقته‌های علمی مدرنیته تمایز مشخصی وجود دارد و اخذ فناوری و دانش غرب هرچند راهکار برون رفت از عقب ماندگی و اصلی ضروری برای پیشرفت است اما باید مانع از نفوذ فرهنگی غرب شد. به‌عنوان نمونه می‌توان به کاظم‌زاده ایرانشهر و احمد کسروی اشاره کرد که هر دو به تفکیک مسایل علمی و صنعتی از امور اجتماعی و فرهنگی پرداخته و برتری غرب را فقط در علم می‌دانند. شادمان نیز با نگرشی خاص به موضوع تجدد و امکان اخذ جزییات و تلفیق ترقیات علمی غرب با هویت و فرهنگ ایرانی به صورت‌بندی گفتمانی پرداخت که داعیه‌دار ضرورت استقلال ایران و یک‌پارچگی مواضع هویتی سوژه در روند تجدد در رویارویی با سلطه غرب بود. شاید کتاب شادمان را نتوان در حیطه گفتمان‌های بومی پسااستعماری طبقه‌بندی کرد اما بدون تردید با ساختار شکنی در گفتمان‌های غربگرا و به حاشیه‌رانی سوژه غرب‌زده به عنوان عاملیت اجتماعی غربگرا، آغازگر تفکر انتقادی و ساختار شکنانه نسبت به هژمونی غربگرایی است: «به گمان شادمان، بحرانی بالقوه بنیان‌سوز از حدود صدوپنجاه سال پیش دامن ایران را گرفته است... نقطه عطف این بحران خطر بار را شکست ایران در جنگ با روسیه تزاری می‌دانست. گمان داشت ما تا صدوپنجاه سال پیش از این فکری داشتیم، گاهی قوی و گاهی کم قوت اما در همه حال در کمال استقلال. در نتیجه آن شکست مفتضح‌مان، نومیدی و نگرانی در روح ما جای گرفت و در استقلال فکر ما خللی افتاد از نوعی که در زندگی ملی ۲۵۰۰ ساله آن را نظیری نیست» (میلانی، ۱۳۸۳: ۲۶۴). شادمان شاه عباس را واپسین پاسدار این استقلال و اعتماد به نفس از کف رفته می‌دانست «با مرگ شاه عباس، آن هم درست در اوقاتی که فرنگی از خواب هزار ساله بیدار می‌شد، و رنسانس، این نورباران اروپا، با این شور و شوق و فکر و ذوق آغاز شده بود، ایران کم کم به خواب رفت» (شادمان، ۱۳۴۶: ۲۴) او همچنین دو کشور روسیه و ژاپن را نمونه‌های اعلای بومی‌سازی می‌داند که در عین حفظ شاخصه‌های هویتی فرهنگی خود، آراسته به علوم و فنون مدرن شدند: «عاقبت ملت روس عزم کرد که هر چه تمامتر روسی بماند و علم و فرهنگ دیگران را به تدریج بیاموزد و آنچه سازگار و مناسب باشد همه را جزو فرهنگ خود کند» (شادمان، ۱۳۴۴: ۴۵۲). او اخذ علم غرب بدون اعتماد کردن به غربی را تجویز می‌کند، و در این شیوه رضا شاه را می‌ستاید که «یکی از صفات خوب رضا شاه پهلوی آن بود که به دیگران، چه از ما بهتران و چه از ما بدتران، هیچ اعتماد نداشت و می‌کوشید که کارها همه به دست ایرانی انجام پذیرد تا به این طریق ملت بزرگ ایران باز در میدان زندگی آماده کار و کارزار شود و دوران

عظمت معنوی خود را از سر گیرد» (شادمان، ۱۳۲۶: ۱۱۸). او مانند سایر روشنفکران بومی‌گرا قائل به این باور است که هر جامعه‌ای می‌تواند با الگوی خود مدرن شود «اختلاف در دانش است و آن را باید مسخر کنیم. پس هر چه کورکورانه به تقلید پردازیم کوشش بی‌فایده است و یگانه تربیت لازم و مفید برای ما آن تربیت ایرانی است که محورش فارسی و مکانش ایران و زمانش سراسر تاریخ ایران یعنی معرفت به تغییرات و تحولات ایران از آغاز تا امروز باشد و هر چیز خوب را از هر کس و هر جا بگیرد و با فکر و ذوق ایرانی بیامیزد» (شادمان، ۱۳۲۶: ۶۰).

اسطوره زبان فارسی:

توجه به زبان به عنوان بنیاد هویت و وحدت ملی در گفتمان‌های روشنفکری دوره پهلوی رونق یافت. آنچه باعث می‌شد این استعاره زبانی در دوره رضاشاه غلبه یابد و به دال مرکزی گفتمان‌های ملی‌گرا تبدیل شود بستری بود که بعد از شکست مشروطه تجربه پاره پاره شدن و عدم تعیین پذیری سایر مفصل‌بندی‌ها میان مواضع سوژگی پراکنده قومی-زبانی را عیان ساخته بود؛ به زعم این دست روشنفکران سایر عناصر یک‌پارچگی اجتماعی، از جمله دین یا دولت، دارای اصل واحد ایرانی در تمامیت تاریخی (پیش و پس از اسلام) نبودند. شادمان نیز در طلب یک ایرانییت و هویت ناب ملی قصد داشت گوناگونی زبانی و قومی و پراکندگی مواضع سوژگی را با استعاره زبان فارسی انسجام بخشد.

مسکوب در کتاب "داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع" افرادی که زبان را ابزار هویت‌یابی می‌دانستند به سه دسته تقسیم می‌کند: اول محافظه‌کارانی مانند عباس اقبال که زبان فارسی را پدیده‌ای تاریخی و مایه خدمت به ملیت می‌دانستند که در طول تاریخ به رغم هجوم بیگانه، خود را حفظ کرده‌است. دوم میانه‌روهایی همچون محمدعلی فروغی که سعی داشت زبان فارسی را از انحرافات گذشته بزدايد و خطرات آینده را پیشبینی کند، اما زدایشی که مورد نظر او بود این نبود که هرگونه واژه عربی یا انگلیسی را پاک کند، بلکه به دنبال بلاغت و روانی زبان فارسی بود. سوم تندروهایی مثل کسروی که به دنبال زبان پاک بودند و سودای زدودن زبان فارسی را از هر لغت بیگانه‌ای که در طول تاریخ به آن افزوده شده در سر می‌پروراندند (مسکوب، ۱۳۸۴: ۱۸ و زمانی‌راد، کمالی گوکی، ۱۳۹۶: ۵). شادمان را می‌توان در دسته دوم جای داد. زبان فارسی از نظر شادمان سنگین‌ترین و بارزترین محتوای تاریخی هویتی است، تجلی نیاز یک ملت کهن برای مقاومت فرهنگی در برابر مغلوب‌شدگی در مواجهه با تمدن فراگیر غرب «مبدأ بزرگترین وسیله و عامل جمیع تحولات و انقلابات و ترقیات، الفباست که می‌تواند لفظ یعنی فکر بیرون پریده از خاطر انسان را به دام آورد و کاغذ نشین کند» (شادمان، ۱۳۳۱: ۲۹۰). کامل‌ترین مظهر فکر و اندیشه ایرانی که در تمایز با سایر ملل و اقوام، قادر است حاملان آن را به صورت یک کل در ارتباطی

همبسته نگاه دارد و هویتی نمادین و تاریخی به آن‌ها ببخشد. وی در پافشاری بر مؤلفه زبان فارسی حتی حوزه‌های علمیه را مورد مذاقه قرار می‌دهد که «این حوزه‌ها از این نکته غافل‌اند که فارسی زبان ملی ایشان است نه عربی. و اگر این نکته را می‌دانند چرا به فارسی کتاب نمی‌نویسند» (شادمان، بی تا: ۶۳۸).

زبان در عین حال نخستین و لازمترین شرط تولید مفاهیم و روش تفکر است و هر کس که بخواهد راه و روش عقلانی، علمی و عملی تمدن غرب را مسخر خود گرداند، نخست و پیش از هر چیز باید زبان فارسی را خوب بداند. «اکثر خواص ما که دائم از اصلاح و پیشرفت سخن می‌گویند مگر نمی‌دانند که بی‌آشنایی به علم فرنگی و زبان علم فرنگی و قبل از ظهور زبان علم در ایران و پرورده شدن فارسی برای بیان دقایق علوم و فنون، هر چه گفته شد ترهات است و آنچه کرده شود همه نقش بر آب... آیا فارسی، زبان خوبترین شعر عالم، زبان علم هم می‌تواند بود؟» (شادمان، ۱۳۳۲: ۲۶۶) پاسخ شادمان به این سوال مثبت است و ذکر می‌کند زبانی مثل فارسی قابل و مستعد آن است که در بیان دقایق تمام شعب علوم و فنون نیز مانند شعر به درجه کمال برسد. شاهد مثال او نیز ابوریحان بیرونی است که «کتاب التفهیم لاوائل صناعه التنجیم را به فارسی تألیف می‌کرد به هیچ یک از زبان‌های مهم فرنگی که اکنون گنجینه علوم عالم است یک خط مطلب علمی هم نوشته نمی‌شد» (شادمان، ۱۳۳۲: ۲۶۷). او یکی از لوازم تسخیر تمدن و علم فرنگی را فرهنگستان می‌داند که با جمع‌آوری لغات و اصطلاحات و خلق معانی «مطابق اصول لغت سازی کلمات ضروری بر فارسی بیفزاید» (شادمان، ۱۳۲۶: ۶۷). شادمان با تکرار ستایش‌آمیز فردوسی، که معترض به سبطره زبان و فرهنگ عرب بود و با سرودن شاهنامه از فرهنگ و هویت ایرانی، بازتعریفی خودباورانه ارائه داد، سعی می‌کند فردوسی‌وار هویت ایرانی را در مواجهه با غرب سلطه‌جو در زبان فارسی و خاصه شعر فارسی بازجوید و باززاید. او با این تذکار که «شعر فارسی جلوه‌گاه کمال و جمال فکر انسانی است» (میلانی، ۱۳۸۳: ۲۶۴). با موج جدید شعر نو و تعرضش به فرم کلاسیک شعر فارسی به مخالفت برمی‌خیزد و شعر نو را مدلول خودباختگی و غرب‌زدگی می‌داند. «به مدد جهل و بخت واژگون هزار ناشاعر گستاخ داریم که شعر سفید و سیاه و بلند و کوتاه یعنی شعر نو می‌نویسند که بد است و زشت و نادرست» (شادمان، ۱۳۳۲ الف، ۱۷۹). شادمان تقلید از فرم‌های ادبی غربی توسط شعرا و نویسندگان متجدد جعلی را از مدلول‌های نفوذ و سلطه غرب می‌داند که داعیه انقلاب ادبی دارند اما جهت‌گیری بنیادی‌شان در سلب عناصر و وقته‌های عظیم فرهنگی ایران است: «یکی از موجبات آشفته‌گی فکر بعضی از جوانان ایران این خیالات پریشان و این تقلید کورکورانه و این کوشش در ضایع کردن شعر و نثر فارسی و بی‌مقدار نمودن فردوسی و سعدی، خلاصه این فکلی بازی است که آن را به غلط انقلاب ادبی نام کرده‌اند...» (شادمان، ۱۳۲۶: ۸۶) ایران محتاج انقلاب ادبی است اما نه به دست فکلی؛ بلکه به عاملیت سوژه خودآگاهی که فارسی را «در خوبی و روانی به

گفته فردوسی و در فصاحت به شعر سعدی و در بلاغت به غزل حافظ و در منانت به قصاید مسعود سعد و ناصر خسرو و در سادگی و گیرندگی به نثر بیهقی و غزالی و خواجه نظام‌الملک برساند» (شادمان، ۱۳۲۶: ۹۲).

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت شادمان در طلب بازگشت به چیز از دست رفته‌ای است به نام زبان کلاسیک فارسی که گوهر و خرد آن، بر اثر بی‌خردی غرب‌زده‌ها و فکلی‌ها دچار جمود و تباهی شده است. «ابطه میان فکر و زبان بر هر که اندکی فکر دارد خوب روشن است». زبان وقتۀ بازشناسی جوهر اصیل و قائم به ذاتی است که موجبات خردورزی و قوام‌یافتگی هویتی ایرانیان می‌شده است اما در حال نابودی است: «ایران روزی بزرگ است که همه فضلالی آن به عربی و دو سه زبان مهم دیگر خوب آشنا باشند ولیکن در جمع ایشان یکی هم نتوان یافت که هیچ زبانی را بهتر از فارسی بداند» (شادمان، ۱۳۲۶: ۶۸). شادمان هر چند در کتاب تسخیر تمدن فرنگی در سال ۲۶ دانستن چند زبان را برای فضلا ضروری می‌داند اما با دیدگاهی بنیادگرایانه در سال ۴۴ آموختن زبان‌های غیر را برای همگان مجاز نمی‌داند مگر آن که موجب اعتلای زبان فارسی شود: «آیا عاقلانه است که هر بچه ایرانی به خواست پدر و مادرش و هر نامستعد ایرانی، عاجز از ادراک مفهوم چهار پنج هزار لفظ عادی، به خواهش نفسانی خویش و به گفته دوستان و خویشاوندان خود انگلیسی‌دان و فرانسه‌گو و آلمانی‌خوان شود؟ آیا زبان وسیع مشکل‌دیوانه تلفظ انگلیسی، استعداد خاص نمی‌خواهد؟... زبان خارجی را برای افزودن بر میراث فرهنگ ملی و زنده و زاینده نگاه داشتن فارسی باید آموخت» (شادمان، ۱۳۴۴: ۵۵۸). بنابراین می‌توان گفت شادمان می‌کوشد حضور تاریخی سوژه و نظم هنجاری-اخلاقی بنیان‌جامعه را در زبان فارسی بازسازی کند. موقعیت هستمندی سوژه فقط در زبان فارسی است که ترسیم می‌شود. زمین زبان، تنها موقعیت بروز کردار و گفتار و خرد سوژه است. استقرار در چنین موقعیت کنش‌مند و ایجابی از طریق عمل نوشتن ممکن می‌شود. او مشق فارسی را عامل بروز و ظهور دوباره سوژه خودآگاه و خردورز در اتحاد با گذشته تاریخی و فرهنگ ملی می‌داند. زبانی که باعث می‌شود مجدداً در مدار تاریخ قرار گیریم و هر چند که علم "دیگری" بر ما حکومت می‌کند اما زبان ما فرمانروای علم "دیگری" خواهد شد «علم آن‌ها بر ما حکومت می‌کند و زبان ما بر علم آن‌ها».

هژمونی؛ ملیت و علمانیت:

طبق نظر لاکلاو و موفه «انتقال‌های هژمونیک را باید مفصل بندی‌های سیاسی دانست نه هستارهایی که بیرون از حوزه سیاسی «تعیین می‌شوند، اما گفتمان مقاومت فرهنگی شادمان گرچه با استعاره زبان فارسی فرم معینی از جامعه را انسجام می‌بخشید و مفصلبندی میان عناصر مختلف ستیز و تخاصم با غرب را اداره می‌کرد اما پیش از هر چیز خواستار نوعی ویژگی ضروری اخلاقی، و

نه سیاسی، از سوی سوژه‌ها بود تا با رجعت به اصالت و هویت، از سلبیت و ناتوانی در برابر تسخیر غرب به ایجابیت و خودباوری برسند. علاوه بر این شادمان با مختصات خردگرایانه و ادب‌گرایانه‌ای که در نماد سوژه متعالی (فروغی‌ها و قزوینی‌ها) ترسیم می‌کند و آن را در برابر سوژه حقیر غرب‌زده (فکلی) قرار می‌دهد و با رویکردی نخبه‌گرایانه و تک بعدی از اصالت و هویت در سرزمینی که تنوع قومی زبانی یکی از تخصصات اجتماعی همیشگی آن بوده‌است، قابلیت دسترسی و اعتبار گفتمان خود و در نتیجه هژمون شدن‌اش را تقلیل می‌دهد. اما از سویی دیگر گفتمان زبان‌گرایانه شادمان چون در زیر مجموعه نظم گفتمانی ناسیونالیستی صورت بندی شده است و مفصل بندی سیاسی را در مضمون نهانی خود با منافی که این گروه مدعی نمایندگی‌اش هستند دارد، از این منظر به هژمون شدن نظم گفتمانی ملی‌گرا کمک شایسته و بایسته‌ای کرده است. ضعف استعاری گفتمان او در هژمون شدن را این‌گونه می‌توان ارزیابی کرد که زبان فارسی در مقام اسطوره بی‌بدیل به عنوان یک خاص بودگی معین قادر نبود نماینده امر عام شود. استعاره زبان فارسی هر چند آشکارسازی باشکوه نوعی تمنای هویتی بود اما پاسخی مناسب به یک بحران عمیق از تخصصات سنت و تجدد نبود، و علاوه بر آن در کشوری با زبان‌ها و اقوام متنوع، قابلیت تعیین‌کنندگی چند جانبه و هم‌جوشی تضادها و مطالبات مختلف درونی را نیز نداشت. او با روایت سنت‌گرایانه از زبان فاخر فارسی، هر گونه ابداع و نوآوری زبانی را با دیده تردید و تحقیر می‌نگریست و زبان فارسی را در نظام تصورات و اسناد سنت زبانی‌اش چنان تعریف می‌کرد که تعدی از حدود آن به هر شکل با طرد و حذف او مواجهه می‌شد، و به قول فیرحی «او اگرچه تعبیری مانند تسخیر تمدن فرنگی را به کار می‌برد، آنچنان دل‌بسته زبان فارسی به مثابه سنت است که هراسناک از هرگونه نقد آن نتوانست به تبیین ریشه‌های بحران بپردازد (فیرحی/حیدری، ۱۳۹۶: ۱۳۵-۱۳۶).

نتیجه‌گیری:

طبق چارچوب نظری این تحقیق یعنی نظریه لاکلاو و موفه، هر چه نقاط تخصص در یک گفتمان بیشتر ساخته شود و تعیین چند جانبه‌تری داشته باشد نظام حقیقت آن گفتمان، تضادها و مبارزات و جنبش‌های پراکنده بیشتری را پوشش خواهد داد. شادمان در شمایل روشنفکری محافظه‌کار، ساختار گفتمان‌اش بیش از هر چیز معطوف به امر فرهنگی-هویتی است و به نحو چشمگیری تخصصات وقته‌ها و مدلول‌های سیاسی-اقتصادی را نادیده گرفته‌است. و اگر چه نام کتاب او تسخیر تمدن فرنگی است و ذهن را معطوف می‌کند به پروژه‌ای تجددگرایانه در فرایندی از اخذ و جذب وقته‌های مدرن غرب اما نقاط تخصص در گفتمان شادمان برآمده از یک تزلزل هویتی در سوژه‌های خودی است در فرایند غربگرایی؛ و غرب‌شناسی در گفتار تسخیر تمدن فرنگی بیش از هر چیز وقته‌ای ضروری برای جلوگیری از بحران هویتی فوق‌الذکر است تا وقته‌ای از الزامات تجدد.

همان‌طور که می‌دانیم شاخصه‌های تجدد در ایران برآمده از تغییرات تدریجی و انتقادی درونی در محیط و مکان زیست نبودند، الگوها و مفاهیمی ناهم‌زمان و ناتمام بودند که در صدوپنجاه سال گذشته تکه تکه و گسیخته به جامعه پیشامدرن ایران ورود پیدا کردند. از این رو مشکلاتی رقم زده شد که مهمترین آن مسأله هویت و جست‌وجوی عناصر یک‌پارچگی ملی بود. مواجهه با تجدد و تقلید از غرب هر چه بیشتر شتاب گرفت و در دوره پهلوی به یک مدرنیزاسیون آمرانه بدل شد، سوژه‌ها را با "زمان" و "استعاره‌هایی" آشنا کرد که با "مکان" و "موقعیت" شان پیوستگی نداشت. این تخطی از نظم و تصور اجتماعی پیشین، واکنش‌ها و نگرانی‌هایی را در پی داشت که برآمده از عدم تجانس زمانی-مکانی و تغییرات و شکاف‌های شدید هویتی بود که به یکباره سوژه را در موقعیت معلق از سنت-مدرنیته قرار داد که جست‌جوی هویت و بازگشت به اصالت و گفتگوهای پیرامون آن، غریزی‌ترین واکنش گفتمانی روشنفکران این دوره نسبت به آن بوده است. به خوبی می‌توان تصور کرد که چگونه اضطراب و ترس و ناامنی به عنوان پدیده‌ای برآمده از وضعیت متزلزل تعلیق و بی‌زمانی، زنگ خطر را برای بسیاری از روشنفکران و اندیشمندان نسل دوم و در دوره پهلوی به صدا در آورده‌باشد. پیوستن به نوعی شیوه زندگی جامع و قاطع در گذشته در گفتمان‌های اصالت و بازگشت، موجب تخفیف این تشویش‌ها و نگرانی‌ها می‌شد. مفصل‌بندی مجددی وقت‌های سنت در تصور اجتماعی جامعه متمایل به تجدد و بروز انزجار نسبت به آنچه از غرب و غربی‌مآبی صورت‌بسته شده بود، بیشتر برآمده از واهمه‌ها و نگرانی‌های ناشی از تعلیق و گذار به سوی چپ‌سستی نامتعیّن تجدد بود تا باور به حقانیت بی‌چون و چرای سنت. علاوه بر این واکنش درونی و غریزی، چند عامل دیگر در تشدید طرد و ستیز با غرب هر چه از مشروطه دورتر شدیم مؤثر بود. روشنفکران مشروطه تحت‌تأثیر تجربه انقلاب فرانسه و ایده‌های روشنگران قرن هجدهم همچون روسو، دیدرو، مونتسکیو، ولتر به صورت‌بندی گفتمان‌های معرفتی تجددگرا پرداخته بودند؛ اما در دوره بعدی و عصر پهلوی به تدریج فیلسوفان آلمانی منتقد مدرنیته محبوبیت بیشتری یافتند و ترجمه آثار یونگر، هایدگر و ریکله و ... جنبش تخصصی علیه مدرنیته را از دل غرب مدرن به وسط تزلزلات فکری روشنفکران شبه‌مدرن ایرانی فرود آورد. این را اضافه کنیم به نفوذ اندیشه‌ها و ایده‌های مارکسیستی و چپ ضد امپریالیستی از یک طرف، و هم آن گرایش دینی که در مخالفت با نفوذ فرهنگی غرب از انقلاب مشروطه به بعد خواستار بازگشت به اصالت‌های دینی بود. این همه با رواج افکار و گرایش‌های ناسیونالیستی در دوره پهلوی و زمانه سیدفخرالدین شادمان، موجب پروار شدن فزاینده گفتمان غرب‌ستیز و اصالت‌گرا شدند.

در زنجیره این گفتمان‌های اصالت از پس از مشروطه تا به امروز، شادمان در میانه و حدفاصل غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی ایستاده است «حلقه رابطی میان ملکم خان، تقی زاده از یک سو و اسدآبادی و آل احمد از سوی دیگر». در رجعت به خویشتن نیز شادمان راه افراط و تفریط را نکوهش می‌کند

و منزلت تاریخ ایران را در تمامیت آن می‌جوید، نه اسلام را مثل باستان‌گرایان حذف می‌کند و نه شکوه ساسانی را همچون سرامدان دینی طرد. پرسشگری مجدد از کیستی خود را شادمان در زمانه‌ای رقم می‌زند که گفتمان ناسیونالیستی در عرصه فرهنگی اجتماعی هژمون است و گفتارهای او نیز ذیل چنین نظم گفتمانی صورت‌بندی می‌شوند؛ اما با این تفاوت که او "خود" و هویت سوژه را صرفاً به گذشته باستانی منتسب نمی‌کند و مرزی بین ایران پیش از اسلام و بعد از آن نمی‌کشد. روی سخن او در کتاب تسخیر تمدن فرنگی با کسانی است « که تمدن چهارده قرنه دوره اسلامی و ایران و تمدن یازده قرنه پیش از آن هر دو را به جان دوست می‌دارند و در آبادی و زیب و زیورش چندان بکوشند که در همه روی زمین از آن خوبتر و نیکوتر کشوری نباشد» (شادمان، ۱۳۲۶: ۱۳). نقطه عطف گفتمان شادمان به همین سراسرنگری تاریخی و فراروی او از باستان‌گرایی باز می‌گردد. او اگر چه در تلاشی ستودنی سعی کرده است با مفصل‌بندی عناصری از وقته‌های دو گفتمان باستان‌گرا و اسلام‌گرا و قرار دادن دال زبان فارسی به عنوان کانون وحدت تاریخی-هویتی تعادلی از جنس گفتمان‌های ملی-مذهبی ایجاد کند، اما قوام گفتمانی او در تبدیل کردن زبان به یک دال اسطوره‌ای و القای خاصیت تعیین‌کنندگی بخشی و اندیشگی به آن، موجب جابه‌جایی بیش از پیش بحران از چگونگی گذار به تجدد، به بحران هویت و رفع آن از رهگذر اسطوره زبان فارسی شده است. او به‌عنوان متفکری با گرایش ناسیونالیسمی که در پی یافتن عناصر هویت ملی است، زبان فارسی را در مقام مهم‌ترین دال هویتی و ملیت ایرانی تا جایگاه اسطوره‌ای گفتمان خود برمی‌کشد و تا آنجا پیش می‌رود که با تبدیل کردن زبان به یگانه تصورات اجتماعی از ملیت، گسست از آن را دلیلی برمی‌شمارد برای انتقال و جابه‌جایی سوژه‌ها به وضعیتی متزلزل، بی‌هویت، ناتوان، مقلد به مظاهر تمدن غرب و نامتعیّن که جز با رجعت به زبان فاخر کلاسیک به عنوان زبانی ملی قادر نیستند وضعیت سوژگی خود را از بی‌قاعده‌گی و نابهنجاری و پراکندگی به انتظام و یگانگی هویتی برسانند. اما این-که چرا زبان فارسی به تنهایی از چنین قدرت فراگیر اجتماعی برخوردار است که بتواند وضعیت‌های سوژگی پراکنده را با یک تعین همه جانبه در یک موقعیت سوژگی واحد در مفهوم ملت به یک-پارچگی برساند هیچ دلیلی جز عصر باشکوه شعر و ادب فارسی ارائه نمی‌کند. از طرفی شادمان به مشکلاتی که بر سر راه عاملیت زبان فارسی به عنوان عنصر وحدت بخش است توجه نمی‌کند از جمله اینکه چگونه باید زبان فارسی را در بستر جغرافیایی متشکل از زبان‌های هویتی-قومی مانند عربی، کردی، ترکی که خاستگاه هویتی بخش‌های زیادی از جغرافیای ایران است به یک تصور عام اجتماعی و عنصر یک‌پارچه‌ساز وحدت بخش هویتی تبدیل کرد، و این‌که چرا زبان فارسی بیش از سایر عناصر ملت ساز از جمله دین و دولت واجد آن الزامات خودانگیختگی به عنوان یک منطق نمادی برای ایجابیت بخشی به نیروها و گروه‌های مختلف و متخاصم قومی-زبانی است. ارتقای زبان فارسی به عنوان نماد هویتی و اندیشه‌ورزی از سوی شادمان به عنوان یگانه راه حل برای مواجهه با

دشواری‌ها و چالش‌های تجدد و تنازعاتی که با سلطه غرب و نفوذ فرهنگی-سیاسی آن پدید آمده، همان‌طور که بروجردی گفته است پیش از هر چیز نمایانگر آن است که «رهیافت شادمان درباره زبان حکایت از آن دارد که او سرشت چند بعدی و حجم انبوه دشواری‌ها و چالش‌هایی را که تجدد با خود همراه آورده است درنیافته بود.» (بروجردی، ۱۳۹۴: ۱۰۲)

با این‌همه در نهایت آنچه مسلم است این است که نقش آفرینی شادمان در انتقال هژمونیکِ هویتی از امر فرهنگی به سیاسی در گفتمان اصالت و غرب‌ستیزانه روشن‌فکران معاصر نه تنها قابل اغماض نیست بلکه اساساً او را می‌توان آغازگر شکل‌گیری گفتمان بومی‌سازی و غرب‌انتقادی در ایران دانست. گفتار او در زنجیره گفتمان‌های هویت و اصالت پاسخی بود از پاسخ‌های چندگانه که در مشروطه با پرسش از "کیستی من" آغاز و در گفتمان غرب‌زدگی دهه پنجاه با پاسخ ایدئولوژیک "رجعت به خویشتن" تمام شد. حلقه واسطه این تطور و انتقال هژمونیک صد ساله از گفتمانِ هویتِ باستانگرا به گفتمانِ هویتِ شیعی‌گرا، کسی نیست جز سید فخرالدین شادمان که با برداشت‌های رومانیک از ارزش‌های فرهنگ و زبان فارسی، گرچه بذرِ هویت را به هدف حفظ ایران در برابر سلطه غرب بر زمینِ زبان می‌کارد اما در نهایت در زمینِ ایدئولوژی و گفتمانِ شیعی رجعت به خویشتنِ علی شریعتی است که این بذر به حاصل می‌نشیند.

منابع:

- ابوالحسنی، جواد (۱۳۸۰)، «شادمان و اندیشه تجدد»، *فردوسی*، شماره ۶۵ و ۶۶، صص ۱۰۲-۱۰۰.
- اسلامی‌راد، سعید (۱۳۹۷)، «مروری بر جریان روشن‌فکری در ایران»، وبلاگ انسان‌شناسی و فرهنگ.
- السید، رضوان (۱۳۹۷)، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*، ترجمه مجید مرادی رودپشتی، قم: دانشگاه مفید.
- آبراهامیان، پرواندا (۱۳۹۷)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشرنی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۹۴)، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: گستره.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۲)، *ما و مدرنیت*، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشن‌فکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
- بهنام، جمشید (۱۳۹۴)، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: فرزانه روز.
- تاجیک، محمدرضا و دیگران (۱۳۷۹)، «فرهنگ و هویت ایرانی، فرصت‌ها و چالش‌ها»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۴، صص ۶۰-۱۰.
- تیلور، چارلز (۱۳۹۹)، *تصورهای اجتماعی تجدد*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۴)، *مدرنیت، دموکراسی و روشن‌فکران*، تهران: مرکز.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱)، *موج چهارم*، تهران: نشر نی.

- جهانبنگلو، رامین (۱۳۸۴)، *ایران در جستجوی مدرنیته*، تهران: نشرمرکز.
- دباغ، سروش (۱۳۹۰)، *ترنم موزون حزن، تأملاتی در روشنفکری معاصر*، تهران: کویر.
- زمانی راد، حجت، کمالی گوکی، محمد (۱۳۹۶)، «سنت و تجدد در اندیشه شادمان»، *مطالعات ملی*، سال هجدهم، شماره ۴، صص ۲۲-۳.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۲۶)، *تسخیر تمدن فرنگی*، تهران: گام نو.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۳۱)، «درس اول» ج، *یغما*، سال پنجم، شماره ۸، صص ۳۳۷-۳۴۴.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۳۱)، «درس اول» ب، *یغما*، سال پنجم، شماره ۷، صص ۲۹۶-۲۸۹.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۳۱)، «درس اول» الف، *یغما*، سال پنجم، شماره ۶، صص ۲۴۹-۲۴۱.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۳۲ الف) «زبان علم» *دانش*، سال سوم، شماره ۵، صص ۲۶۸-۲۶۱.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۳۲ ب)، «روابط و تاثیرات ادبی»، *یغما*، سال ششم، شماره پنجم، صص ۱۸۰-۱۷۷.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۴۴)، «قانون کبیر» الف، *یغما*، سال هفدهم، شماره ۲۰۷، صص ۳۳۷-۳۴۵.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۴۴)، «قانون کبیر» د، *یغما*، سال هجدهم، شماره ۲۱۰، صص ۵۱۱-۵۰۵.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۴۴)، «قانون کبیر» ه، *یغما*، سال هجدهم، شماره ۲۱۱، صص ۵۶۸-۵۶۳.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۴۴)، «قانون کبیر» ب، *یغما*، سال هجدهم، شماره ۲۰۸، صص ۴۰۰-۳۹۳.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۴۴)، «قانون کبیر» ج، *یغما*، سال هجدهم، شماره ۲۰۹، صص ۴۵۵-۴۴۹.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۴۴)، تاریکی و روشنایی، نسخه الکترونیکی.
- شادمان، سیدفخرالدین (۱۳۴۶)، *تراژدی فرنگ*، تهران: طهوری.
- شادمان، سیدفخرالدین (بی تا)، «دانشگاه قم و دانشگاه‌های دیگر ایران» ب، مهر، سال هشتم، شماره ۱۰، صص ۵۸۳-۵۷۸.
- شادمان، سیدفخرالدین (بی تا)، «دانشگاه قم و دانشگاه‌های دیگر ایران» الف، مهر، سال هشتم، شماره ۸، صص ۵۳۲-۵۲۵.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۸)، *ملت، دولت و حکومت قانون*، تهران: مینوی خرد.
- فیرحی، داود، زیرکی حیدری، علی (۱۳۹۶)، «مفهوم خویشتن در سنت ملی گرا، مطالعه موردی کسروی و شادمان»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۷، شماره ۱، صص ۱۳۷-۱۱۹.
- قیصری، علی (۱۳۹۳)، *روشنفکران ایران در قرن بیستم*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: هرمس.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۴)، *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران*، تهران: نشر نی.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷)، *تجدد ناتمام روشنفکران ایران*، تهران: اختران.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۸)، *تجدد و تشخص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
- لاکلاو، ارنستو، موفه، شانتال (۱۳۹۷)، *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی*، ترجمه محمد رضایی، تهران: ثالث.

- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۵)، *هویت ایرانی و زبان فارسی*، تهران: فرزانه روز.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۹۴)، *داستان ادبیات و سرگذشت اجتماع*، تهران: فرزانه روز.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۱)، *دموکراسی یا حقیقت*، رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشنفکری ایران، تهران: طرح نو.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، *تأملی در مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۷)، *روشنفکران ایران، روایت‌های یأس و امید*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر توسعه.
- میلانی، عباس (۱۳۸۳)، *تجدد و تجدد ستیزی در ایران*، تهران: نشر اختران.
- نبوی، نگین (۱۳۹۷)، *روشنفکران و دولت در ایران*، ترجمه حسن فشارکی، تهران: نشر شیرازه.
- وحدت، فرزین (۱۳۹۵)، *رویاری فکری ایران با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.