

ادبیات و هویت‌سازی تمدنی

(با تأکید بر ادبیات سیاسی)

دکتر علی بالی^۱

فضه خاتمی نیا^۲

چکیده

هویت عنصر پویایی بخش حیات اجتماعی است. جامعه بدون هویت به مثابه کالبد فارغ از روح است. اگرچه دستیابی به هویت فردی و جمعی مقدمه رسیدن به تعالی است اما باید توجه نمود در شکل‌گیری هویت نیز عوامل متعددی نظیر فرهنگ، هنر، علم، تکنولوژی، تاریخ، آداب و سنن و عرف دخیل می‌باشند. یکی از عواملی که در شکل‌دهی به هویت اهمیت دارد ادبیات بومی یک تمدن است؛ زیرا ادبیات هم در راستای شکل‌دهی به تمدن ایفای نقش کرده و هم به عنوان پاسبانی برای محافظت از انحطاط و زوال یک تمدن عمل می‌کند. تقلید محض از ادبیات بیگانه می‌تواند نمادی از افول یک تمدن باشد. از این رو می‌توان گفت: تولید ادبیات بومی مقدمه‌ای است بر تولید هویت بومی که نهایتاً تولید تمدن بومی را در پی خواهد داشت. تحقیق حاضر در صدد بررسی نقش ادبیات در هویت‌سازی بومی در گستره تمدن اسلامی ایرانی است؛ زیرا برای دستیابی به تمدن اسلامی و ایرانی نیازمند شناخت عناصر تشکیل‌دهنده هویت اسلامی و ایرانی و همچنین کاربردهای هر یک از این متغیرها در درون این تمدن می‌باشیم.

کلید واژگان: مدرنیته، غرب‌گرایی، ادبیات، هویت، تمدن،

09376580806 عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نوشهر^۱

^۲ کارشناس ارشد ادبیات انگلیسی fkhataminia@yahoo.com

علم به هویت و رابطه آن با محصولات ادبی کمک شایانی در نحوه برخورد با محصولات مرتبط به سایر حوزه‌های تمدنی خواهد نمود. مباحث مربوط به هویت در ایران پس از انقلاب مشروطه و با شروع جدال سنت و تجدد در خلال آشنایی با غرب صورت گرفت و پس از آن بود که نویسندگان علاقمند به هر طیف هویتی، تلاش کردند تا اندیشه‌های خود را در آثار ادبی خود بروز دهند. از آغاز جنبش مشروطه و با ورود مفاهیم مدرن، برخی آن را در بست پذیرفتند و عده‌ای یکسره با ورود چنین مفاهیمی مخالفت ورزیدند. اما کسانی که به گونه‌ای منطقی به مسأله نگاه کردند بسیار نادر بودند. مسئله اصلی این کشاکش در همه زمینه‌ها نظیر فلسفه، دین، سیاست، اقتصاد، و فرهنگ حول محور «هویتِ ابزاری»³ دور می‌زد. برخی افراد خودباخته برای تغییر این «هویت» دست به هر کاری می‌زدند و بعضی دیگر در دفاع از حفظ آن به هر وسیله‌ای چنگ می‌انداختند. ادبیات نیز که از همان آغاز بیداری نقشی فعال و تعیین‌کننده‌ای بر عهده گرفته بود، در این کشاکش، همپای سیاست حرکت می‌کرد (وکیلی، 1377: 78). در این راستا ضمن مروری بر وضعیت ادبیات معاصر، به بررسی چند شخصیت برجسته که در این مسیر تلاش‌های چشمگیری انجام دادند می‌پردازیم؛ زیرا بر این باوریم که این افراد و آثار آن‌ها توانسته‌اند با استفاده مناسب از ادبیات، نقش مهمی در بازتولید هویت تمدنی و ترمیم آسیب‌ها و ضعف‌های موجود در هویت ملی ایفا نمایند.

1. مروری بر ادبیات معاصر و چالش‌های پیش روی آن

ادبیات ایران را می‌توان در یک تقسیم کلی به دو دوره کلاسیک و معاصر تقسیم نمود. ادبیات کلاسیک دارای مضامین حکمی، تعلیمی، دینی و عرفانی است و زبان این ادبیات زبانی تمثیلی و نمادین است. شعر سعدی و حافظ، اوج ادبیات کلاسیک است که آینه‌ای تمام‌نما برای دریافت و درک درونی‌ترین لایه‌های روح تاریخی ساکنان این مرز و بوم است. ادبیات فارسی آینه‌ی تمام‌نمای فرهنگ ملی ایران و یکی از مؤثرترین عوامل تحکیم و تقویت هویت ملی ما ایرانیان است. ادبیات، به نحوی مطلوب ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها، آرمان‌ها و آرزوها و شعور جمعی و آگاهی ملی ملت‌ها را نشان می‌دهد (امین، 1384: 5). ادبیات کلاسیک تا قبل از

³ Instrumental identity

دوره صفویه چندان دستخوش تغییر و تحول نشده بود اما در عصر صفوی با تغییر مولفه‌های اجتماعی ادبیات نیز با تحولات خاصی مواجه می‌شود و این تحولات در محتوای آثار این دوره انعکاس یافت.

در حقیقت نخستین گام‌های شکل‌گیری هویت ملی ایرانیان پس از اسلام، عصر صفوی بود که با اتکاء بر مذهب تشیع توانست هویتی تمدنی را برای ایرانیان خلق نماید. این هویت «خود» را در برابر «دیگری» که امپراتوری عثمانی بود، قرار داد. به دیگر بیان صفویه توانست با خلق «دیگری» قدرتمند برای هویت ملی ایرانیان، بر انسجام و کارآمدی این هویت و گفتمان بر آمده از آن بیافزاید. این تحولات همزمان و پیشتر از تحولات اروپا (رنسانس و جنبش اصلاح دینی) روی داد. این عصر تمدن‌ساز بود؛ زیرا هم بود و نموده‌های مادی و هم معنوی تمدن را به همراه داشت. مهمترین دلیل تغییر در محتوی ادبیات این دوره رواج شیعه‌گری رسمی است، که آثار ادبی را نیز به عنوان شاخه‌ای از بافت فرهنگی به این سمت سوق می‌داد. به دیگر بیان در عصر صفوی هویت معنوی ایران حول محور مذهب تشیع شکل گرفت، که ادبیات خاص خود را نیز تولید کرد (شیخاوندیان، 1380: 10). در هر صورت اگر چه دوره کلاسیک فراز و نشیب‌هایی را تجربه نمود، اما روح حاکم بر این دوره، همان تمدنی بود که برخاسته از هویت اسلامی - ایرانی موجود در گستره جغرافیایی ایران بود که ادبیات به مثابه برون‌داد این هویت در نوع خود به استحکام و تقویت آن پرداخت.

سرآغاز دوره ادبیات معاصر، دوره مشروطه (1240ش - 1285ش) است که می‌توان از آن به عنوان دوره‌ای یاد کرد که شاهد رابطه متقابل هویت و ادبیات می‌باشیم. دوره‌ای است که پس از آشنایی با غرب متولد شد. این امر باعث تغییر نگرش و دیدگاه طبقه تحصیلکرده‌ای شد که با اروپا و غرب در تماس بودند. این تماس موجب ظهور خواست‌های جدید در این نسل شده و به نوعی دگرگونی هویتی را پدید آورد که نتیجه آن پدید آمدن آثاری متفاوت، هم به لحاظ ساختار و هم به لحاظ محتوی، نسبت به دوره کلاسیک می‌باشد. درحقیقت بازتاب‌های عینی و عملی رخدادهای سیاسی اجتماعی و فرهنگی ایران از عصر مشروطیت تا زمان حاضر در عرصه ادبیات تبلور یافته است (امین، 1384: 8). در این راه نخستین واکنش و خواسته این دسته از روشنفکران ایرانی تدوین قانون اساسی (به پیروی از قوانین غربی) و تشکیل پارلمان بود. از این روی ادبیات در این دوره به اعتراض‌گرایی و گفتار و مطالبات جدیدی را وارد ذهن و زبان جامعه نمود و اقشار مردم را با حقوق شهروندی و اجتماعی جدیدی آشنا ساخت. تغییر قالب و محتوای محصولات ادبی، توجه به مسائل سیاسی و اجتماعی، ظهور ناسیونالیسم در آثار ادبی، و همچنین در برخی دیگر از آثار این دوره به تبع مدرنیته غربی، سکولاریسم و

دین‌ستیزی، غرب‌زدگی افراطی، تشویق به تجدد و ترقی به سبک غربی از جمله رویکردهای جدید ادبی بود. آثار پدیده آمده این دوره نمادی از تغییر هویت‌اند که موجب ظهور آثار ادبی بر اساس آن و استمرار این فرایند و نهایتاً دگرگونی در برخی از ابعاد تمدنی می‌باشد؛ زیرا در این دوره اقتباس ظاهری از غرب صورت گرفته و متفکرین ما درک صحیحی از مدرنیته غربی به دست نیاورده بودند (بهنام، 1386: 105). یعنی در این دوره دو جریان ادبی سنت‌گرا و سنت‌ستیز نضج و رشد می‌یابد که رشد و بالندگی جریان موسوم به سنت‌ستیز و یا گرائیده به مدرنیسم را می‌توان معلول برخورد با مدنیت غربی دانست که در آن فضای ادبیات نوین ایران سمت و سویی تازه یافت (رک: آجودانی، 1382: 54).

در همین دوره شاهدیم که بسیاری از مظاهر تمدن اسلامی از این طریق در حال زوال‌اند و مظاهر تمدن غربی جایگزین آن می‌شوند. این مظاهر از نحوه لباس پوشیدن گرفته تا تولید محتوای آثار ادبی را شامل می‌شد. این جنبه بعد منفی تغییر در دگرگونی هویتی فردی و اجتماعی افرادی بود که در تماس با تمدن غربی قرار گرفتند که این امر منجر به تأثیرات منفی بر حوزه تمدنی «خود» شد. یعنی ادبیات در آثار این گروه نقش هویت‌سازی از بعد تغییر و تضعیف را ایفا کرد. از جمله این نویسندگان می‌توان به آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، تقی‌زاده و... اشاره کرد.

همچنین در دوره مشروطه به دلیل تغییراتی که در بافت اجتماعی جامعه حاصل شد شاهد پیدایش شاخه‌ای تازه در ادبیات ایران با عنوان «ادبیات سیاسی» بودیم که در آن مسائل سیاسی و اجتماعی جایگزین مضامین عاشقانه و عارفانه شعر کلاسیک شد (درویش، 1387: 56). در این میان برخی از متفکرین که خود را متعلق به حوزه تمدن اسلامی - ایرانی می‌دانستند کوشیدند تا با استفاده از الگوهای نوینی که در اثر ارتباط با حوزه‌ی تمدنی غرب بدست آوردند به تقویت هویت خویش پردازند. شیخ فضل‌الله نوری، علامه دهخدا، و جلال آل احمد نمونه‌های بارز این افراد می‌باشند. از سویی دیگر در این دوره بود که تحت تأثیر ادبیات اروپایی به مسائلی همچون آزادی‌خواهی، مسائل زنان، و ناسیونالیسم پرداخته شد و بخشی از ادبیات ما به سمت اومانیزم، و بعدها، تحت تأثیر همین فلسفه، به سمت نهیلیسم روی آورد که بر هویت فردی و اجتماعی ما تأثیر نهاد (درویش، 1387: 57). این گرایش نویسندگان به غرب و شرق هیچ تناسبی با وضعیت کشور ما نداشت. خلق و جعل ادبیاتی که چه از لحاظ شکل و چه از لحاظ محتوا، یکسره از جهانی دیگر آمده بود و وارد‌کنندگان نه تنها تصمیم نداشتند آن را با ریشه‌های فرهنگی و ادبی ایران پیوند زنند، بلکه یکسره شیفته آن

شدند و با شعار جهانی شدن، گذشته تاریخی و فرهنگی ایران را - مثبت یا منفی - انکار کردند و هرگز ندانستند که برای جهانی شدن و حفظ جهان هم باید به گذشته آن پرداخت و آن را حفظ کرد و گذشته ایران هم بخشی از گذشته جهان است که حفظ آن بیش و پیش از مشروطه به ایران آمده بود، به مرور زمان ریشه‌های اصلی تاریخی و فرهنگی ایران را در پشت خود پنهان کرد و کم‌کم نسلی را پرورش داد که در نتیجه بی‌ریشگی، به گونه‌ای از «از خود بیگانگی» دچار بودند. این از خود بیگانگی مشکلات اجتماعی و روانی بسیاری را به همراه آورد (و کیلی، 1377ج: 30) که می‌توان از آن به معضلات مدرنیته ایرانی یاد کرد.

ویژگی‌های کلی این دوره سادگی بیش از حد آن و نزدیکی به زبان محاوره، توجه نویسندگان و شعرا به مسائل اجتماعی روزمره و عبور از حلقه‌های سنتی ادبیات کلاسیک، توجه به زبان و فرهنگ بومی می‌باشد. تجدد در شعر و نثر پارسی بر اساس پشتوانه‌های اجتماعی ایجاد شده و تحولات ادبی همواره با تحولات اجتماعی توأم است. در دوران مشروطه‌خواهی شعر که زمانی در خدمت به دربار و برای بیان دروغ و اغراق‌های شاعرانه به کار می‌رفته به شعر مردمی تبدیل گشت و از مسائلی نظیر آزادی، ملت، و قانون سخن به میان آمد (یمینی، 1384: 20). همچنین در کشاکش این تحولات و در برخورد با مدنیت غربی، با جریان‌های اجتماعی و فرهنگی مهمی رو به رو می‌شویم که تاریخ ایران را در مسیری دیگر قرار داد.

ادبیات مشروطه به تبع این تغییر هویتی، نتایج مثبت و نتایج منفی برای عرصه فرهنگی ما را به همراه داشت. از آثار مثبت آن می‌توان آشنایی با ساختارهای ادبی مدرن اروپایی و ورود مفاهیم و موضوعات جدیدی که در عرصه‌های مختلف سبب پویایی تمدن ایران شد، نام برد. اما از آنجایی که این آشنایی به صورت شیفتگی به غرب همراه بود اثرات منفی را نیز به همراه داشت؛ زیرا در این دوره نهضت ترجمه نوینی را شاهدیم که به صورت یکجانبه بسیاری از آثار غربی‌ها را وارد فضای تمدنی ما می‌نماید. این ترجمه که از حجم معتاب‌هی برخوردار بود توانست سبب ایجاد تغییرات عمده‌ای در بستر فکری اندیشمندان ایرانی گردد که در بعد سیاسی به مشروطه‌خواهی ختم گردید که همزاد تجددخواهی بود. این تجددخواهی در واقع برای برخی از روشنفکران به منزله شیفتگی به غرب بود. در نتیجه بسیاری از بخش‌های سنتی جامعه به تعطیلی کشیده و نمونه‌های غربی جایگزین آن شد. به عنوان مثال درام و تئاتر غربی که محتوایی غیربومی داشتند جایگزین تعزیه، که نمونه سنتی نمایش درام ما محسوب می‌شود، شد (قادری و خجسته پور، 1389، 145). نقالی و یا پرده‌خوانی و پرده‌داری، شمایل‌گردانی نیز از نمونه‌های دیگری بودند که در اثر غرب‌زدگی مفرط بسیاری از نویسندگان و سیاسیون، از

هنرهای نمایشی ما حذف شدند. ورود درام مدرن به فضای فرهنگی کشور و حذف نمایش‌های سنتی، سبب ایجاد خلاءهایی جدی در فضای فرهنگی کشور شد و در نتیجه وابستگی فرهنگی و جذب هویتی در ادبیات غرب را موجب شد (همان، 157).

از دیگر ویژگی‌های نهضت مشروطه ملی‌گرایی بود که با ورود تفکر مدرن وارد کشور شد که بعدها در دوره رضاشاه به اوج خود رسید و کشور ایران به عنوان یک واحد هویتی - سیاسی در عرصه بین‌المللی موجودیت یافت. ناگفته نگذاریم چنان که می‌دانیم پیشتر در دوران صفویه نخستین گام‌های هویت تمدنی در قالب مذهب شیعی برداشته شد و این اتحاد شیعی در دوران صفوی در حقیقت به نوعی وحدت ملی در مقابل ترکان عثمانی به‌شمار می‌آمد؛ اما مفاهیم و مصادیق شیعه‌گری یا ملی‌گرایی صفوی با مصادیق و معیارهای ملی‌گرایی پس از انقلاب مشروطه متفاوت بود؛ زیرا در این دوره جهان دو تجربه بزرگ و جدید رمانتیسیم و مدرنیسم را پیش‌رو داشت، و خواست و اردهای ملت‌ها نیز بسیار تغییر یافته و مفاهیم وطنی جلوه جدیدی یافت. این ملی‌گرایی در تقابل با مذهب‌گرایی بود و سبب بروز آسیب‌های هویتی در گستره تمدنی شد.

آسیب‌هایی هویتی که تحت تاثیر اندیشه‌های «دیگران» در دوره مشروطه و پس از آن در ایران روی داد را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد: 1. تولد اندیشه لیبرال غربی؛ که با هویت اسلامی - ایرانی ما در تضاد بود و تغییر هویتی را ایجاد کرد. 2. تولد اندیشه‌های مارکسیستی که در ضمن تشکیل حزب توده خود را نشان داد. این تفکر نیز آسیب جدی بر هویت تمدنی ما وارد آورد. به عبارت دیگر ادبیات در میان فشار دو نیروی قدرتمند قرار داشت: یکی حکومت که با اندیشه اروپازده خود، قوانین اجتماعی را در دست داشت و با همه توان به اروپایی کردن ایران و سپردن آن به غرب می‌اندیشید و روشنفکران غرب‌زده نیز در پناه دولت تلاش برای سوق دادن هویت ما به سمت غرب می‌کردند و دیگری سوسیالیسم بود که در مقابل گروه اول چندان بدش نمی‌آمد که ایران را به شوروی بسپارد و نویسندگان ما در فضای ایدئولوژیک قلم بزنند تا منافع شوروی در ایران بیشتر حفظ شود. این دو نیرو که گویی میهن‌شان جای دیگری به غیر از ایران بود، بر هرآنچه نقش ایرانی داشت می‌تاختند و آن را پوسیده و متحجر می‌نامیدند.⁴ بنابراین در این دوره هویت نویسندگان و اندیشه ادبیاتی آن‌ها از دو منبع سرچشمه می‌گرفت و تلاش داشتند با بیان آن در لابلای سطور ادبی خود به بازتولید آن

⁴ در این دوره حس استخفاف ملت ایران چنان برجسته بود که دولتمردان ما در برهه‌های مختلف با دریافت رشوه منافع ملی ما را به بیگانگان (روس و انگلیس) تقدیم می‌کردند. نگاهی به قراردادهایی که در این دوره میان ایران و کشورهای مختلف منعقد شده است این مطلب را تایید می‌نماید

بپردازند: نخست سوسیالیست‌ها که مخالفان سرسخت حکومت بودند و با آن مبارزه می‌کردند و وظیفه اصلی ادبیات را افشای دستگاه حکومتی و رفتار آن می‌دانستند و از این رو باید به زندگی مردم فرودست می‌پرداختند و زشتی‌ها و بدبختی‌های آنان را به رخ می‌کشیدند؛ و دوم اروپازدگان و مزدوران دست به سینه اروپا و فرهنگ و تمدن اروپایی و نوکران دستگاه حاکمه که برای غالب کردن این تمدن و فرهنگ، ایرانی و ایرانیان را بری از هر ویژگی مثبتی می‌دانستند و هزاران نسبت توهین‌آمیز، به پیروی از مورخان و پژوهشگران غربی، به مردم خود می‌دادند و آنها را ملتی عقب‌مانده و ناآگاه و متحجر و کهنه قلمداد می‌کردند. در نتیجه آنچه اروپاییان می‌گفتند نزد ایشان کلام مقدس بود و آنچه ایرانیان می‌گفتند عین ارتجاع. البته هر دو اندیشه عملاً یک کار انجام می‌دادند: سوسیالیست‌ها برای افشای دولت و حکومت، مردم را در بدبختی و فساد و کثافت و جهل و نادانی نشان می‌دادند و اروپازدگان به دلیل برتر نشان دادن فرهنگ و تمدن اروپا با مردم همین کار را می‌کردند. در نتیجه اگر کسی داستان یا مقاله‌ای می‌نوشت که در کارهای اروپاییان و سوسیالیست‌ها دیده نمی‌شد، کار او پیشاپیش و نخوانده و ندیده مردود بود (و کیلی، 1377 الف: 54 - 53). و 3. ملی‌گرایی؛ که اگر چه برخلاف دو دیدگاه دیگر بر داشته‌های تاریخی تاکید داشت؛ اما هویت اسلامی را نادیده می‌گرفت.

این غرب‌گرایی و یا دیگرگرایی محض در فضای سیاسی و به تبع آن علمی کشور، موجب شد روشنفکران ادبی و اجتماعی از طریق نوشتن و ترجمه، اندیشه فلسفی غرب را، بدون درک درستی از آن، همچون یک کالا وارد نمایند تا جای خالی آن را پر کنند؛ زیرا پس از مواجهه با غرب، فضای سنتی ایران دچار ایجاد خلاء و بی‌تعادلی و بی‌هویتی شد که در تلاش بود تا این خلاء را ترمیم نماید و تنها نسخه‌ای که به ذهن بسیاری از روشنفکران وقت رسید غرب‌زدگی محض بود. اما انقلاب 1357 نشان داد که آنان خطا کرده بودند و آن فلسفه، فلسفه ما نبود و هرگز هم نتوانست فلسفه ما شود. چیزی را که آن روشنفکران نادیده گرفتند (و هنوز هم برخی از روشنفکران نادیده می‌گیرند) ویژگی‌های کاملاً متفاوت فرهنگی اجتماعی ایران (و شرق) نسبت به غرب بود. از این رو نه تنها آن فلسفه نتوانست در جامعه ما جا باز کند، بلکه ادبیات نیز که از چنان فلسفه‌ای سرچشمه می‌گرفت هرگز نتوانست ادبیات ما شود (و کیلی، 1337 ب: 80).

2. ترمیم‌کنندگان هویت ایرانی

پیوند ادبیات با هویت ملی، به اندازه‌ی نزدیک است که هیچ ملتی را نمی‌توان فاقد ادبیات ملی خاص خود دانست. ادبیات هر زبان حامل فرهنگ گویشوران آن زبان است و فرهنگ هر کشور، مهم‌ترین مؤلفه‌ی هویت ملی آن کشور محسوب می‌شود. بدین‌گونه، شناسایی و بررسی ادبیات، نه تنها از جهت ادبی برای آشنایی با نظم و نثر زبان فارسی برای ما حائز اهمیت است، بلکه همچنین از جهت تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی برای ما ارزش دارد؛ یعنی به دلیل پیوند جدی و عمیقی که آثار منظوم و منثور ادبی با آگاهی ملی، هویت ملی، شعور سیاسی و اجتماعی ما دارد، برای ما و آیندگان سودمند است (امین، 1384: 7). اگرچه بخشی از رسالت ادبیات نمایاندن وضعیت و حالت اجتماع بر آمده از آن است؛ اما می‌توان رسالتی نو را در دوره مدرن برای ادبیات قائل بود و آن هم ترمیم و بازسازی و همچنین حفظ پویایی هویت ملی و یا تخریب و تضعیف هویت ملی می‌باشد. آنچه که در ایران دوران مشروطه و پس از آن روی داد استفاده ابزاری از ادبیات (سلبی و ایجابی) بود. بنابراین ادبیات می‌تواند به مثابه شمشیر دولبه‌ای باشد که «له و یا علیه» هویت ما بکار گرفته شود.

اگر چه بسیار بودند که تلاش کردند با رواج ادبیات مدرن اروپایی ایران را وارد تمدن غرب نمایند و موجب تضعیف هویت تمدنی ما شوند، اما در سویی دیگر، با توجه به آسیب‌ها و مشکلاتی که در فرایند تغییر و تحولات درونی در اثر آشنایی با جهان پیرامونی به وجود آمد، بسیاری از اندیشمندان و نویسندگانی که دغدغه هویت تمدنی داشتند تلاش کردند با ترمیم این آسیب‌ها، استقلال فرهنگی ما را که مقدمه استقلال سیاسی بود حفظ نمایند. سعی این متفکرین در این جهت بود که با خلق تفکر بومی و همچنین آثار ادبی بومی، از جذب ما در هویت «دیگران» جلوگیری نمایند و پویایی هویت اسلامی - ایرانی ما را نیز حفظ کنند که در ادامه به صورت گذرا به فعالیت‌های هویت‌ساز چند از تن از آنها اشاره می‌نماییم.

1. شیخ شهید فضل‌الله نوری(ره) و نگاه تمدنی ایشان به مشروطه مشروعه؛

شیخ فضل‌الله نوری⁵ در سال 1258 یا 1259ق (بنابر اختلاف نقل‌ها) متولد شد. در حدود سال 1290ق به نجف اشرف مهاجرت کرد. و سپس در سال 1292ق جهت درک فیوضات علمی میرزای بزرگ شیرازی، به

⁵ در مورد طرح بحث شیخ فضل‌الله نوری نیز ذکر این امر لازم است اگر چه نمی‌توان شیخ فضل‌الله را ادیب به معنای خاص آن به شمار آورد، اما وی در تلاش بود تا تفکر بومی در باب مسائل مستحدثه را به اجرا گذارد و این امر را در مشروطه مشروعه به نمایش گذاشت از سویی دیگر در لوایح خود نثری را آغاز کرد که برخلاف روش نگارش مرسوم آن دوران بوده است و در صدد بود تا ساده نویسی را رواج دهد و پویایی ادبیات نگارشی را حفظ نماید که در خلال بحث به آن پرداخته می‌شود

سوی سامرا حرکت کرد و در سال 1303ق به عنوان یک عالم بزرگ دینی به تهران آمد. وی سرآمد عالمان مشروطه مشروعه است، که شناخت وی از غرب بسیار عمیق بود؛ به طوری که مشروطه غربی را خیلی سریع نفی کرد و به آبشخور فکری مشروطه از غرب و جریان‌های فراماسونری پی‌برد (حسینی جبلی، 1383: 343). علت اینکه ایشان غرب را توانست زودتر و بهتر از سایرین تحلیل نماید، آشنایی وی با علوم غیر از علوم مرسوم حوزوی نظیر تاریخ و جغرافیا و... بود (ره‌دار، 1390: 47). همچنین بسیاری از مندرجات مطبوعات اروپا را با کمک میرزا محمد خان قزوینی مطالعه می‌کرد (همان، 342).

همانگونه که یوکیچی در کتاب نظریه تمدن (1379: 87) در باب اقتباس تمدنی می‌گوید: «تقلید محض از غرب، تمدن نیست»،⁶ شیخ فضل‌الله نیز مخالف برداشتی قشری و ظاهری از تمدن غرب بود. متأسفانه در مشروطه چنین اتفاقی رخ داد و بسیاری از روشنفکران ما و حتی برخی از مذهب‌یون و علماء نیز بر این باور شدند که تنها راه پیشرفت در اقتباس ظاهری و تقلید محض از غرب می‌باشد. این تقلید تا جایی پیش رفت که افرادی نظیر تقی‌زاده اعلام کردند که برای تمدن شدن باید از فرق سر تا نوک پا غربی شد. این طرز تفکر تا پایان عصر پهلوی، همراه با فراز و نشیب‌هایی، در ایران استمرار یافت.

بارزترین ویژگی در اندیشه شیخ فضل‌الله که وی را جزء بزرگترین علماء وقت ساخته بود رویکرد تمدنی و مبتنی بر هویت تمدنی به مسائل کلان سیاسی اجتماعی می‌باشد. تلاش او، تعریف و تدبیر فرایند سیاسی اجتماعی جامعه بر اساس مولفه‌های درونی است که از جمله نمونه‌های بارز در تاریخ ایران می‌باشد. لازم به ذکر است استفاده از هر رویکردی، موجب ظهور مفاهیم و اصطلاحات موافق با آن رویکرد می‌شود. یکی از این نمونه‌ها اصطلاح و تعبیر «مشروطه مشروعه» شیخ شهید است که سعی کرد در دوره‌ای که همه اصطلاحات و مفاهیم غربی را چشم بسته تکرار می‌کردند، دمکراسی‌خواهی غربی را با معیارهای دینی هم‌ساز نماید. به عنوان مثال ایشان در مخالفت با مشروطه این گونه می‌گوید: که اصول و مفروضه‌های مشروطه مخالف اسلام است؛ مثلاً آزادی‌خواهی (که همان اباحه‌گری لیبرال است و ریشه در اومانیزم دارد) و یا مفهوم برابری با بسیاری از احکام اسلامی در تعارض می‌باشد. وی خواستار برداشتی بومی از اندیشه‌های غربی بود. لذا بر این باور

⁶ فوکوتساوا یوکیچی که از مهمترین نظریه‌پردازان مربوط به تمدن است، بر این باور بود که برای پذیرش تمدن غرب بایستی احساس‌ها و رسم‌های ملت خود را در نظر بگیریم و نباید فقط صورت‌های خارجی تمدن را وارد کنیم، بلکه نخست بایستی روح تمدن را از آن خود کنیم. هنگامی که روح تمدن دیگری را جذب نماییم، تمدن را در خود جذب کرده‌ایم و نه این خود جذب تمدن دیگری شویم. با اقتباس روح تمدن، بعد مادی و صوری آن به طور الزامی به مثابه یک برآیند ایجاد خواهد شد (رک: یوکیچی: 1379: 89-89).

است که مباحثی مدرن همچون برابری زن و مرد، و یا مباحث مربوط به آزادی‌های بی‌حد و مرزی که برای انسان در برابر خداوند مطرح می‌سازد و به عبارت دیگر انسان را خداگونه‌ای تام‌الاختیار تصور می‌کند که انجام هر کاری را مباح می‌داند، را بایستی با معیارهای شرعی سنجید و شرع مقدس محدوده‌های آن را مشخص نماید.

شیخ شهید بسیاری از این موضوعات را در تضاد با اسلامیت می‌دید؛ لذا به گونه‌ای صریح با مشروطه‌خواهی محض مخالفت می‌نمود. ایشان تلاش داشت تا از مشروطه مشروعه در دو جبهه بهره ببرد: هم جبهه مبارزه با استبداد داخلی و هم جبهه مبارزه با استعمار خارجی؛ زیرا حمایت انگلیس از مشروطه را برابر با تقدیم جامعه اسلامی ایران به استعمارگران می‌دانست (ره‌دار، 1390: 342). حاج شیخ فضل‌الله عقیده داشت مشروطه‌ای که روشنفکران به وجود آوردند، غل و زنجیری است که به دست و پای ملت ایران می‌بندند (دوانی، 1383: 303). نظریه مشروطه مشروعه شیخ فضل‌الله، از یک سو در تضاد با تفکر حاکمیت و قدرت‌طلبی مطلقه شاه بود و از سوی دیگر، در ستیز شدید با غرب‌گرایان قرار داشت؛ از این رو در جامعه نابسامان آن عصر سبب بروز کشمکش و درگیری شد. وی برای رهایی از این نابسامانی، بر نظریه خود پای فشرد تا جامعه با رسیدن به خواسته‌های مشروع خود به سمت اصلاح و نظم اجتماعی حرکت کند (حسینی جلی، 1383: 349).

استقلال فکری جامعه برای شیخ فضل‌الله بسیار اهمیت داشت (مسئله‌ای که روشنفکران به آن توجه نداشتند) و لذا تاکید داشت که مشروطه‌ای که از دیگ پلوی انگلیس به مردم ما داده شود،⁷ به درد ایران نخواهد خورد و ابزاری خواهد بود در دست انگلیس برای چپاول منافع ایران. بنابراین می‌توان «مشروطه مشروعه» را نمادی از نگاه تمدنی شیخ شهید دانست که تلاش داشت قرائتی جامع از مشروطه و مطابق با شرایط و مسائل داخلی جامعه ایرانی ارائه دهد. شیخ فضل‌الله با اصل بحث مشروطه، که مبارزه با استبداد را عالی‌ترین هدفش عنوان می‌کرد، مخالفتی نداشت، بلکه با مبانی آن مخالف بود که ریشه در مدرنیته غربی داشت که با مبانی اسلامی مخالف بود؛ زیرا ایشان به وضوح می‌دید که پذیرش تمام و کمال مشروطه یعنی گذار از تمدن اسلامی - ایرانی و ورود به حوزه تمدن سکولار غرب. او نمی‌خواست حاکمیت سیاسی و گروه‌های دیگری که به وسیله استعمار هدایت می‌شدند، به خواسته‌های خود در ایران برسند؛ از این رو در برابر نفوذ تفکرات غرب‌زدگان، در سطح جامعه واکنش نشان داد و با طرح دیدگاه اسلامی خود، حاکمیت و فضای سیاسی آن

⁷ هنگامی که مشروطه خواهان به سفارت انگلیس پناه آوردند، سفارت انگلیس آنها را با آغوش باز پذیرفت و پذیرایی آنها را در طول تحصن آنها در سفارت را برعهده گرفت.

عصر را به چالش کشید و زمینه‌های بروز انقلاب سیاسی را فراهم ساخت؛ در نتیجه، وی از نشر تفکرات سکولاریستی جلوگیری کرد و برای پیش‌گیری از گسترش این تفکرات گفت: «به جماعت آزادی‌خواه اعلان می‌شود که... ما تن به تضعیف اسلام و تحریف احکام نخواهیم داد... در این عصر ما، فرقه‌ها پیدا شده‌اند که بالمره منکر ادیان و حقوق و حدود هستند این فرق مستحده را بر حسب تفاوت اغراض، اسم‌های مختلف است: «آنارشیست»، «نهیلیست»، «سوسیالیست»، «ناتورالیست» و این‌ها یک نحو چالاک‌ی و تردستی در اشاعه فتنه و فساد دارند و به واسطه ورزشی که در این کارها کرده‌اند، هر جا که هستند، آن‌جا را آشفته و پریشان می‌کنند (به نقل از: حسینی جلی، 1383: 346).

به دیگر بیان مشروطه اگرچه چشم ما را به روی بسیاری چیزها گشود، و ما را با دنیای جدیدی آشنا ساخت، اما چشم ما را به روی بسیاری چیزهای دیگر بست (وکیلی، 1377: 81) یعنی از مشروطه به بعد بود که اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی همواره نگاه به بیرون از حوزه تمدنی ایران داشتند و پاسخ به پرسش‌ها و مسئله‌های داخلی را از فضایی خارج از حوزه تمدنی جستجو می‌کردند و در پی اندیشه‌های بومی نبودند. نگاه اندیشمندان ما یا به لیبرالیسم غرب دوخته شده بود و یا به مارکسیسم شرق.⁸ می‌توان گفت فضای فکری و اندیشه‌ای ما به شدت دچار قشری‌گرایی عوامانه شده بود و صرفاً از مد روز پیروی می‌کرد و تنها تقلیدکننده اندیشه‌های دیگران شده بود. اندیشه‌هایی که با واقعیت‌های تاریخی ایران ارتباطی نداشت. شیخ فضل‌الله به خوبی این امر را درک نمود و تلاش داشت با تاکید بر هویت بومی ما، که آمیخته‌ای از ایرانیت و اسلامیت بود، به آن سرو سامان دهد و مانع غلطیدن به حوزه هویتی غرب گردد.

همانطور که در مقدمه این بخش ذکر شد، در ایران آن روز بسیاری از متفکرین ایرانی غرب‌گرا بودند و در تلاش تمام برای تجلیل از تمدن غرب و استخفاف هویت خود و ایرانی قلم می‌زدند. با آغاز مشروطه این‌گرایش غرب‌گرایی و یا به تعبیر جلال آل احمد غرب‌زدگی، در ادبیات آن دوره نیز به وضوح نمایان گشت. لذا آیت‌الله شهید، ابتدا از مشروطه پشتیبانی کرد؛ اما پس از اینکه مشاهد کرد که روشنفکران داخلی در کنار بیگانگان خارجی قرار گرفتند و بدون مشورت و رای مثبت آنها هیچ‌گونه رای مستقلی از خود نداشتند، شروع به روشنگری نمود. روشنفکران در مقاطع مختلف ضدیت خود را با اسلام به نمایش گذاشتند: در تدوین

⁸ حاکمیت این دو اندیشه در فضای پس از انقلاب مشروطه تا انقلاب چنان پرننگ است که به هیچ وجه قابل انکار نیست. اندیشه‌های مارکسیستی تا فروپاشی شوروی در ایران حضوری قدرتمند را تجربه نمود؛ اما پس از آن شاهد افول این نوع اندیشه‌های چپ‌گرایانه می‌باشیم.

قانون مشروطه، که تلاش داشتند نظارت فقها بر مصوبات را حذف نمایند، در تشکیل مجلس شورا که با حذف عنوان اسلامی و جایگزینی آن با «ملی» مخالفت خود را اسلامی اظهار داشتند. روشنفکران در کشاکش انقلاب مشروطه هشتاد روزنامه یکی بعد از دیگری به صورت خلق الساعه پدید آوردند که در آن دهن کجی به دین و روحانیان را آغاز کرده و از حقوقی که از غرب آمده دفاع می کردند، و... این امور باعث شد تا شیخ فضل الله خود را از جریان مشروطه کنار کشید و به مخالفت با آن پرداخت تا جایی که جان خود را بر سر این راه گذاشت. غرب زده ها حتی عنوان مجلس شورای اسلامی را نیز به مجلس شورای ملی تغییر دادند مبادا اینکه کلمه اسلامی دل انگیزی ها را به درد آورد (دوانی، 1383: 307-308).

از سویی دیگر در رویکرد سیاسی شیخ فضل الله نوری، استعمارستیزی مقدم بر استبدادستیزی بود و همین امر موجب شهادت ایشان شد؛ زیرا حتی مستبدترین پادشاهان ایران تلاش داشتند حرمت علماء و دانشمندان را حفظ نمایند، و عالم گشتی آن هم در ملاء عام تنها در دوره مشروطه و توسط غرب گراها و سکولارها می توانست روی دهد (رهدار، 1390: 469). به تعبیر دیگر شیخ فضل الله نوری را باید اولین شهید⁹ انتقاد از غرب و غرب گرایی یا انتقاد از مدرنیته و مدرنیسم در ایران دانست. او که فتوای جریان های غرب گرایی در حال رشد در ایران را مبنی بر تعطیلی عقل و پذیرش بی چون و چرای مرجعیت فرنگی در ساماندهی نظام سیاسی و تحولات اجتماعی ایران نپذیرفت و هم سازی این دگرگونی ها را با باورها و اعتقادات و فرهنگ ملی و دینی جامعه مورد تردید و انتقاد قرار داد، تاوان انتقاد از غرب و غرب گرایان را پس داد و توسط سرسپردگان مدرنیته و مدرنیسم در ایران، بالای دار رفت (پور موزن، 1387: 82). غرب زدگی مفرط سیاسیون و متفکرین و منورالفکرهای مشروطه موجب شد عالمی دینی را بر دار کشند و نه تنها صدای هیچ مخالفتی بلند نشود بلکه غرب زدگان (و حتی پسر وی) پای چوبه وی کف بزنند. چه خوب گفت جلال آل احمد: «من نعش آن بزرگوار را بر سردار همچون پرچمی می دانم که به علامت استیلای غرب زدگی پس از 200 سال کشمکش بر بام سرای این مملکت افراشته شد. و اکنون در لوای این پرچم ما شبیه به قومی از خود بیگانه ایم. در لباس و خانه و خوراک و ادب و مطبوعات مان و خطرناک تر از همه در فرهنگ مان فرنگی مآب می پروریم و فرنگی

⁹ هنگامی که حکم اعدام ایشان صادر شد، حاضر نشد تحت حمایت هیچ یک از دول خارجی حتی عثمانی در آید و این امر نشان از هویت ایشان می دهد. ایشان به حکم آیه «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا» (نساء، آیه 141) با هر گونه سلطه کفار و اجنبی بر ایران مخالفت می ورزید و در تمامی مراحل برای حل مشکلات داخلی، اهتمام به اتکاء به قابلیت علماء و اندیشمندان بدون تقلید از غرب و شرق داشت. جهت اطلاعات بیشتر پیرامون غرب شناسی شیخ فضل الله نوری رک: (رهدار، احمد. 1390. غرب شناسی علماء شیعه در تجربه ایران معاصر. قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).

مآب راه حل هر مشکلی را می‌جویم. اگر در صدر مشروطه خطر بیخ گوشمان بود اکنون در جانمان نشسته!» (آل احمد، 1378: 78 - 79). اعدام شیخ فضل‌الله ناقوس مرگ هویت بومی و به تبع آن تمدن ایرانی - اسلامی بود که تا انقلاب اسلامی ادامه داشت و وقوع انقلاب فرایند جدیدی در بازگشت به تمدن اسلامی ایرانی را آغاز کرد.

امروزه نیز الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت همچون مشروطه مشروعه شیخ فضل‌الله ترجمانی است از عدم مخالفت با اصل توسعه و پیشرفت در جوامع اسلامی، بلکه آنچه که این طرح به طور صریح بیان می‌دارد مخالفت با مدرنیسم غربی است که ترجیح‌بند آن سکولاریسم و انزواگرایی دین در حیات اجتماعی و محدود نمودن آن به عرصه خصوصی و فردی است که همین مولفه است که نقطه تضاد میان دو حوزه تمدنی ما و غرب در بحث پیشرفت و مدرنیسم می‌باشد. مدرنیسم در جستجوی یکسان‌سازی هویتی سراسر جهان است و در صدد است با اجرای پروژه جهانی‌سازی، تمام جهان را غربی نماید و آنها را تهی از هویت بومی‌شان کند (مقام معظم رهبری، 1386/6/25).

در بخش مرتبط با ادبیات، هنر شیخ فضل‌الله نوری در این بود که در «لویح» خود به خلق زبان ملی در نوشتن همت گماشت تا آنچه که بعدها در دوران آتاتورک در ترکیه مدرن اتفاق افتاد در ایران روی ندهد. آتاتورک در راستای غربی‌سازی کشور ترکیه و حذف آداب و رسوم اسلامی به تبلیغ و ترویج پان‌ترکیسم، تغییر خط از عربی به لاتین، ادای نماز و اذان به ترکی، ممنوعیت حجاب، حذف قوانین اسلامی از حقوق قضائی و... روی آورد (رک: گلی زواره، 1377: 166) آینده‌نگری شیخ فضل‌الله در این امر ستودنی است. گویا شیخ شهید می‌دانست که زبان ملی منجر به هویت ملی می‌شود و به رابطه متقابل میان هویت ملی و زبان ملی پی برده بود. اگرچه محتوای این لویح سیاسی است اما او با بکار نگرفتن ادبیات متکلف و پیچیده علمای آن روزگار و معاصر خود، کوشش کرد با نشان‌دادن پویایی موجود در ادبیات این لویح امکان تحول بر اساس داشته‌های تمدنی را اثبات نماید. از این‌روست که در ابتدای این لایحه می‌گوید: «این لایحه مطلقاً از التزام به عبادت‌پردازی و رعایت قوافی آزاد است فقط خیال متوجه مقصد و رفع شبهه است» (نوری، بی تا: ص 1). در این لایحه انگار شیخ فضل‌الله در صدد است زبان نوشتاری را به محاوره نزدیک کند. وی در لایحه خود، که خطاب به مردم ایران است، در صدد شکل‌دهی به هویت مستقل با ترغیب آنها به خودآگاهی و استقلال رای بود. شیخ فضل‌الله وام‌گیری و تقلید کورکورانه سیاسی برای شکل‌دهی به یک ساختار سیاسی را نوعی بی‌هویتی

تلقى می‌کرد و آن را مغایر با هویت ملی می‌دانست. جامعه ایران آن روز در شکاف بین دو هویت و در تحیر میان سنت و تجدد مبتلی به نوعی بی‌هویتی بود که یک طیف آن هویت غربی و طیف دیگر هویت ایرانی - اسلامی را در بر می‌گرفت.

اسلام‌گرایی آمیخته به ملی‌گرایی، استقلالِ هویت و فرهنگِ بومی بارزترین اهداف شیخ فضل‌الله به‌شمار می‌روند. شیخ فضل‌الله سمبل دفاع از فرهنگ خودی در برابر جریان غرب‌گرایی وابسته به بیگانه است و همین امر رویارویی وی با مشروطه را سبب شد. زیرا وی با شناختی که از مدرنیته غربی داشت، تلاش می‌کرد تا مانع ورود سکولاریته برآمده از مدرنیته شود (زیبا کلام، 1389: 384) و از همین باب است که مشروطه مشروعه را در برابر مشروطه‌خواهی محض مطرح کرد (زیبا کلام، 1389: 12). بنابراین می‌توان گفت شیخ فضل‌الله با درک آسیب‌های هویتی آن روز جامعه ایران، که کمابیش هنوز هم این آسیب‌ها وجود دارند، درصدد ترمیم آسیب‌های هویتی جامعه ایران برآمد. او مردم ایران را به استقلال همه‌جانبه، که استقلال فکری و فرهنگی در راس آن وجود دارد دعوت می‌کند. نوآوری‌های او در نگارش لوایح پیش‌گفته خود را نمایان ساخت. به دیگر بیان می‌توان گفت تجددخواهی در نگاه وی بهتر از «در گذشته زیستن» بود که وی قائل بود که این امر را می‌توان خود ابداع کرد و نیازی به تقلید از دیگران نیست.

شیخ فضل‌الله نوری دو تمدن را پیشروی خود و ایران می‌دید؛ تمدن اسلامی، و تمدن غرب که بر شانه‌های مدرنیته استوار بود. ایشان بر این باور بود که ایران دوره مشروطه با پذیرش اصول و مبانی مدرنیزاسیون نظیر مشروطه‌خواهی محض، به ناچار جذب تمدن مدرنیته خواهد شد و این امر زمینه‌های نابودی تمدن ایران اسلامی را در پی خواهد داشت. ایشان با ارائه تئوری «مشروطه مشروعه» (در عرصه نظریه‌پردازی سیاسی) و همچنین نگارش لوایح به زبان ثلث و نوآمد (در عرصه ارائه) تلاش داشت تا نشان دهد که تمدن ایران می‌تواند با نوآوری‌هایی که در عرصه‌های مختلف درونی رشد نماید و پویایی خود را حفظ کند تا برای آیندگان نیز میراثی جاودان را برجای نهد.

2. «علی اکبر دهخدا»

از دیگر متفکرینی که با ابزار ادبیات به بازسازی هویت ایرانی اهتمام داشت علی اکبر دهخدا بود. مهم‌ترین ویژگی دهخدا که وی را در زمره ممتازین فرهنگ‌سازان و هویت‌سازان ایرانی قرار می‌دهد خصلت چند بعدی بودن وی می‌باشد که برخاسته از دانش و تبحر وی در زمینه‌های مختلف می‌باشد. این خصلت وی با نگاهی کوتاه به احوال و آثار او روشن می‌شود: خلق آثار شاعرانه و نوآوری‌های شعری‌اش در زمینه شعر کلاسیک معاصر، سردبیری صوراسرافیل در زمینه روزنامه‌نگاری، مشارکت در فعالیت سیاسی در عصر مشروطیت و پشتیبانی‌اش از دکتر مصدق در نهضت ملی کردن صنعت نفت و بعد اعلام آمادگی برای ریاست «شورای سلطنت» پس از شکست کودتای 25 مرداد 1332 در زمینه مبارزه سیاسی، تدوین لغت‌نامه در زمینه دایرة المعارف‌نگاری، تدوین امثال و حکم، فرهنگ فرانسه فارسی از یک سوی و تصحیح لغت فرس اسدی و صحاح الفرس از سوی دیگر در زمینه زبان‌شناسی، تعلیق‌نویسی و تصحیح چندین دیوان شعر (حافظ، ناصر خسرو، سید حسن غزنوی، منوچهری، مسعود سعد سلمان، سوزنی سمرقندی و ابن یمین) در زمینه ادبیات منظوم فارسی، خدماتی در برگرداندن آثار از فرانسه به فارسی در زمینه ترجمه، چرند و پرند در زمینه طنز سیاسی و... (امین، 1384: 6). به دیگر بیان دهخدا در فرایند هویت‌سازی ملی و ترمیم آسیب‌های برآمده از جدال سنت و تجدد در ایران به دو سر طیفی که از این مسئله آسیب دیده بودند و نیازمند آشنایی بیشتر با موضوعات جدید بودند پرداخت؛ لذا هم مقالات سیاسی می‌نوشت و هم فرهنگ لغت و هم «چرند و پرند».

دهخدا در سطحی از دانش قرار داشت که با ارتباط برقرار کردن با طیف‌های مختلف مخاطبان ایرانی (نخبگان، خواص و عوام) توانست دانش بومی و همچنین سطح آگاهی اجتماعی زمانه خود را گام‌هایی به جلو ببرد. وی منتقدی اجتماعی است که تلاش می‌کند با تمامی ابزارهایی که در اختیار دارد به بهترین و کارآمدترین شیوه ممکن جامعه زمان خود را در ابعاد مختلف به نقد پردازد. این نقد طیف‌های مختلف را شامل می‌شود. وی نه تنها با استبداد مخالفت می‌کند، بلکه عوام و اجتماع عقب‌مانده و همچنین روشنفکر مآبان و غرب‌زدگان آن روز ایران را نیز با استفاده از نکته سنجی خود به نقد می‌کشد. در سطح اجتماعی وی به انتقاد صرف اکتفا نمی‌کند بلکه در راستای تربیت عوام فعالیت‌هایی عملی را نیز آغاز می‌کند. نخستین حرکت اجتماعی و فرهنگی دهخدا در دوره نهضت ملی ایران، با تأسیس «جمعیت مبارزه با بی‌سوادی» آغاز می‌شود. این جمعیت در اسفندماه 1329 پدید آمد و دهخدا در اعلامیه‌یی که به نام جمعیت در اردیبهشت‌ماه 1330 صادر کرد، چنین نوشت: «دست استعانت و توسل به سوی هر ایرانی شهری، ده‌نشین و احشام‌پرور که خواندن و

نوشتن می‌داند دراز و از او تمنا می‌کنم که در هر مسلک و دین و مذهب که هست هفته‌ی یک یا چند ساعت وقت خود را صرف تعلیم بی‌سوادان کند.» و در جنبش نهضت ملی با قرار گرفتن در کنار دکتر مصدق و دعوت مردم از حمایت از این جنبش، به تقویت همه‌جانبه از جنبش اقدام می‌نماید (تکمیل همایون، 1383: 17).

دهخدا در کنار «نخبه‌نویسی» و تولید ادبیات عالمانه، در «چرند و پرند» خود از زبان ساده کوچه بازاری استفاده می‌کند تا با عوام رابطه برقرار کند و با ابزار طنز آنها را متوجه جهل و نادانی خویش کند در متون ادبیات کلاسیک ایران طنز به معنای انتقاد اجتماعی کم‌تر وجود داشته است. او تلاش کرد شکاف میان ادبیات رایج و غیررایج را از میان ببرد (اباذری، 1384: 28). علی‌اکبر دهخدا را باید احیاگر طنزپردازی اجتماعی و انتقادی پس از عبیدزاکانی دانست. دقت و توجه او به آسیب‌ها و معضلات جامعه و هم‌دردی با مردم سبب شد تا طنزی اجتماعی از قلم او تراوش نماید. طنزهای او به عشق، علاقه و دلسوزی به حال فرودست جامعه‌ی ممتاز است. دهخدا در انتقادهای خود به آسیب‌ها و معضلات جامعه‌ی ایرانی آن روز اشاره کرده و با مهارت و هوشیاری آسیب‌شناسی می‌کند و در زیر نقاب طنزها و لطایف، عاملان اصلی توسعه نیافتگی و بیچارگی و فقر و درماندگی فرودستان جامعه را معرفی و رسوا می‌کند. اما همیشه ضمن انتقاد از مفاسد، رفع آنها را نیز خواستار بود و ساختن همواره رکنی از مقصود اصلی او در نوشته‌هایش بود. «او نیک آموخته‌ی خوب آموزنده» بود که راه‌هایی و چاره‌ها در نوشته‌هایش همیشه، همواره نشان دادن آلام و دردهاست. او به تبلی، بی‌شعوری و بطالت می‌تاخت و مردم ایران را هوشیار، بیدار و پویا می‌خواست (اباذری، 1384: 29 - 27) او تلاش داشت تا با استفاده از ابزار ادبیات و مخصوصاً طنز در چرند و پرند، مردم را متوجه معایب استبداد نماید.

به لحاظ تاریخ اجتماعی و سیاسی معاصر، چرند و پرند را باید تصویرپردازی ماهرانه و دقیق از شرایط و موقعیت تاریخی و اجتماعی ایران عصر مشروطیت به شمار آورد. دهخدا در شناسایی و پردازش و بازگویی کاستی‌ها و معضلات اجتماعی عصر خود تیزبینی و دقت ویژه‌ی به کار می‌برد. به دیگر سخن «هر موضوعی که به نوعی با احوال، سرنوشت و منابع مردم بستگی داشته، از وضع حکومت و مجلس و متصدیان امور و روابط دولت با ملت و دول خارجه گرفته با آداب و رسوم معتقدات»، جهل و نادانی، ناآگاهی، بی‌سوادی، گسست و تضاد طبقاتی، اعتیاد، نابسامانی راه‌های ارتباطی، فقر و ناداری، وضعیت نامناسب بخش کشاورزی، بهداشت نارسا و ضعیف و مسائلی مانند آنها، نقاطی است که دهخدا بر آن انگشت می‌گذارد. وی بر این باور است که برای رفع و اصلاح آنها گام‌های بلند و استواری باید برداشته شود (اباذری، 1384: 27). یکی از مهم‌ترین

ویژگی نثر دهخدا این است که از اصطلاحات و ترکیب‌ها و حتی دشنام‌های مردم عادی استفاده می‌کند و کلماتی را که تا قبل این دوره در حیطه نثر فارسی جایگاهی نداشتند به قلمرو ادبیات وارد می‌کند. دهخدا در چرند و پرند با زیرکی تمام از طنز به مانند سلاحی برای مبارزه با مفاسد و نابسامانی‌های روزگار خویش استفاده می‌کند و از فقر، بی‌سوادی، بی‌فرهنگی، ریا، مداخله بیگانگان در امور کشور، و بیگانه‌پرستی به شدت انتقاد می‌کند (یمینی، 1384: 22).

دهخدا بر این باور بود که عوام ایرانی از دو معضل عمده رنج می‌برند؛ خرافه‌پرستی و غرب‌زدگی. یعنی دچار نوعی افراط و تفریط جاهلانه بودند. غرب‌زدگی بیشتر در سطح روشنفکران هویدا بود که به تدریج به عوام هم سرایت می‌کرد. وی منتقد بسیاری از روشنفکران غرب‌زده بوده و در نامه‌ای به معاضدالسلطنه آشکارا بسیاری از فرنگ‌نشینان را «دزد» می‌خواند. از سویی دیگر استقلال فرهنگی و استقلال سیاسی برای وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، و لذاست که برای نجات ایران هم به هیچ قدرت دیگری اعتقاد ندارد. در پاسخ این ادعا که انگلیسی‌ها نخواهند گذاشت روسیه بر ایران حاکم شود، که دیدگاه بعضی‌ها در اروپا بود، می‌نویسد «افسوس که همیشه این لولوهای پشت پرده که از بچگی جسارت و شجاعت و جرئت ما را تمام کردند در بزرگی هم دست از ریش ما برنمی‌دارند» (به نقل از: سیف، 1381: 111).

خرافه‌پرستی نیز مخصوص عوام بود. این مسئله همان معضل بی‌هویتی را مطرح می‌کرد و نویسندگان هر کدام به نوعی با این دو معضل مبارزه می‌کردند و از آن انتقاد می‌کردند. دهخدا برای اینکه خرافه‌پرستی و غرب‌زدگی را از سطح عوام دور کند چاره کار را در سخن گفتن به زبان کوچه بازاری عوام دید. به دیگر بیان با خلق اثری به نام «چرند و پرند» سعی کرد به «لسان قوم»¹⁰ صحبت کند. تلاش داشت تا استبدادستیزی را با ابزار ادبیات و در قالب طنز که برای عوام قابل فهم بود به مردم آموزش دهد. می‌توان گفت که این اثر او مجموعه‌ای است واقع‌گرا که با زندگی و زبان و فرهنگ مردم پیوندی عمیق برقرار کرده و سلاحی است کارآمد، در دستان توانمند دهخدا برای مبارزه با جهل عصر خود (یمینی، 1384: 22). «چرند و پرند» اساساً نوشته‌ای سیاسی اجتماعی بود که از یک سو به مسائل سیاسی می‌پرداخت، و از سویی دیگر از مسائل اجتماعی و فرهنگی انتقاد می‌کرد (یزدانی، 1382: 207).

¹⁰ ناظر به آیه شریفه: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (سوره ابراهیم، آیه 4).

آنچه که در بررسی اندیشه‌های دهخدا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است نگاه تمدن‌محور وی به تحولات پیش‌رو می‌باشد. وی با ارائه تعریفی از تمدن تلاش می‌کند جامعه را به سمت آن سوق دهد. دهخدا با خطاب قرار دادن غربیان می‌نویسد: «اما تمدن، این کلمه که در فرهنگ‌های شما خیلی مبهم است، در پیش ما خیلی روشن و کمال مطلوب است که از زمان‌های بسیار بسیار قدیم رو به آن می‌رویم و سخته و وقوف وقتی است که دچار چنگیزها و تیمورها بشویم. تمدن را ما دو قسمت می‌کنیم: یکی تمدن معنوی و روحی و یکی تمدن مکانیکی،¹¹ از قسمت اول شما بهره‌مند نیستید و هیچ مددی هم به آن نکرده‌اید، بلکه برای اختلاط و امتزاجی که با اقوام وحشی و آدم‌خوار در خون و اخلاق پیدا کرده‌اید، قرن‌ها هرچه ممکن بود، سیر تمدن را کندتر کردید. دیر یا زود او را مغرب باید از مشرق اقتباس کند. اما در تمدن مکانیکی، کسی دست ما را نبسته است. مشغولیم و خیلی هم با سرعت» (به نقل از: تکمیل همایون، 1383: 19). این نگاه تمدن‌محور، موجب می‌شود که وی نه مقهور جداییت‌های غرب شود و نه شرق را آرمانشهر بیندارد، و نه استقلال فرهنگی، سیاسی، و اقتصادی خود را در مقابل این دو امپراتور ذبح کند و برای حفظ ظاهر تن به استخفاف «هویت» خود دهد.

بنابراین می‌توان گفت که هدف دهخدا ساختن بنایی تازه با اسلوب نو و آسایش و رفاه برای همه‌ی افراد جامعه است. او در هر حال و هر جا سازنده است (اباذری، 1384: 28). رویکرد «انتقادی اجتماعی» سبب شد تا دهخدا راهکار ترمیم آسیب‌های ناشی از غرب‌زدگی را در این دید که با نگاهی نقادانه و سازنده به آثار تولید شده داخلی نگریست. وی بر این باور بود که آثار تولید شده توسط کسانی که دغدغه‌های ملی دارند از ضعف‌هایی برخوردارند. این ضعف عبارت بود از این امر که بسیاری از آثار، چه آن‌هایی که ما را به هویت غربی و چه آن‌هایی را که ما را به سمت هویت ملی و بومی سوق می‌دادند، قابلیت ارتباط با عوام را نداشتند و فراتر از ادراکات ذهنی و ایستارهای مسلط بر گفتمان اجتماعی بودند. گویا دهخدا با درک این معضل بود که اقدام به خلق آثاری کرد که به برقراری ارتباط با فضای عوامانه ملت در این آثار تحقق بخشید. همین رویکرد در دهخدا موجب شد که وی در کنار فرهنگ نویسی به مقالاتی به نام چرند و پرند روی آورد تا در قالب طنز مفاهیم مورد نظر خود را به عامه مردم بفهماند و برون‌داد این امر این شد که به تناسب بازتاب این اثر در فضای اجتماعی، تغییری در بستر و هویت اجتماعی افراد جامعه روی دهد. به دیگر بیان دهخدا در مواجهه با غرب،

¹¹ این تقسیم‌بندی دهخدا از تمدن مشابه تقسیمی است که فوکوتساوا یوکیچی در کتاب نظریه تمدن ارائه می‌دهد (رک: یوکیچی، 1379)

صرفاً به رویکرد سلبی اکتفا نکرد، بلکه با راهکارهای ایجابی نیز به ترمیم و تقویت فضای فرهنگی داخلی اقدام نمود.

3. جلال آل احمد

جلال آل احمد (1302-1347) نویسنده داستان کوتاه، رمان، مقاله، منتقد اجتماعی و مترجم ادبیات فرانسه، و از جمله نویسندگانی است که آثارش دارای ویژگی‌هایی است که نمونه بارز استفاده از ادبیات برای نشان دادن معضلات جامعه می‌باشد. اعتقاد او به راه حل‌های بومی و اصیل موجب شد تا آثاری خلق کند که برخاسته از هویت تمدنی و گفتمان حاکم بر سرزمین مادری‌اش باشد. عمده‌ترین نگاه جلال از نظر ساختار هنری، ایجاد جاذبه و کشش‌های خاصی است که در آثار داستانی او وجود دارد. توجه به عمق زندگی، داشتن تسلط بر آداب و رسوم، سنت‌ها و باورهای محلی و بومی مردم، شناخت دقیق و روانشناختی توده‌ها و کندوکاو ژرف در متن زندگی طیف‌های مختلف جامعه، از عناصر ایجاد جاذبه در آثار اوست. وی به مرعوب شدن مردم در برابر تهاجم فرهنگی و دنیاگرایی و مردم‌گریزی خواص اعتراض می‌کرد (میرکیایی؛ در خسروی، 1382: 27). به عبارت دیگر می‌توان گفت او نیز همانند دهخدا و شیخ فضل‌الله منقد اجتماعی دوران خود می‌باشد. نقد وی دو دسته را شامل می‌شود: نقد قدرت‌های استعمارگر، نقد سیاست‌زدگان و خودفروختگانی که سر در آخور قدرت‌ها دارند. نقد سیاست‌زدگانی که دم از مردم می‌زنند و نقد سیاست قدرت حاکم بر کشور و برنامه‌هایش. نقد دوم که در دسته دیگری از آثار جلال ارائه می‌شود در ارتباط با نقد مردم، طبقه روشنفکر و دانشگامیان است (نظیر غرب‌زدگی). به دیگر بیان مخاطب آثار «آل‌احمد»، همه نسل‌ها هستند (شیخی، 1382: 28؛ در خسروی: 1382).

در آثارش می‌توان کشمکش میان سنت و تجدد را مشاهده کرد. او تلاش دارد تا جدال میان برنامه‌های سکولار مدرن‌کننده رژیم پهلوی و فضای حاکم بر جامعه را به نمایش بگذارد. اگرچه در آثار اولیه‌اش به جهالت ناشی از پیروی کورکورانه از ارزش‌ها و عادات ایرانی - اسلامی حمله می‌کند، اما در آثار متأخرش در نقش یک نقاد اجتماعی ظاهر می‌شود که هدف اصلی‌اش بسط گفتمانی به شدت انتقادی علیه سکولاریسم غربی است (میرسپاسی: 1389: 172). زیرا جامعه ما که سالیانی به تقلید کورکورانه از سنت‌ها مشغول بود به یک‌باره تغییر جهت داد و از سوی دیگر بام افتاد و به منظور جبران عقب‌ماندگی خود به تقلید کورکورانه از اندیشه‌های مدرن روی آورد.

آل احمد تلاش می‌کند با استفاده از دو کاربرد سلبی و ایجابی ادبیات، هویت آسیب دیده جامعه دوران خود را ترمیم نماید. در بخش سلبی او با نگاهی انتقادی ضعف‌های موجود در جامعه خود را بیان می‌کند که بارزترین آن غرب‌زدگی است. او برای مقابله با غرب‌زدگی به نقد سکولاریسم نهفته در مدرنیته غربی اقدام می‌نماید. بارزترین اثر او در این میان «غرب‌زدگی» است. نقد غرب‌زدگی به اشتیاق آل احمد برای رسیدن به هویت «اصیل اسلامی» پاسخ می‌دهد. از سوی دیگر او تلاش دارد تا با ارائه چاقوبه‌ای بومی جامعه خود را به داشته‌های تمدنی موجود در خود توجه دهد (میرسپاسی، 1389: 196). به عقیده آل احمد نسلی که به واسطه چنین توسعه‌ای فاسده شده، نوسازی و غربی‌شدن را به مثابه مفاهیمی یکسان در نظر می‌گیرد و معتقد است که به خاطر پیشرفت باید از اسلام و سنت دست شست. آل احمد منتقد اصلی این جریان است. او نه سنت محض را می‌پذیرد و نه تقلید کورکورانه از غرب را، بلکه راه سوم جمع میان این دو با پیراستن هر یک، از معضلات آن‌ها را قائل است. او در پاسخ به این پرسش که آیا باید مصرف‌کننده باشیم و یا باید درهای زندگی را به روی ماشین و تکنولوژی ببندیم؟ پاسخی متفاوتی ارائه می‌دهد. او بر این باور است که راه حل رسیدن به آزادی سازگار نمودن سنت اسلامی با مدرنیته صنعتی و تکنولوژی است. مسئله اصلی ایران از نظر آل احمد این است که چگونه می‌توان به ماشین غرب دست یافت، بی‌آنکه همچون غرب در چنبره تبعات نهیلیستی آن گرفتار شویم (میرسپاسی، 1389: 189-190).

اگر چه در اثر «غرب‌زدگی» آل احمد جلوه‌هایی از کاربردهای ایجابی ادبیات دیده می‌شود؛ اما «خسی در میقات» می‌تواند نمونه بارز این تلاش باشد. آل احمد در این اثر حج را به مثابه فرهنگی در نظر می‌گیرد که از آن تمامی مقاصد جمعی مستفاد می‌شود. او در حج مایه امیدی برای متحد کردن مسلمانان در فراسوی مرزهای بین‌المللی‌شان می‌بیند. او حج را همچون ابزاری می‌بیند که با آن می‌توان در برابر غرب ایستادگی کرد. در سراسر کتاب سعی می‌کند مستلاً از «بین‌المللی کردن اسلامی مراسم» و ارتقای سنت‌ها دفاع کند. خلاصه اینکه آل احمد به عنوان یک نویسنده و متفکر سیاسی و به خاطر انسان‌ها به حج می‌رود نه به خاطر خدا اما در انتهای سفرش به خداوند می‌رسد. در هر صورت آنچه که آل احمد در این سفر با شور و هیجان آن را مشاهده می‌کند برای او نویدی از شکل‌گیری یک هویت فرهنگی و نیرومند اسلامی است (میرسپاسی، 1389: 196). در هر صورت می‌توان مدعی بود که اثر او جایگاهی اساسی به ایدئولوژی اسلامی عطا می‌کند (همان، 172).

لازم به ذکر است که در میان ما همواره دو نوع غرب وجود داشته است؛ اول: غربی که ما از پیشرفت آن حیرت کردیم و تجربیات آن را در سطوح مختلف مخصوصاً مادی تقلید کردیم که از آن می‌توان به تمدن غرب یاد کرد. دوم: غربی که موضوع بدبینی و ستیز ما بوده است که ناشی از سیاست غرب در مواجهه با ما بوده است. در نوع نگاه دوم به غرب می‌توان از مرحوم مصدق یاد کرد. او با استعمار پیر انگلیس به مقابله بر می‌خیزد نه با تمدن غرب. در نگاه او مواجهه و مقابله با سیاست غرب اولویت دارد و بایستی از موضع قدرت با آن برخورد کرد. اما تلاش‌های جلال آل احمد در این راستا صورت گرفت که غرب‌زدگی و خودباختگی نسبت به تمدن و فرهنگ غرب را نمایان سازد و نقد کند. نگاه جلال آل احمد به معضل مدرنیته در ایران از پنجره هویت تمدنی است و بر اساس گفتمان «خود» سعی دارد «دیگری» را معرفی و نقد نماید. «خودشیفتگی و خودباختگی در برابر دیگری» را مذموم می‌دارد. او هنگامی که از غرب‌زدگی سخن به میان می‌آورد، مرادش «دیگرزدگی و دیگرپرستی» و صرفاً غرب به‌ماهو غرب نیست، بلکه «شرق» را نیز شامل می‌شود. در نگاه او شرق سیاسی (شوروی سابق)، نیز بخشی از حوزه تمدنی غرب است و چون می‌گوییم غرب‌زدگی، شوروی‌زدگی را نیز می‌گوییم. به عبارت دیگر جلال آل احمد با غرب به معنی تمدن غرب سر ستیز دارد و نگاهی انتقادی از دریچه تمدنی دارد. در نگاه او هویت تمدنی ما در مواجهه با غرب دستخوش آسیب جدی شده است؛ «ما نتوانسته‌ایم شخصیت فرهنگی تاریخی خودمان را در قبال هجوم ماشین حفظ کنیم». «عین غربی‌ها زن می‌بریم، عین غربی‌ها ادای آزادی را در می‌آوریم، عین ایشان دنیا را خوب و بد می‌کنیم و...». بنابراین می‌توان گفت او در نوشته‌های خود پیرامون غرب و غرب‌زدگی و وضعیت ما در مواجهه با آن تلاش دارد تا آسیب‌هایی که از مدرنیته به هویت تمدنی ما وارد شده است را بیان کند. در نگاه او مدرنیزاسیون بیماری است که از خارج به جامعه ایران سرایت کرده و حیات ایرانی و ذهنیت فرهنگی او را فاسد کرده است. آل احمد و همچنین دکتر شریعتی به اثرات ویرانگر استعمار و امپریالیسم بر جامعه خود توجه دارند. این دو متفکر در صدد تبیین یک مدرنیته بومی و اسلامی به مثابه دستورالعملی برای تحولات انقلاب و اجتماعی نقش اساسی ایفا کردند (میرسپاسی، 1389: 169 - 143). با این وجود مشکل عمده‌ای که در بحث رابطه میان سنت و تجدد وجود دارد این است که کسانی که در این وادی به بیان نقطه نظرات و نقد غرب و و از طیف دیگر نیز کسانی که به ترویج آن می‌پرداختند از دانش و معرفت کافی نسبت به سوژه برخوردار نبودند و این امر چه در طرف موافقان و چه در طرف مخالفان وجود داشت. و آل احمد نیز از این قاعده مستثنی نیست. غرب‌ستیزی رایج در گفتمان فرهنگی ما کمتر مبنا و اساس فکری و معرفتی داشته و بیشتر ملهم و متأثر از تقابل سیاسی می‌باشد. و کسانی که از مباحث

سیاسی به دور بودند از زاویه تمدن و هویت تمدنی بدان می‌نگریستند نیز دچار چنین نقیصه‌ای بودند. به دیگر بیان عقب‌ماندگی علوم انسانی در ایران، که هنوز هم جامعه علمی به طور جد از آن رنج می‌برد، موجب می‌شد که فضای علمی فاقد نقد نظری متقنی در برابر موضوعات پیش‌رو باشد (زیبا کلام، 1389: 50).

در هر صورت ادبیات می‌تواند آینه تمام‌نمایی باشد از وضعیت تحولات موجود در یک حوزه تمدنی. خلق آثار ادبی و بیان آسیب‌ها و توجه به هویت تمدنی می‌تواند این وظیفه را انجام دهد. جلال آل احمد تلاش دارد تا نشان دهد که چگونه هویت تمدنی ما در حال جذب شدن در حوزه تمدنی غرب است. او از نشانگانی همچون ازدواج، پوشش و غیره استفاده می‌کند تا تغییر و تضعیف هویت تمدنی «خود» و تقویت و سیطره هویت تمدنی غربی بر گفتمان تمدنی ما را به تصویر بکشد.

جمع‌بندی

همانگونه که در مباحث فوق مشاهده کردیم، به همان میزان که آثار ادبی تحت تاثیر هویت فردی و اجتماعی مولف و خالق آن قرار دارند، هویت نیز به عنوان متغیر مستقل در آن تاثیر می‌گذارد، خود آثار ادبی نیز در شکل‌گیری، حفظ و ثبات و قوام هویت تاثیرگذار است. به عبارت دیگر هر محصول ادبی قابل توجه در فضای اجتماعی، از کارکرد هویت‌سازی برخوردار خواهد بود. برای نمونه، ادبیات سیاسی مشروطه نقش پررنگی در تغییر هویت اجتماعی ایرانیان ایفا نمود. ادبیات عصر پهلوی نیز که در حوزه استبدادستیزی، پیش رفت و نهایتاً به سمت انقلاب هدایت شد و توانست کارکردهای خود را به نمایش بگذارد. تلاش شیخ فضل‌الله نوری در ایجاد مفاهیم سیاسی بومی و برآمده از تمدن اسلامی و نقد آن بر اساس اندیشه سیاسی اسلام، و نیز تلاش‌های دهخدا و جلال آل احمد در خلق آثاری مرتبط با هویت تمدنی ما از جمله نمونه‌هایی‌اند که در ثبات و قوام هویت تمدنی ایرانی اسلامی نقش خاصی ایفا کرده‌اند. کتاب «داستان و راستان» شهید مطهری را نیز می‌توان در این راستا دانست که تلاش می‌کنند مفاهیمی دینی و بومی را در قالب داستان به مخاطبان خود برساند. این نوع تلاش نمونه‌هایی از خلق آثاری با محتوایی بومی است که موجب ترمیم و تقویت هویت تمدنی می‌شود. هنر نویسندگان بومی این است که ساختارها و محصولات مدرن را که در بافت بومی ما وجود نداشت، از غرب

گرفته اما در حوزه محتوا، آن را بومی نگه داشتند. یعنی سوژه‌ها و مفاهیمی می‌پروراندند که برای فرهنگ ملی ما ملموس باشد و با بافت بومی خودشان مرتبط باشد.

منابع

1. ابادری، منیژه. 1384. چرند و پرند دهخدا از دیدگاه اجتماعی، سیاسی و ادبی. *مجله حافظ*. شماره 25.
2. امین، سیدحسن، 1384. نقش شعر کلاسیک فارسی در هویت ملی. *مجله حافظ*. شماره 14. اردیبهشت.
3. آجودانی، ماشالله. 1382. *یا مرگ یا تجدد*. تهران. نشر اختران.
4. آریان پور، ا.ح. 1378. *دشمن مردم و ایسن آشوب‌گرایی*. تهران. نشر گستره. چاپ ششم.
5. آشوری، داریوش، 1377. *ما و مدرنیت*. تهران. انتشارات موسسه فرهنگی صراط.
6. بهنام، جمشید. 1386. *ایرانیان و اندیشه تجددخواهی*. تهران. نشر فرزانه روز. چاپ سوم.
7. پور موذن، منصور. 1387. اولین شهید انتقاد از غرب و غرب‌گرایی در ایران (سیری در اندیشه‌های شیخ فضل‌الله نوری و تاثیر آن در انقلاب اسلامی ایران)، *مجله پانزده خرداد*. شماره شانزده. تابستان.
8. تکمیل همایون. ناصر. 1383. *دهخدا و نهضت ملی*. *مجله حافظ*. شماره 12.
9. حسینی جبلی، سید میر صالح. 1383. شیخ فضل‌الله نوری؛ هویت و نظریه. *مجله آموزه*. شماره 5. پاییز.
10. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دانشگاه فردوسی مشهد، 1386/6/25.
11. خسروی، شمسی. 1382. میراث جلال آل احمد. *مجله ادبیات داستانی*. شماره 72.
12. درویش، پروانه. 1387. *نگاهی گذرا به ادبیات در دوره مشروطه*. کتاب *ماه ادبیات*، شماره 16. مرداد.

13. دوانی، علی. 1383. شیخ فضل الله نوری و مشروطه. مجله آموزه. شماره 5. پاییز.
14. رهدار، احمد. 1390. غرب شناسی علماء شیعه در تجربه ایران معاصر. قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
15. زیبا کلام، صادق. 1385. تحولات سیاسی اجتماعی ایران 1322-1320. تهران. سمت. چاپ اول.
16. زیبا کلام، صادق. 1389. سنت و مدرنیته؛ ریشه یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار. تهران. نشر نهادگرا. چاپ هفتم.
17. سیف، احمد. 1381. دهخدا در تبعید: نان و شاه بلوط و مبارزه برای سرنگونی محمد علی شاه. مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره 181 و 182.
18. شیخاوندی، داور. 1380. تکوین و تقلید هویت ایرانی. تهران. مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
19. قادری، بهزاد. و خجسته پور، آدینه. 1389. فصلنامه ادبیات تطبیقی دانشگاه کرمان. سال اول. شماره 2. بهار.
20. گلی زواره، غلامرضا. 1377. سرزمین اسلام: شناخت کشورهای اسلامی و مسلمان نشین. قم. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
21. مقصودی، مجتبی. 1388. تمدن ایرانی فراسوی مرزها. تهران. انتشارات تمدن ایرانی. چاپ اول.
22. میرسپاسی، علی. 1389. تاملی در مدرنیته ایرانی. تهران. طرح نو. چاپ سوم.
23. نوری، شیخ فضل الله. بی تا. لوايح. بی تا.
24. وکیلی، سیامک. 1377. ادبیات معاصر ایران و تراژدی هویت. مجله ادبیات داستانی، شماره 49، صص 28-34.
25. وکیلی، سیامک. 1377. دو نگاه: ادبیات معاصر ایران و تراژدی هویت (بخش اول جنبش مشروطه)، مجله ادبیات داستانی، شماره 48. پاییز. صص 77-85.

26. وکیلی، سیامک. 1377. دو نگاه: ادبیات معاصر ایران و تراژدی هویت. مجله ادبیات داستانی، شماره 46. صص 57 - 49.

27. یزدانی، سهراب. 1382. سیاست در چرند و پرند دهخدا. مجله تخصصی گروه تاریخ دانشگاه تهران. سال چهارم. شماره پیاپی چهارم.

28. یمینی، پرستو. 1384. نقش علی اکبر دهخدا در ادبیات سیاسی مشروطیت. مجله حافظ. شماره 17. مرداد.

29. یو کیچی، فوکوتساوا. 1379. نظریه تمدن. ترجمه چنگیز پهلوان. تهران. نشر گیو. چاپ دوم.

Archive of SID