



تحلیل گفتمان ساختار سیاسی - اجتماعی و فرهنگی

قاجاری و انعکاس آن در نسخه‌های چاپ سنگی

روح الله پورملایی^۱، علی اکبر امینی^۲ ID، سید اسد الله اطهری^۳

^۱ دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.
^{۲*} (نویسنده مسئول) استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
^۳ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران

چکیده

فرهنگ سیاسی مجموعه‌ای از نگرش‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای موجود دربارهٔ سیاست و قدرت است که به‌عنوان زمینه پشتمانی‌کنندهٔ کل فرآیند توسعه تلقی می‌شود. فرهنگ سیاسی در طول حیات سیاسی و اجتماعی یک جامعه و تحت تأثیر عوامل مختلفی چون وضعیت اقلیمی و جغرافیایی، ساختار نظام سیاسی و اجتماعی، شرایط تاریخی، نظام اعتقادی، آداب و رسوم، نظام اقتصادی و... شکل می‌گیرد، سپس در یک فرآیند مستمر جامعه‌پذیری، نهادینه و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. در جامعهٔ ایران عصر قاجار، فرهنگ سیاسی ناسالم همچون ساختار سیاسی پاتریمونیالیستی، اعتقاد به باورهای خرافی، طلسم و جادو و تقدیرگرایی تفکر غالب در جامعه است که ردپای آن را در سفرنامه‌ها، جراید و آثار ادیبان و متفکران این دوران می‌توان به‌وفور یافت. بر همین اساس، پژوهش حاضر تأثیر فرهنگ سیاسی ناسالم بر توسعه‌نیافتگی و عقب‌ماندگی دوران قاجار را محور کار خود قرار داده و به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از چارچوب نظری تحلیل انتقادی نورمن فرکلاف در پی پاسخ به این پرسش است که فرهنگ سیاسی ناسالم (خرافه‌گرا) چه نقشی بر توسعه‌نیافتگی دورهٔ قاجار ایفا کرده است و این مسئله چه بازتابی در نسخه‌های چاپ سنگی مذهبی داشته است؟ یافته‌های پژوهش حاکی از این است که فرهنگ سیاسی به‌ویژه در ساحت ناسالم آن (خرافه‌گرایی) از طریق عقل‌ستیزی، علم‌گریزی و بی‌خبری، یکی از علل توسعه‌نیافتگی در دوران قاجار محسوب می‌شود و این مسئله به‌خوبی در نسخ چاپ سنگی مذهبی دورهٔ قاجار نیز منعکس شده است.

اهداف پژوهش

۱. بازشناسی گفتمان ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دورهٔ قاجار؛

۲. واکاوی چگونگی انعکاس ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دورهٔ قاجار در نسخه‌های چاپ سنگی مذهبی.

سوالات پژوهش

۱. ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دورهٔ قاجار دارای چه مختصاتی بود؟

۲. گفتمان ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی چه بازتابی در نسخه‌های چاپ سنگی مذهبی دورهٔ قاجار دارد؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شمارهٔ ۴۲

دورهٔ ۱۸

صفحه ۳۸ الی ۵۷

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۹/۰۳/۰۲

تاریخ داوری: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲

تاریخ صدور پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۶/۰۱

کلمات کلیدی

فرهنگ سیاسی ناسالم،

توسعه‌نیافتگی،

پاتریمونیالیسم،

نسخه‌های چاپ سنگی مذهبی،

قاجار.

ارجاع به این مقاله

پورملایی، روح الله، امینی، علی اکبر،

اطهری، سید اسد الله. (۱۴۰۰). تحلیل

گفتمان ساختار سیاسی اجتماعی و

فرهنگی قاجاری و انعکاس آن در نسخه

های چاپ سنگی مذهبی. هنر اسلامی،

۱۸(۴۲)، ۳۸-۵۷.



[dori.net/dor/20.1001.1.1730708.1400.18.42.38](https://doi.org/10.22034/IAS.1730708.1400.18.42.38)



dx.doi.org/10.22034/IAS.2020.234330.1276



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

فرهنگ سیاسی یکی از عوامل تأثیرگذار بر توسعه یا توسعه نیافتگی در هر کشور است. چنانچه فرهنگ، خود مشکلاتی داشته باشد، بدیهی است که توسعه نیز با مشکل روبه‌رو می‌شود. همانگونه که گالبرایت در کتاب ماهیت فقر عمومی در هند به این موضوع می‌پردازد و این فرض را تعقیب می‌کند که فقر عمومی در هند با نوع فرهنگ فقرپذیر ارتباط تنگاتنگی دارد. گدنار میردال در کتاب *درام آسیایی* که از نظر زمانی مقدم بر کتاب فوق است، به گونه‌ای مشابه در همان کشور استدلال می‌کند که درام آسیایی با ارزش‌های فرهنگی توسعه‌گریز ارتباط پیدا می‌کند. ایران دوره قاجاریه که در مقایسه با کشورهای مجاور و مشابه کشوری توسعه نیافته محسوب می‌شود، با شاخص‌هایی همچون جامعه‌ای با میزان بی‌سوادی زیاد، فقدان بهداشت، نبود آب آشامیدنی سالم و لوله‌کشی آب در بسیاری از شهرها، نداشتن زیرساخت‌های توسعه‌ای چون راه‌های ارتباطی، آسفالت، برق، هتل، حمام‌های دوشی و در رأس همه، فرهنگ چندتوسعه‌ای که مهم‌ترین معیار و شاخص آن عقل‌ستیزی و علم‌گریزی است، هیچگونه روزنه امید برای گام نهادن در توسعه نگشوده بود. در بین عوامل گوناگون مؤثر در عقب‌ماندگی ایران در دوره قاجاریه، می‌توان به خرافات یا به عبارت دیگر فاصله گرفتن از سه عامل دین راستین، خرد و علم، نیز اشاره کرد. با توجه به نکات یادشده، باید گفت فرهنگ سیاسی ناسالم چندین عنصر دارد که در آن خرافه‌پرستی و سپس تصمیم‌گیری بر مبنای خرافات مهم‌ترین وجه آن است.

در اواخر دوره قاجاریه و به‌ویژه در دوران سلطنت محمدعلی‌شاه، خرافات بازیگر اصلی دنیای سیاست شده بود؛ چراکه هم شخص شاه و هم ملکه جهان، همسرش انسان‌های خرافی بودند. همانگونه که جدشان، ناصرالدین‌شاه برای حل بسیاری از مشکلات در ساختار سیاسی و اجتماعی و فرهنگی به خرافات متوسل می‌شد. در این میان با توجه به ورود صنعت چاپ سنگی به ایران در این مقطع تاریخی شاهد چاپ آثار مذهبی متعددی هستیم. از طریق مطالعه این آثار و بررسی این وضعیت اجتماعی و مذهبی نکات مهمی در این باره آشکار می‌شود.

درخصوص پیشینه پژوهش حاضر باید گفت تاکنون اثر مستقلی با این عنوان به رشته تحریر درنیامده است؛ اما مقالات متعددی به بررسی نسخه‌های چاپ سنگی و صنعت چاپ در این دوره پرداخته‌اند. لاری و نجفی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «ویژگی‌های تصویرسازی کتاب چاپ سنگی *طوفان البکاء* با مضامین عاشورایی در دوره قاجار» به بررسی نسخه‌های چاپ سنگی دوره قاجار از نظر تصاویر پرداخته است. *طوفان البکاء* از کتب مذهبی این دوره و به‌نوعی نمایانگر اعتقادات مذهبی مردم در این دوره تاریخی است. متفکر آزاد و دوبختی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی موضوعات مذهبی به‌کاررفته در کتب چاپ سنگی با استناد به آثار موجود در کتابخانه تبریز» به واکاوی مضامین مذهبی موجود در این نسخ پرداخته است. در این میان به ارتباط مذهب و اعتقادات عامه نیز در این دوره اشاره شده است.

حسینی راد و خان‌سالار (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی کتاب‌های چاپ سنگی مصور دوره قاجار» به بررسی ساختار این نسخه‌ها پرداخته‌اند. باین‌حال، در آثار یادشده تلاشی برای واکاوی جایگاه توسعه‌نیافتگی و خرافه‌پرستی نشده است؛ لذا پژوهش حاضر که به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های منابع کتابخانه‌ای انجام شده است، درصدد واکاوی علل مسئله توسعه‌نیافتگی در نسخه‌های چاپ سنگی مذهبی در دوره قاجار است.

۱. نسخه‌های چاپ سنگی مذهبی در دوره قاجار

روش چاپ سنگی در تهیه و تولید کتاب بعد از چاپ سربی رواج یافت. نقاش در این روش در خدمت هر چه بیشتر رسا بودن متن است؛ زیرا یکی از اهداف بزرگ این روش، رساندن مفهوم بیشتر به اکثریت است. این مضامین و مفاهیم به‌کاررفته برگرفته از موضوعات مختلف اجتماعی و سیاسی یا مذهبی است. در کتب چاپ سنگی تأثیرات نقاشی سنتی به‌وضوح دیده می‌شود. به نحوی که می‌توان گفت در فن کتاب‌آرایی دوران قاجار، نگرش نگارگران گذشته با تحولاتی متناسب با امکانات و محدودیت‌های فن چاپ ادامه داشته است و بنابر همان سنت‌های مصورسازی دیرینه، مجالس زیادی در لابه‌لای صفحات کتاب چاپ مصور این دوره دیده می‌شود. هنرمندان برداشت‌های ساده‌ای از نقاشی گذشته را متناسب با فن چاپ با محتوایی مردم‌پسند به وجود آورده‌اند. در این آثار نشانه‌هایی از تأثیرگذاری نسخ خطی گذشته بر نقاشان مجالس کتاب‌های چاپ سنگی مورد تأکید قرار دارد (حسینی‌راد؛ خان‌سالار، ۱۳۸۴: ۷۸)؛ بنابراین باید گفت نسخه‌های چاپ سنگی در راستای تأثیرگذاری بیشتر از تصاویر نیز استفاده می‌کردند. با توجه به این ویژگی، شاهد استفاده از این نوع کتاب‌ها در موضوعات مذهبی هستیم. با توجه به جایگاه این آثار در میان توده مردم، این روش کاربرد زیادی در دوره قاجار یافت.

با ورود صنعت چاپ به ایران در دوره قاجار، کتاب‌های مذهبی یکی از منابعی بود که مورد توجه قرار گرفت و برای چاپ آن‌ها اقدام شد. کتاب‌های چاپ سنگی مذهبی مورد توجه هنرمندان و مردم عادی قرار داشت و این تا حد زیادی مرهون فضای مذهبی حاکم بر جامعه ایران بود. از خصوصیات چاپ سنگی دوره قاجار به لحاظ ساختار بصری می‌توان به وجود عنصر خط به‌عنوان مهم‌ترین عامل ترکیب‌بندی اشاره کرد. آثار این کتاب‌ها فاقد رنگ است و تنها از رنگ سیاه برای چاپ تصاویر و رنگ سفید برای زمینه استفاده می‌شد. عدم عمق‌نمایی به‌وضوح در این آثار دیده می‌شود. در بعضی از تصاویر، پرسپکتیو (عمق‌نمایی) به‌صورت ناشیانه دیده می‌شود. تصاویر براساس موضوع یا داستان هنرمند شکل گرفته‌اند (نجفی، ۱۳۹۴: ۱۰).

در این دوره کتب ادبی و مذهبی به دلیل علاقه عامه و پیوند با مذهب و زندگی مردم بیشتر مدنظر چاپ سنگی بوده است. از نخستین کتاب‌های مذهبی چاپ سنگی دوره قاجار می‌توان به کتاب *قمری گلزار حسین* معروف به *کنزالمصاب* اشاره کرد که درباره واقعه عاشورا است (افشاری، ۱۳۸۶: ۴۲). داستان‌های قرآنی و صحنه‌هایی از زندگی پیامبران و ائمه و داستان‌های جنگ‌های علی (ع) از دیگر موضوعات کتب مذهبی دوره قاجار است.

۲. مبانی فلسفی تحلیل گفتمان انتقادی

تحلیل گفتمان انتقادی بر مبنای سازه‌گرایی اجتماعی مبتنی است. تحلیل گفتمان ساخت‌گرا و نقش‌گرا، اساساً در این چارچوب نمی‌گنجد، ولی تحلیل گفتمان انتقادی، به‌ویژه رویکرد فرکلاف، فوکو و نظریه گفتمان لاکلا و موفه ریشه در سازه‌گرایی اجتماعی دارند. سازه‌گرایی اجتماعی بر این اصل بنیادی استوار است که فهم انسان نسبت به جهان پیرامون، براساس مقوله‌بندی‌های گوناگون از جهان شکل می‌گیرد. آدمیان، معانی ذهنی مختلفی به آن نسبت می‌دهند. بدین ترتیب، جهان پیرامون خود را می‌سازند؛ بنابراین انسان خالق و سازنده واقعیت اجتماعی است (محسنی، ۱۳۹۱: ۷۱). براساس این دیدگاه، واقعیت اجتماعی همچون واقعیت فیزیکی، امری پیش‌ساخته، داده‌شده، بیرونی و مقاوم در برابر انسان نیست؛ بلکه در جریان تعریف انسان از موقعیت اجتماعی خود و نیز کنش‌های متقابل برخاسته از این موقعیت‌های اجتماعی، ساخته و پرداخته می‌شود. به بیان دیگر، معانی ذهنی آدمی از قابلیت عینی شدن برخوردارند و می‌توانند خود را در ساخته‌ها و فعالیت‌های آدمی بروز دهند؛ از این‌رو، همه انسان‌ها همواره در معرض دریافت ذهنی هموعان خود قرار دارند. بدین‌سان، از نگاه سازه‌گرایان اجتماعی، همه نهادها و ساخت‌های اجتماعی و کنش‌ها و محصولات انسانی، اموری دست‌ساخته بشر و معنادار تلقی می‌شوند (همان، ۷۲).

یورگنسن و فیلیپس، پیش‌فرض‌های فلسفی سازه‌گرایی اجتماعی را بدین شرح بیان کرده‌اند: رویکرد انتقادی به دانش بدیهی انگاشته شده است. دانش ما درباره جهان نباید به‌مثابه حقیقتی عینی انگاشته شود. واقعیت تنها به‌واسطه مقولات برای ما قابل دسترسی است. دانش و بازنمایی‌های ما از جهان، بازتاب واقعیت «جهان خارج» نیستند؛ بلکه این بازنمایی‌ها و دریافت‌ها حاصل مقوله‌بندی جهان توسط ما و به تعبیر تحلیل گفتمانی، محصول گفتمان هستند. ضدیت با مبنایگرایی و جوهرگرایی و تأکید بر تاریخی و فرهنگی بودن هویت و دانش انسان، یکی دیگر از مبانی سازه‌گرایی است. ما اساساً موجوداتی تاریخی و فرهنگی هستیم. دیدگاه‌های ما درباره جهان و شناخت ما از آن، «محصول تعاملات تاریخمند میان انسان‌هاست»؛ در نتیجه، درک ما از جهان و شیوه بازنمایی آن تاریخی، فرهنگی، تصادفی و همواره در معرض تغییر است. این دیدگاه، از آن جهت که دانش و هویت ما را مشروط به شرایط تاریخی و فرهنگی می‌داند. نگرش ضد مبنایگرایانه و از آن جهت که قائل به هیچ ذات ثابتی نیست و رویکردی نسبی‌گرایانه دارد، ضد جوهر‌گرایانه است (همان؛ به نقل از یورگنسن و فیلیپس). پیوند میان فرآیندهای اجتماعی و دانش: فرآیندهای اجتماعی شیوه‌های فهم ما از جهان را تولید و حفظ می‌کنند. دانش از طریق تعاملات اجتماعی تولید می‌شود که ما در آن، حقایق مشترک می‌سازیم و بر سر حقیقت و خطا خواندن پدیده‌ها با یکدیگر رقابت می‌کنیم (همان). پیوند دانش و کنش اجتماعی: در قالب یک جهان‌بینی خاص، بعضی از انواع کنش‌ها، طبیعی و بعضی دیگر تصورناپذیر به نظر می‌رسند. شناخت‌های اجتماعی متفاوت درباره جهان، منجر به کنش‌های اجتماعی متفاوت می‌شود؛ در نتیجه، ساخت اجتماعی دانش و حقیقت دارای پیامدهای اجتماعی است (همان، ۷۳).

از نظر فرکلاف تحلیل گفتمان انتقادی رویکردی است که می‌کوشد به‌نحوی نظام‌مند به تحقیق درباره کردارهای گفتمانی، متون، ساختارها، روابط و فرآیندهای گسترده‌تر اجتماعی و فرهنگی بپردازد (Fairclough، ۱۹۹۶: ۱۳۵). فرکلاف برای تحلیل گفتمان انتقادی، سه خصوصیت اصلی می‌شناسد: این دست از تحلیل گفتمان، رابطه‌ای، دیالکتیکی، و فرارشته‌ای است. تحلیل گفتمان انتقادی، گونه‌ای «رابطه‌ای» از تحقیق است؛ بدین معنا که تمرکز اصلیش نه بر موجودات یا افراد؛ بلکه بر روابط اجتماعی است. روابط اجتماعی، بسیار پیچیده و «لایه‌بندی‌شده» است. لایه‌بندی‌شده به این معنا که آن‌ها دربرگیرنده «روابطی میان روابط» هستند. برای مثال، می‌توان به گفتمان به‌عنوان گونه‌ای از موجود یا «بژه» نگریست. اما خود گفتمان، مجموعه پیچیده‌ای از روابط است که دربردارنده روابطی از ارتباطات میان انسان‌هایی است که صحبت می‌کنند، می‌نویسند و به طریقی دیگر با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. علاوه‌براین، گفتمان، توصیف‌کننده روابط میان رویدادهای ارتباطی انضمامی (گفتگوها، مقالات، روزنامه‌ها و غیره) و «بژه‌های» گفتمانی پیچیده‌تر و انتزاعی‌تر همانند زبان است. اما روابطی نیز میان گفتمان و «بژه‌های» پیچیده دیگری، همچون بژه‌های موجود در جهان مادی، افراد، روابط قدرت و نهادها وجود دارد؛ بژه‌هایی که عناصری هم پیوند در پراکسیس یا عمل اجتماعی هستند. نکته اصلی این است که ما نمی‌توانیم به پرسش از «چیستی گفتمان» جز با در نظر گرفتن روابط درونی آن و روابط برونی‌اش با سایر بژه‌ها پاسخ دهیم. گفتمان نه به‌عنوان موجودی مستقل؛ بلکه به‌عنوان مجموعه‌ای از روابط قابل تعریف است. این چنین است که گفتمان، معنا و ساختن معنا را که زندگی اجتماعی را برمی‌سازند، در قالب روابط پیچیده در می‌آورد (جهانگیری، بندر ریگی‌زاده، ۱۳۹۲: ۶۰).

این روابط از دید فرکلاف، «دیالکتیکی هستند و همین خصوصیت دیالکتیکی این روابط است که تعریف «گفتمان» را به‌عنوان بژه‌ای ناهمبسته ناممکن می‌سازد. روابط دیالکتیکی، روابط میان‌بژه‌ای است که از یکدیگر متمایز بوده؛ اما مجزا از هم، به‌گونه‌ای انفکاک‌یافته نیستند. فرکلاف می‌گوید هرچند این امر ممکن است پارادوکسیکال به نظر برسد، در معنایی به‌خصوص، اینگونه هم است. در اینجا او از روابط برونی میان گفتمان و سایر بژه‌ها سخن به میان می‌آورد. برای این منظور، او توجه ما را به رابطه میان قدرت و گفتمان جلب می‌کند؛ قدرت کسانی که فی‌المثل کنترل دولتی مدرن را در دست دارند و رابطه میان آن‌ها و سایر مردم، تاحدی ماهیتی گفتمانی دارد؛ برای مثال، قدرت به حفظ «مشروعیت» دولت و بازنمایی‌هایش وابسته است و این چیزی است که عمدتاً از طریق گفتمان حاصل می‌شود. هرچند قدرت دولت متوجه به‌کارگیری زور و و خشونت فیزیکی نیز می‌شود؛ بنابراین قدرت قابل تقلیل به گفتمان نیست؛ «قدرت» و «گفتمان» عناصری متمایز یا در اصطلاح دیالکتیکی، «وقته‌هایی» متمایز در فرآیند اجتماعی هستند. هرچند قدرت تاحدودی گفتمان و گفتمان تاحدودی قدرت است، آن‌ها متمایز ولی مجزا نیستند (همان). گفتمان می‌تواند در قدرت درونی شود و بالعکس. در قالب گفتمان‌هاست که از پیچیدگی و شدت روابط قدرت کاسته می‌شود. پراکسیس یا عمل اجتماعی منوط به مفصل‌بندی‌های پیچیده این بژه‌ها و بژه‌هایی دیگر، به‌مثابه عناصر یا وقته‌هایش است. تحلیل پراکسیس یا عمل اجتماعی، تحلیل روابط دیالکتیکی فی‌مابین این عناصر یا وقته‌هاست. هیچ بژه یا عنصری

(نظری گفتمان) را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن روابط دیالکتیکی‌اش با سایر ابژه‌ها یا عناصر تحلیل کرد (همان، ۶۱). نورمن فرکلاف هدفش را از به‌کارگیری مطالعه انتقادی زبان چنین بیان می‌کند: «هدف کاربردی‌تر کمک به افزایش هوشیاری نسبت به زبان و قدرت به‌ویژه نسبت به اینکه چگونه زبان در سلطه بعضی‌ها بر بعضی دیگر نقش دارد، است. با در نظر گرفتن توجه من به ایدئولوژی، این بدان معناست که به مردم کمک کنیم که بفهمند تا چه اندازه زبانشان مبتنی بر مفروضات عقل سلیم نیست و اینکه چگونه این مفروضات مبتنی بر عقل سلیم از نظر ایدئولوژیک و به وسیله روابط قدرت شکل گرفته‌اند.» (Fairclough، ۱۹۹۵: ۱). به‌طور کلی می‌توان گفت فرکلاف تلاش دارد شرح دهد که چگونه تحلیل گفتمان انتقادی در افشای ماهیت گفتمانی بسیاری از تغییرات فرهنگی و اجتماعی مفید واقع می‌شود (Wodak, Meyer، ۲۰۰۱: ۱۲).

وی اگرچه بیشتر از دیگر تحلیلگران انتقادی گفتمان، تحت تأثیر آراء فوکو بوده و مفهوم گفتمان را از او وام گرفته است، ولی قدرت را آنگونه که او تعریف می‌کند، نمی‌پذیرد. از نظر فرکلاف، قدرت به‌مثابه نیروی فراگیر و روابط متقارنی که همه سطوح اجتماعی را در سیطره خود می‌گیرد و همزمان هم بر فرماندار و هم بر فرمانبر مسلط است و به اجتماع ساخت و نظم می‌بخشد، غیر قابل تصور است. در عوض او نگرش نسبتاً سنتی‌تر به قدرت را ترجیح می‌دهد: «برای گره زدن ایدئولوژی به قدرت و سلطه، به روابط نامتقارن قدرت و سلطه رجوع کنیم. آثار فوکو به‌ویژه فهم متفاوتی از قدرت را رواج داده است. براساس آن قدرت به‌منزله ویژگی فراگیر فناوری‌هایی است که به نهادهای جدید ساخت می‌بخشد؛ قدرتی که در اختیار هیچ طبقه اجتماعی، طیف یا گروه خاصی نیست و به آن‌ها منتسب نیست. نگرانی من این است که این معنای قدرت، جایگزین معنای قبلی و سنتی‌تر شده است و باعث غافل شدن از تحلیل نامتقارن بودگی‌های قدرت و روابط سلطه شود. یکی از اهداف مهم تحلیل انتقادی، حذف قدرت/سلطه در نظریه و عمل است.» (همان؛ به نقل از فرکلاف، ۱۹۹۵)؛ بنابراین روابط قدرت از منظر فرکلاف نامتقارن، نابرابر و سلطه‌آور است؛ از این‌روست که او برای توجیه این نابرابری و نامتقارن‌بودگی به ایدئولوژی روی می‌آورد؛ زیرا ایدئولوژی توجیه‌کننده سلطه و روابط نابرابر قدرت است؛ در نتیجه معنا در فهم ایدئولوژی اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا معنا در خدمت قدرت است (همان، ۶۲).

با وجود برداشت‌های متفاوت از ایدئولوژی، از منظر تحلیل گفتمان انتقادی، مفهوم «ایدئولوژی» برای درک علمی گفتمان، مفهومی کلیدی است؛ زیرا ایدئولوژی «متضمن باز نمود جهان از دید منافع خاص» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۵۳) و ابزار ایجاد و حفظ روابط نابرابری قدرت در جامعه است. این کار به کمک زبان صورت می‌گیرد. هرچند دسترسی ما به واقعیت همواره از زبان صورت می‌گیرد؛ اما زبان بازتابی خنثی از واقعیتی از پیش موجود نیست، بلکه صرفاً بازنمایی‌هایی از واقعیت خلق می‌کند و در ساختن آن نقش دارد (یورگنسن و همکاران، ۱۳۸۹: ۲۹). بدین ترتیب، طرفداران مکتب انتقادی، زبان را دارای بار ایدئولوژیک می‌دانند. از دید آنان ایدئولوژی با وساطت زبان در نهادهای اجتماعی به جریان می‌افتد.

فرکلاف بر این باور است که زبان به اشکال گوناگون و در سطوح متفاوت، حامل ایدئولوژی است. اما پرسش اصلی این است که آیا ایدئولوژی خاصیتی متعلق به ساختارهای زبان است یا متعلق به رخدادهای زبانی؟ پاسخ می‌دهد که این ویژگی متعلق به هر دوی آنهاست. وی در پاسخ به این سؤال که چه سطوحی از زبان و گفتمان دارای بار ایدئولوژیک است، مدعی می‌شود: «این معانی هستند که بار ایدئولوژیک پیدا می‌کنند و غالباً منظور از معانی، صرفاً یا عمدتاً معانی واژگانی است. تردیدی نیست که معانی واژگانی مهم‌اند. اما پیش‌فرض‌ها، اشاره‌های ضمنی، استعاره‌ها و انسجام که همگی جنبه‌هایی از معنا را تشکیل می‌دهند نیز مهم هستند.» (محسنی؛ به نقل از فرکلاف، ۱۳۹۱: ۶۷)

ایدئولوژی از منظر فرکلاف عبارت است از: «معنا در خدمت قدرت». به عبارت دقیق‌تر ایدئولوژی‌ها از نظر وی بر ساخته‌هایی معنایی‌اند که به تولید، بازتولید و دگرگونی مناسبات سلطه کمک می‌کنند. ایدئولوژی در جوامعی به وجود می‌آید که در آنها مناسبات سلطه بر ساختارهای اجتماعی از قبیل طبقه و جنسیت مبتنی باشد. فرکلاف همچون تامپسون و بسیاری از نظریه‌پردازان حوزه تحلیل گفتمان انتقادی، از آراء گرامشی و آلتوسر که معتقدند تولید معنا در زندگی روزمره نقشی مهم در حفظ نظم اجتماعی دارد، تأثیر پذیرفته‌اند. فرکلاف در یک جمع‌بندی از دیدگاه‌های خود می‌گوید: «ایدئولوژی‌ها و اعمال ایدئولوژیک ممکن است به اندازه کم یا زیاد از منشاء اجتماعی و منافع خاصی که به وجودشان آورده‌اند، بگسلند. به عبارت دیگر، ممکن است کمتر یا بیشتر طبیعی شوند و در نتیجه به جای اینکه برخاسته از منافع طبقاتی یا گروه‌های اجتماعی دانسته شوند، به صورت عقل سلیم جلوه می‌کنند و به طبیعت اشیاء یا مردم منتسب می‌گردند. از این رهگذر ایدئولوژی‌ها و اعمال طبیعی شده به بخشی از دانش پایه تبدیل و در تعامل فعال می‌شوند؛ در نتیجه انتظام در تعامل‌ها به‌عنوان رخدادهای خرد و موضعی، به انتظامی بالاتر، یعنی به توافقی بر سر مواضع و اعمال ایدئولوژیک وابسته خواهند بود.» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۳۸).

فرکلاف توان طبیعی‌سازی ایدئولوژی‌ها را از جمله خصایص مهم یک صورت‌بندی ایدئولوژیک گفتمانی مسلط می‌شمارد؛ یعنی صورت‌بندی‌های ایدئولوژیک-گفتمانی مسلط، می‌تواند برای ایدئولوژی‌ها به‌عنوان مواردی از «فهم مشترک» غیرایدئولوژیک مقبولیت کسب کند (همان، ۲۶). در فرآیند طبیعی‌شدن گفتمانی خاص و ایجاد فهم مشترک، گفتمان مذکور ظاهراً ویژگی ایدئولوژیک خود را از دست می‌دهد و تمایل دارد به جای اینکه به‌عنوان گونه گفتمان گروهی خاص در درون یک نهاد تلقی شود، صرفاً به‌عنوان گونه گفتمان خودنهاد در نظر گرفته شود (همان). به همین دلیل فرکلاف در تحلیل گفتمان انتقادی می‌کوشد این مسئله را نشان دهد که اولاً، چگونه نظم کنش‌های متقابل یا نظم تعاملات به وجود دانش زمینه‌ای مفروض وابسته است. ثانیاً، چگونه دانش زمینه‌ای دربرگیرنده بازنمودهای ایدئولوژیک طبیعی شده است؛ یعنی دربرگیرنده آن دسته از بازنمودهای ایدئولوژیک که کم‌کم به‌صورت عقل سلیم غیرایدئولوژیک به نظر می‌آیند. «نظم تعاملات» به معنی احساسی است که مشارکین در یک تعامل دارند. «آنان احساس می‌کنند که

چیزها همان طوری هستند که باید باشند؛ یعنی همان طورند که شخص به صورت طبیعی انتظار دارد که باشند» (همان، ۲۷).

طبیعی‌شدگی با تبدیل بازنمودهای ایدئولوژیک به عقل سلیم، آن‌ها را غیرشفاف می‌کند؛ یعنی دیگر به‌عنوان ایدئولوژی به آن‌ها نگاه نمی‌شود. فرکلاف سرچشمه این طبیعی‌شدگی و عدم شفافیت را با کمک فرآیند شکل‌بخشیدن به فاعلان و مفهوم صورت‌بندی ایدئولوژیک-گفتمانی مسلط توضیح می‌دهد. استدلال فرکلاف این است که برای شکل‌بخشیدن به فاعل (سوژه)، یادگیری «شیوه‌های تجویزی حرف زدن» باید همزمان با یادگیری «شیوه‌های نگاه کردن» مرتبط با آن‌ها صورت پذیرد. به بیان دیگر، چون هر مجموعه‌ای از هنجارهای گفتمانی مستلزم دانش پایه معینی است و چون هر دانش پایه‌ای شامل عنصری ایدئولوژیک است، می‌توان هنجارهای گفتمانی و هنجارهای ایدئولوژیک مرتبط با آن‌ها را به‌طور همزمان فرا گرفت (همان، ۵۰). بدین ترتیب هر نهادی فاعلان ایدئولوژیک خاص خود را می‌سازد؛ یعنی هر نهادی قیود ایدئولوژیک و گفتمانی خاص خود را به‌عنوان شرطی برای احراز شایستگی مقام فاعل، بر سوژه‌ها تحمیل می‌کند. برای نمونه، برای تصدی مقام «معلم» در مدرسه، سوژه باید هنجارهای گفتمانی و ایدئولوژیک آن را کاملاً رعایت کند. باید مانند یک معلم حرف بزند و مانند یک معلم به چیزها نگاه کند. البته از یاد نبریم که درست همان‌گونه که شخص معمولاً نمی‌داند که به چه شیوه‌ای حرف می‌زند، معمولاً نمی‌داند که حرفش بر پایه کدام شیوه نگاه کردن و کدام بازنمود ایدئولوژیک شکل گرفته است.» (همان، ۴۶).

الگوی سه لایه‌ای فرکلاف برای تحلیل انتقادی گفتمان به صورت زیر است:

۱- متن: گفتار، نوشتار، نمادهای بصری یا ترکیبی از همه این موارد؛

۲- کردار گفتمانی که شامل تولید و مصرف متون می‌شود (تفسیر)؛

۳- کردار اجتماعی (تبیین) (سلطانی، ۱۳۹۷: ۶۴).

تحلیل متن در واقع تحلیل ساخت‌های زبانی و ویژگی‌های صوری متن است. از نظر فرکلاف تحلیل متن شامل تحلیل زبانی در قالب واژگان، دستور، نظام آوایی و انسجام در سطح بالاتر از جمله است. تحلیل زبانی هم ویژگی‌های واژگانی-دستوری و هم ویژگی‌های معنایی را دربر می‌گیرد. «متون فضاهایی اجتماعی‌اند که در آن‌ها دو فرآیند اجتماعی بنیادین به‌طور همزمان روی می‌دهند: شناخت و بازنمایی جهان و تعامل اجتماعی؛ بنابراین نگاهی چندنقشی به متن ضروری است.» (همان؛ به نقل از فرکلاف). از این روست که فرکلاف از دستور نقش‌گرای هلیدی^۱ به‌عنوان نظریه‌ای زبانی برای تحلیل متن استفاده می‌کند. مبنای دستور زبان هلیدی مفهوم مهم نقش است. از نظر هلیدی زبان سه فرآیند عمده به عهده دارد که عبارت‌اند از: فرانقش‌اندیشگانی، فرانقش‌بینا فردی و فرانقش‌متنی. این فرانقش‌های سه‌گانه را اینگونه

^۱ Halliday

توضیح می‌دهد: «اولین نقش زبان نقش اندیشگانی است که برای بیان محتوا به کار می‌آید. به‌واسطه این نقش است که گوینده یا نویسنده با تجربیاتش به پدیده‌های جهان واقعی تجسم می‌بخشد و این امر تجربه‌اش از جهان درونی خودآگاهی گوینده، واکنش‌هایش، شناختش، دریافت‌هایش و همچنین کنش‌های زبانی صحبت کردن و فهمیدنش را نیز دربر می‌گیرد. در درجه دوم، زبان نقشی دارد که می‌توان آن را بینافردی نامید. در اینجا گوینده از زبان به‌مثابه ابزاری برای ورود خودش به رویداد گفتاری بهره می‌جوید، برای بیان حرف‌هایش، نگرش‌هایش و ارزیابی‌ها همچنین بیان رابطه‌ای که او بین خود و شنونده‌اش بنا می‌کند، مانند اطلاع‌رسانی، پرسش، احوال‌پرسی، قانع‌سازی و مانند آن ... اما نقش سوم، نقش متنی است که از طریق آن، زبان به خلق متن می‌پردازد و بین خود و شرایط، رابطه برقرار می‌کند. در این شرایط گفتمان ممکن می‌شود، زیرا گوینده یا نویسنده می‌تواند متن را تولید کند و شنونده یا خواننده می‌تواند آن را تشخیص دهد.» (همان؛ به نقل از هلیدی، ۶۵). نگاهی چندنقشی به متن و زبان به‌طور عام، همانطور که فرکلاف می‌گوید، می‌تواند ادعای فوکو را مبنی بر اینکه متن و گفتمان به اجتماع ساخت می‌دهند «متون در نقش اندیشگانی‌شان، نظام‌های دانش و باور (و آنچه را فوکو «ابژه» می‌نامد) می‌سازند و در نقش بینافردی‌شان سوژه‌های اجتماعی (یا به اصطلاح دیگر، هویت‌ها و اشکال خود) و روابط اجتماعی میان گروه‌های سوژه‌ها را می‌سازند.» (همان؛ به نقل از فرکلاف). در واقع هدف نهایی تحلیلی متن توصیف ساخت‌های زبانی است تا نشان داده شود که چگونه این ساخت‌ها تحت تأثیر ایدئولوژیک ساخت‌های کلان اجتماعی هستند و بدان طریق به بازتولید آن‌ها می‌پردازند؛ بنابراین «تحلیل متون نباید به‌طور تصنعی از تحلیل کردارهای گفتمانی و نهادی جدا شود.» (همان: ۶۶).

کردار گفتمانی حد واسط میان متن و کردار اجتماعی است و با استفاده از آن مردم از زبان برای تولید و مصرف متن بهره می‌گیرند. بدان طریق متن به کردار اجتماعی شکل می‌دهد و همچنین از آن شکل می‌گیرد. جنبه کردار گفتمانی در این چارچوب نشان می‌دهد که تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان متن در هر رویداد گفتمانی از منابع اجتماعی در دسترس که نظم گفتمان را شکل می‌دهند، بهره می‌گیرند.» (همان). فرکلاف اصطلاح نظم گفتمانی را از فوکو وام گرفته است و از آن برای اشاره به مجموعه منظم کردارهای گفتمانی مرتبط با یک حوزه اجتماعی خاص (مانند سخنرانی، مشاوره و گفتگوی غیر رسمی در یک نهاد دانشگاهی) و مرزها و روابط میان آن‌ها استفاده می‌کند. مرز میان کردارهای گفتمانی ممکن است گاه بسیار روشن و گاه بسیار کدر باشد. همچنین کردارهای گفتمانی گاه با هم در توزیع تکمیلی هستند، یعنی هر کدام در شرایط خاص اجتماعی به کار می‌روند و گاه با هم رابطه تقابلی دارند و فقط یکی می‌تواند در شرایط خاص به کار رود (همان). در ارتباط با مفاهیم سه‌گانه رویداد گفتمانی، کردار گفتمانی و نظم گفتمانی شاید بتوان چنین گفت که به تدریج بر سطح انتزاع و عمومیت افزوده می‌شود. به عبارت دیگر، یک رویداد گفتمانی ملموس‌ترین شکل کاربرد زبان است که مثلاً اشاره به یک سرمقاله خاص در یک روزنامه خاص در تاریخ خاص دارد؛ اما کردار گفتمانی به قواعد و ویژگی‌های عام سرمقاله‌ها و جایگاهشان در نظم گفتمانی رسانه‌ای که انتزاعی‌ترین سطح گفتمان را در الگوی فرکلاف شکل می‌دهد، اشاره دارد. نظم گفتمانی سیاسی، نظم گفتمانی دینی،

نظم گفتمانی پزشکی، نظم گفتمانی دانشگاهی و امثال آن نمونه‌های دیگر نظم‌های گفتمانی هستند؛ بنابراین در این چارچوب، سطح کردارهای گفتمانی مرتبط با تولید، مصرف و توزیع متون است. توزیع مربوط به گردش متون در نظم‌های گفتمانی مختلف است که به صورت زنجیره‌ای صورت می‌گیرد (همان، ۶۷)

یکی از مفاهیم مهم در حوزه کردار گفتمانی، مفهوم بینامتنیت^۲ است. در الگوی تحلیلی سه لایه‌ای فرکلاف، تحلیل زبانی هم در سطح متن و هم در سطح کردار گفتمانی انجام می‌شود. تحلیل زبانی در سطح کردار گفتمانی همین تحلیل بینامتنی است. به اعتقاد فرکلاف: «تحلیل بینامتنی بر مرز میان متن و کردار گفتمانی در این چارچوب تحلیلی متمرکز است. تحلیل بینامتنی از زاویه کردار گفتمانی به متن می‌نگرد و در پی آثار کردار گفتمانی بر متن است». بینامتنیت نشان‌دهنده تاریخ‌مندی متون است. هیچ متنی را نمی‌توان به تنهایی و بدون اتکا به متون دیگر فهمید؛ زیرا نمی‌توان از استفاده کردن لغات و عباراتی که دیگران قبلاً استفاده کرده‌اند، اجتناب کرد؛ بنابراین بینامتنیت نشان‌دهنده آن است که همه رویدادهای ارتباطی به‌نوعی به رویدادهای پیشین مربوط‌اند و از آن‌ها بهره می‌برند (همان، ۶۷). یک متن را می‌توان حلقه‌ای در یک زنجیره بینامتنی دانست؛ یعنی مجموعه‌ای از متون که در آن هر متن عناصری از متن یا متون دیگر را خود تعبیه می‌کند؛ برای مثال می‌توان از زنجیره بینامتنی نام برد که یک گزارش علمی را به یک متن مطبوعاتی و سپس به کردار و متون مخاطب پیوند می‌زند. روزنامه‌نگار عناصری از متن علمی را در تولید متن مطبوعاتی به کار می‌گیرد و خوانندگان نیز در جریان فهم، عناصری از این متن مطبوعاتی را برای تولید متون جدید دیگر به کار می‌بندند (یورگنسن، فیلیپس، ۱۳۸۹: ۷۴). فرکلاف دو نوع بینامتنیت را از هم متمایز می‌کند: بینامتنیت صریح و بینامتنیت سازنده. بینامتنیت صریح دلالت دارد بر به‌کارگیری متون دیگر در یک متن به‌طور مستقیم که در این حالت با علائم نقل قول یا چیزی شبیه آن مشخص می‌گردد. ولی بینامتنیت سازنده با به‌کارگیری عناصری از یک نظم گفتمانی دیگر در یک متن مربوط است. به این نوع بینامتنیت، بیناگفتمانگی^۳ گفته می‌شود. استفاده از اصطلاحات دینی و یا علمی در یک گفتمان سیاسی نمونه‌ای از این فرآیند است (سلطانی، ۱۳۹۷: ۶۸). از نظر فرکلاف تحلیل این جنبه از یک کردار گفتمانی در قالب تحلیل جنبه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی یک رویداد ارتباطی صورت می‌گیرد؛ مثلاً برای تحلیل یک گزارش خبری در روزنامه همراه با تحلیل متن و کردار گفتمانی می‌توان به مسائل مالی و اقتصادی آن روزنامه خاص و اینکه چه نهادی از این روزنامه حمایت مالی می‌کند، یا اینکه ارتباط این مسائل اقتصادی با موضوع و متن این گزارش خبری را با مسائل سیاسی و ارزش‌های فرهنگی آن جامعه سنجید. تحلیل جنبه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، یعنی تحلیل کردار اجتماعی، در چارچوب الگوی فرکلاف هرگز مجزای از تحلیل متن و کردارهای گفتمانی صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه این سه جنبه بسیار به هم مرتبط هستند و هنگام تحلیل نیز باید این ارتباط را در نظر داشت.

^۲ intertextuality

^۳ interdiscursivity

۴. ساختار سیاسی - اجتماعی و فرهنگی دوره قاجار

بررسی ساختار سیاسی و اجتماعی دوره قاجار حاکی از درهم‌تنیدگی این دو ساختار است، به طوری که گاهی جداسازی آن‌ها از هم ممکن نیست. در این دوره، قشری از اشرافیت را سران سیاسی نظامی و رهبران قبایل ایلات تشکیل می‌دادند. ایل و ایلات اساس قدرت سلسله قاجاریه بود. آغامحمدخان، ایلخان ایل قاجار که بر اساس فتوحات نظامی و به کمک تاجران و کلانتر شهر شیراز موفق به تأسیس سلطنت قاجار گردید، ایلخان ایل، شاه مملکت شده بود؛ از این رو قشری از اشرافیت را سران سیاسی نظامی و رهبران قبایل و ایلات تشکیل می‌دادند. «سران ایلات و قبایل در ازای خدمات نظامی برای شاه، روستا یا قطعه زمین وسیعی دریافت می‌کردند که در آن استقلال تمام سیاسی، نظامی، قضایی و خانی داشتند. آن‌ها خود به جمع‌آوری مالیات از افراد زیردست اقدام می‌کردند و بخشی را هم به دولت می‌سپردند.» (ژوبر، ۱۸۷: ۱۳۴۷).

ژوبر که در سال ۱۲۲۲ ه.ق/ ۱۸۰۶ م در ایران بود، می‌گوید: «تنها قاجارها هستند که کارهای مهم همانند فرماندهی سپاه و فرمانروایی نظامی ایالت را بر عهده دارند.» در دوره سلطنت آغامحمدخان، حکومت شهرها میان قوانلوه‌ها، دوالوه‌ها، عضدانلوه‌ها و سایر طوایف قاجار تقسیم می‌شد. سپس در دوره سلطنت فتحعلی‌شاه، فرمانروایی شهرها در میان شاهزادگان و فرزندان فتحعلی‌شاه تقسیم گردید. و در دوره سلطنت محمد، شاهان فرزندان درجه اول فتحعلی‌شاه خلع گردید و در اختیار فرزندان عباس میرزا قرار گرفت. به طور کلی اشرافیت (سیاسی-نظامی) عصر قاجار در دست سران ایلات و فرزندان شاهان قاجار قرار داشت.» (همان).

در نظام سیاسی ایلی، بالاترین سمت را ایلخان بر عهده داشت. «ایلخان رئیس ایل محسوب می‌شد و در رأس سازمان جنگی قرار داشت. ایلخانی برای تأمین نیازهای خود از افراد فراوانی بهره می‌جست و مناصبی همچون دیوان استیفاء ناظر بیوتات، ایشک‌آقاسی، قولار آقاسی، تفنگچی‌باشی غلامان خاصه مهرداد، منشی‌باشی از جمله ملزومات اداره امور مربوطه به ایلی بودند.» حال رئیس ایل قاجار شاه ایران شد و در رأس مملکت قرار گرفت و در ذیل آن وزیر اعظم اعتمادالدوله در رأس دربار شاهی قرار می‌گرفت که گاهی صدر اعظم و وزیر دربار بود. حسین قوللر آقاسی، رئیس تشریفات یعنی ریاست نوکران و فراشان دربار قرار داشت. بعد از وی ایشک‌آقاسی، رئیس محافظان نگهبانان دربار شاه بوده. قورچی‌باشیان نیز امرای نظامی بودند که سمت آجودانی شاه را بر عهده داشتند. وزیران ایرانی در دوران قبل از قاجار تنها در امور مالی و دیوانی حکومت مشارکت می‌کردند. وزیران دوره قاجار در امور لشکری، کشوری و دیوانی به مشارکت فعال می‌پردازند.» (پهنادایان، ۱۳۹۶: ۱۷۹-۱۸۲). فقدان یک اشرافیت مقتدر زمیندار در ایران باعث می‌شد که برای ورود به جرگه اشرافیت دیوانسالار و غیره مرزی وجود نداشته باشد. ممکن بود شخصی که از درون قشرهای پایین جامعه شهری یا روستایی برمی‌خاست، به مقامات عالی‌تر و حتی صدارت دست یابد. میرزا شفیع‌مازندرانی مستوفی

درجه سه، حاج محمد حسین صدر اصفهانی پیشه‌ورزاده، میرزا آقاسی طلبه فقیر و امیر کبیر از دودمان متوسطی بودند. آنان همه کسانی بودند که از میان توده مردم برخاسته بودند (همان).

در این دوران عناصر دیوانی به ترتیب اهمیت عبارت‌اند از: ۱- صدراعظم؛ ۲- دیوان‌سالاری صاحب‌منصب؛ ۳- دیوان‌سالاری متوسط‌الحال؛ ۴- میرزاها. صدراعظم، بزرگ‌ترین مقام اداری به او تخصیص می‌یافت. در عصر قاجاریه، لقب‌های گوناگون همچون اعتمادالدوله، امیرالدوله، قائم مقام و صدراعظم برای این مقام به کار می‌رفت. دیوان‌سالار صاحب‌منصب که این دسته، مقامات بالای دیوانی را به خود اختصاص می‌دادند، به دلیل موقعیت خاص خود در دستگاه اداری، به‌طور عمده از زمینداران بزرگ محسوب می‌شود و از بازیگران اصلی ساخت قدرت سیاسی بوده است (حائری، ۱۳۶۴: ۸۴). دیوان‌سالاری متوسط‌الحال، عهده‌دار مسئولیت اداره دیوانی و اجرایی کشور بودند و در مقایسه با دسته دوم به ساخت قدرت، وابستگی کمتری داشتند؛ از این رو به راحتی جایگزین هم می‌شدند. آن‌ها به لحاظ اقتصادی نیز جزو مالکین به شمار می‌آمدند (همان). میرزاها بخش پایین دیوان‌سالاری را تشکیل می‌دادند. آن‌ها که وابستگی مستقیم بسیار اندکی به حکومت قاجارها داشتند، در مجموع جزو طبقه متوسط آن روزگار محسوب می‌شدند (همان).

حاکمیت اشراف فقهتی رنگ دیگری داشته و قدرت دیرینه که حداقل زمان حضور آن را می‌توان از زمان استقرار سلسله صفویه در ایران دانست. «صفویه خود را به مذهب شیعه متصل می‌کرد. با این وصف، مردم ایران نیز در فضایی که با اعتقادات و آداب و رسوم شیعی همراه بود، زندگی می‌کردند» (همان، ۸۵). از جمله پیامدهای غیبت امام دوازدهم برای مذهب شیعه پیدایش فقهایی بود که پاسداری و تفسیر دینی مذهب شیعه را بر عهده داشتند. آن‌ها در طول زمان از بعد اقتصادی، اجتماعی، مذهبی و سیاسی در جامعه و میان عامه مردم به نفوذ و قدرت درخور توجهی دست یافتند و به تبع آن حکومت‌گران نیز بر نفوذ و قدرت آنان صحنه گذاشتند.

آپتون از عوامل ذیل به‌عنوان خاستگاه قدرت مادی و معنوی فقها نام می‌برد:

- ۱- احاطه بر علوم و تفسیر قوانین اسلامی؛
- ۲- شرکت در دیوان‌سالاری دولت؛
- ۳- نظارت دیوانی بر اوقاف نظیر روستاها و منابع آبیاری؛
- ۴- زمینه نفوذ در میان عامه مردم که ناشی از اعمال وظایف حرفه‌ای آنان بود (آپتون، ۱۳۶۱: ۴۰).

فقهت اصولی که از ابتدای حکومت قاجارها به همت و پیشگامی ملاباقر وحید بهبهانی شکل یافته بود، با تأسیس مرجعیت کل تقلید در زمان شیخ مرتضی انصاری به کمال رسید، با فتوای میرزای شیرازی در تحریم تنباکو علناً به قلمرو سیاست وارد شدن و بر اشرافیت نظامی و دیوانی و حتی شاه غلبه یافت (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۵۷).

کشاورزان و روستاییان با عنوان «رعیت» در دوره قاجار شناخته می‌شده‌اند. معنای اصطلاح رعیت که در چند قرن اخیر عموماً به همة اقشار روستاییان ایران اطلاق می‌شده است، «فرمانبردار» است، هرچند معنای اجتماعی آن با واژه Subject در اروپا تفاوت دارد. «رعیت فرمانبردار حاکم یا رعیت است، او فرمانبردار یک قدرت موجود است، نه قانون و نه حتی یک هیأت حاکمه؛ از این رو تا انقلاب مشروطه، این اصطلاح عموماً به همة اعضای جامعه به جز شخص شاه نیز اطلاق می‌شده است (کرزن، ۱۳۷۳: ۱/۵۹۰). اطلاع دقیق و قابل اعتمادی درباره شماره سکنه ایران در عصر قاجار وجود ندارد؛ اما از نوشته‌های پراکنده به‌ویژه نوشته خارجی‌ان، به صورت تقریبی به دست می‌آید که تعداد روستاییان چقدر بود؟ لرد کرزن در سال ۱۸۹۱ میلادی جمعیت اسکان یافته را از این تعداد، ۶ میلیون و ۷۵۰ هزار نفر جمعیت اسکان یافته، ۲ میلیون و ۲۵۰ هزار نفر در شهرها و ۴ میلیون و ۵۰۰ هزار نفر در روستاها و ۲ میلیون و ۲۵۰ هزار نفر در عشایر تخمین زده است (همان، ۵۷۷). طبقه کشاورز اعم از ده‌نشینان و چادرنشینان در حدود هفتاد درصد جمعیت ایران را تشکیل می‌دادند و مهم‌ترین طبقه مولد ثروت کشور بودند؛ اما در شرایط خاص ناشی از سیستم ارباب رعیتی، استعداد تولید در این طبقه چنان‌که لازم بود، به کار نمی‌افتاد. کشاورزی همان‌طور که پایه و اساس ثروت مملکت را تشکیل می‌داد، با اجرای سیستم مالیات بر اراضی مزروعی، یکی از منابع مهم درآمد دولت بود. هیچ طبقه‌ای را نمی‌توان یافت که به قدر روستاییان ایران، محنت‌زده و ستمکش باشند. پیوسته به زور از آنان مال می‌ستانند و بر آنان ستم می‌کنند. دهقانان را از این وضع گریزی نیست و به نظر می‌آید که این را نه از حیث کمیت پایان است و نه از حیث کیفیت. ایرانسکی در اوایل قرن چهاردهم، گزارش وحشتناکی از اوضاع فلاکت‌بار کشاورزان ارائه می‌دهد: «زمانی دهقانان ۱/۱۰ محصول خود را به خان و ۱/۱۰ دیگر را به دولت می‌دادند. اکنون در صورتی که با وسایل شخصی به کار پردازند، باید ۳۳ درصد از محصول خود را به مالک بدهند و در صورتی که مالک بذر و وسایل کشاورزی را در اختیار زارع بگذارد، باید ۸۵ درصد محصول را تصاحب کند.» (ایرانسکی، ۱۳۵۷: ۱۴).

سازمان‌های روستایی با سازمان‌های عشایری قابل مقایسه بود. برخی روستاها به‌ویژه در نواحی لرها، کردها، بلوچ‌ها، سکونتگاه چادرنشینان سابق بود که مدت‌ها پس از ترک شیوه زندگی چادرنشینی، مناسبات قبیله‌ای خود را حفظ کرده بودند. سایر روستاها، مجامعی بودند که مناسباتی تحت ریاست کدخدا داشتند. کدخدایان روستاها را که غالباً خرده‌مالک بودند، اهل روستا برمی‌گزیدند و در ایلات چادرنشین وظایفی مانند وظایف هم‌تایان خود بر عهده داشتند. در سکونت‌گاه‌های بزرگ‌تر، کدخدا را ریش‌سفیدان و ماموران محلی یاری می‌دادند. پای کار، مأمور اجرای تصمیم‌های کدخدا بود، ملا به کار مسجد می‌پرداخت، دشتبان مسئول حراست از مزارع، محصول، رمه و استحکامات روستا بود، میراب وظیفه لایه‌روبی و پاکسازی قنات‌ها را بر عهده داشت. شیوه غیررسمی انتخاب کدخدایان روستا را نخستین‌بار ادوارد برجس انگلیسی که در دهه ۱۲۱۰ کوتاه‌زمانی از طرف حکومت، ناظر املاک دولتی در غرب ایران بود، شرح داده است: «اگر اکثریت تصمیم به عزل کدخدا بگیرند، نه من و نه حتی شازده و نه خود شاه نمی‌توانند مانع آن بشوند. در بعضی نواحی انسجام جمعی روستاها در گروه‌های شخصی موسوم به بنه تأمین می‌کرد. اعضای این واحدهای تولید

شامل نیروی کار، صاحبان گاو، بذر، آب و گاهی زمین بود. آن‌ها منابع خود را برای کشت مزارع به کار می‌گرفتند، محصول سالانه را تقسیم می‌کردند و حقوق آهنگر، مسگر، سلمانی، نجار و حمامدار و همچنین مأموران مختلف ده را به‌طور جنسی با هم می‌پرداختند.» (آبراهامیان، ۱۳۹۱: ۱۹). به‌طور کلی نظام روستاها مبتنی بر انتخاب کدخدا بود. روستاییان و کشاورزان عهد قاجار مولدان ثروت بوده‌اند و اکثریت جامعه ایران را تشکیل می‌داده‌اند؛ اما رشد و ترقی نداشته و زیر فشار مضاعف قرار داشتند. همه شئون از طریق خانواده یا روابط نسبی به هم پیوند می‌خوردند. در مناطق پربار از نظر کشاورزی، این روابط گسترده‌تر بود. خانواده به‌عنوان دستگاهی اجتماعی به نحوی عمل می‌کرد که ثروت به‌دست‌آمده از راه خدمات دیوانی در زمین سرمایه‌گذاری می‌شد و این شیوه تا روزگاران اخیر هم معمول بوده است.

۵. بازتاب گفتمان سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوره قاجار در نسخه‌های چاپ سنگی مذهبی

همان‌گونه که در گفتمان فرکلاف آمد، در یک جامعه، مجموعه‌ای از علل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی باعث شکل‌گیری یک اعتقاد در جامعه می‌شوند. در جامعه عصر قاجار نیز تقارن تحولات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی باعث ترویج اغراق یا خرافه‌پرستی شد که نقش کلیدی در عدم توسعه ایران داشت. این مسئله در نسخه‌های مذهبی نیز بازتاب یافته بود. نسخه چاپ سنگی حمله حیدری یکی از منابع مذهبی دوره قاجار است که به شکل نسخه سنگی چاپ شده است. اکثر تصویرسازی این نسخه اثر میرزا علیقلی خوئی از بهترین نقاشان چاپ سنگی دوره قاجار است. متن کتاب به شرح فتوحات حضرت علی (ع) پرداخته است. در این میان، تصاویر گاهی اغراق‌آلود است. تصویر ۱ به یکی از نبردهای علی (ع) اشاره دارد که در آن حضرت با یک ضربه شمشیر، حریف را از میان برمی‌دارد. (تصویر ۱)



تصویر ۱: نبرد علی (ع)، نسخه افتخارنامه حیدری، ۱۳۱۰ ه.ق، دوره قاجار. مأخذ: (حسینی‌راد، خان‌سالار: ۱۳۸۴)

ترویج عقاید شیعیان در جامعه دوره قاجار و تقویت باورهای مذهبی شیعی سبب گردید تا آثار مذهبی بسیاری با چاپ سنگی عرضه شوند. این آثار نمایشگر بخشی از فرهنگ جامعه ایران در بزرگداشت ائمه و بزرگان مذهبی بودند که گاه رنگ اغراق و تمایل به خرافه نیز در این آثار مشهود است.



تصویر ۲: نبرد علی (ع)، نسخه حمله حیدری، ۱۲۶۴، مأخذ: (حسینی‌راد، خان‌سالار: ۱۳۸۴)

پیکره‌های انسانی در این تصویر در وضعیت‌های مختلفی به چشم می‌خورند. آن‌ها آرام یا ساکن نشسته‌اند یا با حرکت‌های پیچان و کمی اغراق‌آمیز، تحرک را در تصاویر ایجاد کرده‌اند.

یکی از بارزترین نمودهای تفکرات عامه در نگاره‌های کتاب *نوش آفرین گوهر تاج*، توجه به تصویرگری موجودات موهوم و افسانه‌ای نظیر دیو، هیولا، اژدها، پری و فرشته است. چهره دیوها نه تنها مهیب و ترسناک نیست؛ بلکه با شمایی تمسخرآمیز که یادآور باورهای خرافی است، چهره‌پردازی شده است. در مجموع دیوها در این نسخه‌ها به صورت موجوداتی موهوم و شبیه باورهای خرافی و عوامانه پیکره‌سازی شده‌اند.



تصویر ۳: محبوس شدن نوش آفرین در چاه، نسخه چاپ سنگی مصور نوش آفرین گوهر تاج، دوره قاجار. مأخذ: (ماه وان: ۱۳۹۹)

در یکی از این نگاره‌ها، دیوها شخصی را احاطه کرده‌اند. این دیوها بیش از آنکه چهره‌ای مخوف داشته باشند، با صورتی گیج و ابله‌وار ترسیم شده‌اند و شیری که در این نگاره به کار رفته، با حالتی تمثال گونه و شبیه تصویر شیر در علم‌های عاشورایی و پرده‌های تعزیه‌خوانی دوره قاجار است.



تصویر ۴: خان محمد سوار بر شیر به دیوها حمله می‌کند، نسخه چاپ سنگی مصور نوش آفرین گوهر تاج، دوره قاجار. مأخذ: (ماه وان:

۱۳۹۹)

نتیجه‌گیری

عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی ایرانیان به‌صورت مستقیم محصول یک علت نیست؛ بلکه علل گوناگون و چند لایه در طول زمان و بسته به نوع شرایط و ویژگی‌های ساختار سیاسی و مردم در این امر، دخیل بوده است. اندیشمندان گوناگونی در این رابطه سخن رانده‌اند و به بیان علل متفاوتی پرداخته‌اند. نه می‌توان حکومت‌های استبدادی را به‌تنهایی مقصر دانست و نه می‌توان مردم را عامل مستقیم این مشکلات دانست؛ بلکه ترکیبی از مسائل و معضلات گوناگون عامل شکل‌گیری فرهنگ سیاسی ناسالم است که منجر به عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی شده است. به‌طور کلی آنچه از فصول مختلف پژوهش حاضر استنباط می‌شود، عاملی که در دوران قاجار تا پیش از مشروطه سبب عقب‌ماندگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و صنعتی می‌شد، به‌تنهایی عامل خرافه‌گرایی نبوده است؛ چراکه طبق آنچه از نظریات روشنفکران، نخبگان، عالمان دین و جامعه‌شناسان و فیلسوفان دریافت می‌شود، خرافات خود نوعی معلول به حساب می‌آید که می‌تواند علل مختلفی داشته باشد. آراء مختلفی بر این مسئله تاکید دارند که آنچه سبب خرافه‌گرایی، تقدیرگرایی و اعتقاد به سحر و جادو می‌شود، ساختار سیاسی پاتریمونیالیستی، جهالت کارگزاران حکومت و عامه، بی‌خبری، عقل‌گریزی و خردستیزی در آن دوران است. در واقع خرافه‌گرایی و مسائل گوناگون مربوط به آن روبنای ساختاری بودند که زیربنای آن را عوامل دیگری تشکیل می‌دهند. نکته‌ی حائز اهمیت در این مسئله آن است که بررسی‌ها نشان می‌دهد خرافه‌گرایی و فرهنگ سیاسی ناسالم برآمده از آن، تا قبل از مشروطیت که برای نخستین بار توسط نخبگان، روشنفکران و عالمان دینی و سیاسی زیر سؤال برده شد، تا قبل از رفت‌وآمد و آشنایی ایرانیان با اروپا، فرهنگ سیاسی و مردم آن و دیدن پیشرفت‌ها و ترقیات این ملت، امری عادی و طبیعی می‌نمود و معضلات برآمده از آن، چندان برای جامعه و نخبگان آزاردهنده نبود. گویی خود این طبقه از جامعه نیز این مسائل را (جهل و خرافه‌گرایی و عقب‌ماندگی) را امری عادی می‌پنداشتند. در واقع در دیدار با ملل دیگر بود که عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی ایران و فرهنگ سیاسی و فکری آنان با چالش مواجه گشته و به عمق این فاصله آگاه گشته‌اند.

خرافه‌گرایی ایرانیان حتی به دین و مذهب شیعه که می‌تواند جامعه را به سمت ارزش‌های عدالت‌خواهانه و مترقی سوق دهد، آسیب می‌زند، شاعر آن را به سطح آیین‌های سالیانه تنزل داده و مفاهیم مطروحه در دین و مذهب را از نمود عملی سیاسی و حکومتی تهی می‌کند. در این زمینه کوتاهی و خیانت‌های روحانی نماهای حکومتی و درباری بی‌تأثیر نبوده است. فرهنگ سیاسی ناسالم که برآمده از خرافه‌گرایی و شاخه‌های گوناگون آن است، مانع از شکل‌گیری هر گونه گفتمان مبتنی بر عقل‌گرایی و خردورزی در میان ایرانیان در طول سالیان متمادی شد. نتیجه‌ی این امر کنار گذاشتن راه‌حل‌های علمی و کاربردی در مواجهه با پدیده‌ها، رویدادهای طبیعی و مشکلات ناشی از آن‌ها بود. با به قدرت رسیدن قاجارها در ایران که خود را فاقد معیارهای کافی برای کسب مشروعیت می‌دانستند و نیز سبک زندگی ایلاتی و عشایری آن‌ها که از دیرباز نگاه با آسمان و موقعیت ستارگان و مفاهیمی از این قبیل همچون ساعات سعد و نحس تعیین حرکت و کوچ ایل کاملاً جا افتاده بود، خرافه‌گرایی توانست عمق و وسعت بیشتری در ایران پیدا کند.

به‌زعم روانشناسان، خرافات در مواقع حساس و لحظه‌هایی که عدم اعتماد و اطمینان به آینده وجود دارد، زاده می‌شود. به‌عنوان مثال در مواجهه با اتفاقاتی چون تولد، مرگ، بیماری، قحطی و فقر و در نتیجه شکست و اضطراب، آدمی آرزوها و تمایلات و هیجانات خود را در دنیای تخیلات و خرافات برآورده می‌بیند و این چیزی بود که در دوران قاجار شاجار شاهد آن بوده‌ایم. در واقع در این دوران جنگ‌های طولانی برای کسب قدرت و گسترش حوزه نفوذ شاهزادگان، ظلم و ستم حکام و به مردم زیر دست برای اخذ مالیات، که به نابودی بنیان‌های اقتصادی جامعه می‌انجامید، فقدان نهادهای عمومی در حوزه بهداشت و درمان، و شیوع گسترده بیماری‌های واگیردار و کشنده، فقدان نهادهای آموزشی گسترده و به تبع آن بالا بودن نرخ بی‌سوادی جامعه را به سمت و سوی خرافه‌گرایی و تقدیرگرایی سوق می‌داد. این وضعیت فرهنگی را به خوبی می‌توان در نسخه‌های چاپ سنگی مذهبی دوره قاجار نیز مشاهده کرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

کتاب‌ها

- آدمیت، فریدون. (۱۳۴۹). *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آدمیت، فریدون؛ ناطق، هما. (۱۳۵۵). *رساله‌های سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار*، تهران: نشر آگاه.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۵۷). *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: انتشارات پیام.
- آرین پور، یحیی. (۱۳۷۲). *از صبا تا نیما*، تهران: نشر زوار.
- آپتون، جوزف. ام. (۱۳۶۱). *نگرشی بر تاریخ نوین ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات نیلوفر.
- آل احمد، جلال. (۱۳۵۷). *در خدمت و خیانت روشنفکران*، جلد ۲، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ازغندی، علیرضا. (۱۳۷۶). *ناکارآمدی نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب*، تهران: انتشارات قومس.
- ازغندی، علیرضا. (۱۳۸۵). *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: نشر قومس.
- افضل‌الملک، غلامحسین. (۱۳۶۱). *افضل التاریخ*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین. (۱۳۷۹). *مجموعه رسائل و مقالات*، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، تهران: بی‌جا
- اولیویه، گیوم آنتوان. (۱۳۷۱). *سفرنامه اولیویه؛ تاریخ اجتماعی اقتصادی ایران*. ترجمه: محمدطاهر میرزا، تصحیح: غلامرضا وهرام، تهران: نشر اطلاعات.
- اوپن، اوژن. (۱۳۶۲). *ایران امروز*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: نشر زوار.
- ایرانسکی، تریا پاولوویچ. (۱۳۵۷). *انقلاب مشروطه ایران*، ترجمه م. هوشیار، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۲). *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بشیری، حسین. (۱۳۸۰). *موانع توسعه سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات گام نو.
- بیانی، خانبابا. (۱۳۵۷). *پنجاه سال تاریخ ناصری*، جلد ۳، تهران: نشر علم.
- بلوک‌باشی، علی. (۱۳۸۱). *باطل السحر، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، به سرپرستی سید کاظم بجنوردی. ج ۱۱، بی‌جا: بی‌نا.
- بروگش، هینریش. (۱۳۷۴). *در سرزمین آفتاب*، ترجمه مجید جلیلود، تهران: نشر مرکز.
- بنجامین، س-گ-و. (۱۳۶۳). *ایران و ایرانیان*، ترجمه رضا رحیم‌زاده ملک، تهران: انتشارات گلبانگ.
- پولاک، یاکوب ادوارد. (۱۳۶۸). *سفرنامه پولاک؛ ایران و ایرانیان*، مترجم: کیکاووس جهاننداری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- پیت، چارلز ادوارد. (۱۳۶۵). *سفرنامه خراسان و سیستان*. ترجمه قدرت‌الله روشنی، زعفرانی و مهرداد رهبری، تهران: یزدان.
- تحویلدار اصفهانی، میرزا حسین‌خان. (۱۳۴۲). *جغرافیای اصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- ترابی فارسانی، سهیلا. (۱۳۸۴). *تجار مشروطیت و دولت مدرن*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- جاهودا، گوستاو. (۱۳۶۳). *روانشناسی خرافات*، ترجمه محمدنقی براهینی، تهران: نشر نو.
- حاج سیاح. (۱۳۵۹). *خاطرات حاج سیاح*، به کوشش حمید سیاح، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حائری، عبدالهادی. (۱۳۶۴). *جغرافیای اصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.

- خاوری شیرازی، میرزا فضل‌الله. (۱۳۸۰). *تاریخ ذوالقرنین*، به کوشش ناصر افشارفر، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دیولافوا.م-ژ. (۱۳۶۹). *ایران، کلد و شوش*، ترجمه علی محمد فره‌وشی، تهران: انتشارات خیام.
- دولت آبادی، هوشنگ. (۱۳۷۹). *جای پای زروان؛ خدای بخت و تقدیر*، تهران: نشر نی.
- دولت آبادی، یحیی. (۱۳۸۷). *حیات یحیی*، جلد اول، تهران: انتشارات فردوس.
- دالمانی، هانری رنه. (۱۳۷۸). *از خراسان تا بختیاری*، ج ۲، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: طاووس.
- ذاکرزاده، امیرحسین. (۱۳۸۸). *سرگذشت طهران*، گزیده‌ای از آداب و رسوم مردم طهران، تهران: قلم.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۶). *دو قرن سکوت*، تهران: نشر جاویدان.
- زیباکلام، صادق. (۱۳۹۷). *سنت و مدرنیته: ریشه‌یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران عصر قاجار*، تهران: نشر روزنه.

مقالات

- افشاری، مرتضی. (۱۳۸۶). «خیالی‌انگاری، پایه‌گذار شمایل‌نگاری به مفهوم امروزی»، ماه هنر، شماره ۱۰۷ و ۱۰۸، صص ۴۴.
- حسینی‌راد، عبدالمجید؛ خان‌سالار، زهرا. (۱۳۸۴). «بررسی کتاب‌های چاپ سنگی مصور دوره قاجار»، هنرهای زیبا، شماره ۲۳، صص ۷۷-۸۶.
- ماه وان، فاطمه. (۱۳۹۹). «عامه‌نگاری در چاپ سنگی مصور نوش‌آفرین گوهرتاج»، دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، شماره ۳۲، صص ۱۷۴-۱۴۹.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی