

«تقابل عقلانیت و خرافه‌گرایی در مسیر توسعه‌یافتگی» با تأکید بر ایران دوره قاجار

فربیا مسعودی*

محمود کتابی**

چکیده

یکی از علل توسعه‌نیافتگی ایران در دوره قاجار تقابل عقلانیت و خرافه‌گرایی در جامعه ایران بوده است. در واقع، خرافه‌چنان در حیات سیاسی و اجتماعی ایران ریشه دوانده بود که هم فرهنگ جمعی و هم تصمیمات سیاسی ایران در آن دوران از آن متأثر شده بود تا آنجا که در دوران شاهان قاجار، به‌ویژه ناصرالدین‌شاه، مظفرالدین‌شاه و محمدعلی‌شاه به‌جای کاربست خرد، اندیشه و علم، برای حل مشکلات دست به دامان انواع خرافات می‌شدند. این مقاله به بررسی تأثیر خرافه‌گرایی به‌مثابه پدیده‌ای عقل‌ستیز بر توسعه‌نیافتگی ایران در مقطع زمانی مزبور می‌پردازد و با روش‌شناسی کیفی و به روش تحلیلی - توصیفی و از مسیر جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای در پی پاسخ به این پرسش است که «فرهنگ خرافه‌گرا چگونه موجب توسعه‌نیافتگی ایران دوره قاجار شده است؟». مقاله این فرضیه را به آزمون می‌گذارد که «فرهنگ خرافه‌گرا» از رهگذر تقابل در عین همزیستی با «عقلانیت» در دوره قاجاریه به «استبداد فکری» و به‌تبع آن نیز «استبداد سیاسی» انجامید و وضعیت گفتمانی حاصل از این تقابل فکری و عملی منجر به بازتولید چرخه‌ای شد که در یک‌سوی آن فرهنگ خرافه‌گرا و در سوی دیگر آن استبداد سیاسی قرار داشت، به‌گونه‌ای که هر یکدیگری را در این چرخه تولید/بازتولید و تقویت می‌کرد و بدین ترتیب موجب توسعه‌نیافتگی ایران در عهد قاجار شد.

واژه‌های کلیدی: خرافه‌گرایی، عقلانیت، توسعه‌نیافتگی، بی‌خردی، قاجار

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا (نویسنده مسئول)
masoudi2220@yahoo.com

** عضو هیئت‌علمی دانشکده علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا
mketabi840@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۲۰

فصلنامه راهبرد فرهنگی - اجتماعی، سال هشتم، شماره سی، بهار ۱۳۹۸، صص ۲۹۷-۲۶۵

مقدمه

توسعه و توسعه‌نیافتگی یکی از موضوعات نوین در حوزه علوم اجتماعی به نحو عام و علوم سیاسی به‌طور خاص است. در این رهگذر، یکی از موانع فراری توسعه‌یافتگی به‌ویژه در دوران قاجار جایگزینی «خرافه» به‌جای عقلانیت بوده است، به‌گونه‌ای که خرافات بازیگر اصلی دنیای سیاست شده بود. یکی از وجوه مشترک شاهان قاجاری این بود که در پاره‌ای موارد حساس به‌جای تصمیم‌گیری عقلانی و سیاست‌گذاری خردمندانه، دست به دامان خرافات می‌شدند تا آنجا که فرهنگ خرافه‌گرای قاجاری با رویکردهای غیرعلمی، غیرعقلی و غیردینی جامعه ایران را به انحطاط کشانید یا دست‌کم موجب توسعه‌نیافتگی آن شد. بنابراین، خرافه مهم‌ترین آفت درست‌اندیشی یا اندیشه‌ورزی و به تعبیری مهم‌ترین عامل تضعیف خرد و عامل مهم ضدعقلانی و در نتیجه ضدتوسعه بوده است. اگر این فرض را بپذیریم که «عقلانیت و توسعه» لازم و ملزوم هم هستند، در این صورت بررسی چگونگی تأثیرگذاری خرافه بر فرهنگ سیاسی و بالمآل بر توسعه‌نیافتگی ایران موضوع این مقاله است. لذا مقاله حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که فرهنگ خرافه‌گرا چگونه موجب توسعه‌نیافتگی ایران در دوران قاجار شده است.

الف) طرح مسئله

بررسی علل مختلف مؤثر بر توسعه‌نیافتگی ایران طی دو‌یست سال گذشته امری مهم و حیاتی برای قرار گرفتن ایران در مسیر توسعه به‌شمار می‌آید. ریشه‌یابی این عوامل به‌ویژه در عصر قاجار که دوران مواجهه هرچه بیشتر ایران با جهانی

است که در حال حرکت به سوی توسعه و مدرنیزاسیون است، از اهمیت دوچندان برخوردار است. در این میان، خرافه‌گرایی به‌عنوان نگرش‌ها و عقاید نشأت گرفته از توهم و اوهامات ذهنی، عینی، فکری، رفتاری و به‌عنوان پدیده‌ای که در بستر جهل و ناآگاهی و در فرایند زمان شکل می‌گیرد و در حوزه زندگی خصوصی و عمومی نقش ایفا می‌کند، یکی از موانع عمده فراروی توسعه‌یافتگی ایران محسوب می‌شود (درخش، ۱۳۸۹: ۱).

خرافه با ورود به عرصه خردورزی و تکیه‌زدن بر جای عقل و علم مهم‌ترین آفت درست‌اندیشی یا اندیشه‌ورزی و به تعبیری مهم‌ترین عامل تضعیف خرد و در نتیجه متغیری ضد توسعه به شمار می‌آید. اگر این فرض را بپذیریم که «عقلانیت و توسعه» لازم و ملزوم یکدیگرند، در این صورت نقش ویرانگر فرهنگ ناسالم سیاسی بر توسعه روشن می‌شود (سریع‌القلم، ۱۳۸۰: ۳۳).

در سراسر تاریخ ایران دو جریان خرافه‌پرور و خرافه‌ستیز همواره رودرروی هم قرار گرفته‌اند، گاهی این غالب شده است و گاهی آن، هرچند که به قول اینیاتیسیو سیلونه چه اندک خرد بر جهان فرمان می‌راند (سیلونه، ۱۳۶۷: ۳) و همان‌گونه که یونگ گفته است: «از روزگار قدیم تاکنون حتی یک خرافه هم از مجموع خرافات جهان کم نشده است و طالع‌بینی هم از اعماق جامعه سر برمی‌آورد... و در همان دانشگاه‌هایی را می‌زند که حدود ۳۰۰ سال پیش از آنجا بیرونشان انداخته بودند» (اوداینیک، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

در ایران نیز این پدیده فرازوفرودهایی داشته است. در دوره قاجاری خرافات به اوج رسید و رشد حیرت‌انگیز و نگران‌کننده‌ای داشت، به‌گونه‌ای که خرافات در اذهان پاره‌ای از صاحبان علم، سیاستمداران و توده مردم کاملاً جا خوش کرده بود و احتمالاً خریداران مشتاقی هم داشت (شمیم، ۱۳۹۰: ۱۲-۱۱). بدیهی است در یک جامعه استبدادزده، بی‌سواد و منحط جایی برای تفکر و چون‌وچرا در آنچه می‌شنوند و مشاهده می‌کنند، وجود ندارد. در نتیجه فضا برای گفتن و باوراندن هر موضوع غیرعقلی، غیرعلمی و غیردینی کاملاً فراهم است.

خرافه‌پراکنی و جهل‌گستری در دوران قاجار امری ساری و جاری بود.

نمونه‌هایی از آن را در رساله فلک السعاده نوشته علی قلی میرزا اعتضادالسلطنه یکی از پسران فتحعلی‌شاه و نخستین رئیس دارالفنون می‌خوانیم. وی رساله‌اش را بر پایه تحقیقات نیوتن قرار داده است. احکام نجومی را سربه‌سر بی‌معنی می‌داند، معتقد به اصالت عمل، اختیار آدمی و دشمن خرافه‌پرستی است. به نظر او احکام منجمان: «جز اقاویل کاذبین و اساطیرالاولین» نیست... این احکام نجوم و اخبار رمال و جفار، کذب محض و محض کذب است (آدمیت، ۱۳۸۵: ۲۲). همچنین در رد فرهنگ سعد و نحس و تأثیرشان بر کامیابی یا شکست و نام و ننگ چنین می‌نویسد: «فتح و ظفر بعد از تقدیر الهی بسته به نظم لشکر و کثرت عسکر است نه ملاحظه سعد اکبر و نحس اصغر» (آدمیت، ۱۳۸۵: ۲۳).

با آنکه دوران قاجاری هم‌زمان با گسترش امواج مدرنیسم در سطح جهانی است و حتی می‌توان گفت پاره‌ای از مظاهر آن به ایران راه یافته است، اما در درون و برون دربار قاجاری بساط رمل، تغال و خرافه گسترده است. قاجاریان مروج آیین «هر چیزی ممکن است» بودند (ردنر، ۱۳۷۳: ۹۶). این شعار وسیله‌ای برای قالب‌کردن هر پدیده غیرعقلانی و غیرممکن است!

در میان مردان سیاسی و سیاستمداران عصر قاجار چهار تن بیش از همه مروج فرهنگ ناسالم خرافه‌پرداز و خرافه‌پرور بودند. یکی میرزا آقاسی صدراعظم دوران محمدشاه و دیگری میرزا آقاخان نوری و سپس ناصرالدین‌شاه و محمدعلیشاه قاجار (شمیم، ۱۳۹۰: ۱۷-۱۲). میرزا آقاسی با خرافات عرفان‌زده و میرزا آقاخان با هرزه‌درایی خود و نیز سوءاستفاده از باورهای خرافی ناصرالدین‌شاه از عاملان عمده انحطاط جامعه ایران محسوب می‌شوند. «میرزا آقاخان آنجا که شرایط ایجاب می‌کرد، در ادامه شعبده‌بازی‌های عارفانه میرزا آقاسی دستور می‌داد ساعت سعد و نحس خوشباشی شاه را تضمین کنند.

محمدشاه حاج میرزا آقاسی را مستجاب‌الدعوه می‌دانست و به کرامات او اعتقاد راسخ داشت و معتقد بود که: «آنچه حاجی بخواهد می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۵۶). وقتی از حاج میرزا آقاسی خواست تا از درجه حرارت هوای تابستان ۱۲۶۱ که قرار بود ولیعهد ازدواج کند، کاسته شود! محمدشاه شک نداشت

که حاج میرزا آقاسی با خدا رابطه دائم و مستقیمی دارد و خود نیز خارق‌العاده است (ورهرام، ۱۳۶۷: ۱۶۳). شگفت اینکه این شخص در تغییرات جوی تصرف می‌کرد، برای تأمین امنیت جانی خودش کرامات را دخیل نمی‌دانست و جماعتی از اوباش و الواط محافظ او بودند.

در مورد ناصرالدین‌شاه داستان سبزی پاک‌کردن زنان حرم‌سرا و پختن آش برای مبارزه با بیماری و با بیانگر خرافه‌گرایی این شاه قاجار بوده است (ناطق، ۱۳۵۸: ۲۷). اما محمدعلی‌شاه در خرافه‌پروری گوی سبقت از نیاکانش را ربوده بود. جواد شیخ‌الاسلامی در یکی از آثارش به نام «روحیات، ویژگی‌ها و پایان کار محمدعلی‌شاه» می‌نویسد: غالب پادشاهان قاجار به خرافات، سحر و جادو عقیده داشتند و شاید به همین دلیل بود که همیشه یک عده جادوگر (به‌رسم استخاره‌چی) بر اعمال و افکار آن‌ها حکومت می‌کردند. اعتقاد شدید ناصرالدین‌شاه به کرامات ملیجک، ایمان تقریباً مذهبی مظفرالدین‌شاه به کرامات و استخاره‌های سیدبحرینی، نمونه‌هایی از این سنخ فکر هستند. محمدعلی‌شاه و همسرش (ملکه جهان) نیز شدیداً به سحر، جادو و فالگیری عقیده داشتند و می‌شود گفت که از این حیث تقریباً گوی سبقت را از آبا و همگان ربوده بودند.

او اعمال روزانه‌اش را با استخاره انجام می‌داد. طرفه اینجاست، کسانی که این استخاره‌ها را برای وی می‌گرفتند و تفسیر می‌کردند از مقربان دربارش بودند و بر کنه افکار و خیالاتش آگاهی کامل داشتند. آن‌ها می‌پنداشتند که شاه طالب چه نوع تصمیم و چه نوع تفسیری است و بنابراین آیات قرآنی را درست به همان نحو که نیت شاه بود، برای وی تفسیر می‌کردند. فرد مورد اعتماد شاه که این آیه‌ها را برای وی تفسیر می‌کرد، حاج سیدمحمد ابوطالب زنجانی بود و با اینکه از اعظم علمای آن دوره به شمار می‌رفت، ولی بدبختانه مردی بسیار مستبد و مخالف مشروطه بود (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۵: ۲۲۲).

جریانی که به گسترش خرافات دامن می‌زد یا وابسته به قدرت سیاسی بود و به خاطر حکام دنیوی دست به این کار می‌زد یا جریانی ضدعقلانی و انحرافی بود. نحله عقل‌گرایان از همان آغاز در برابر این رویکرد خرافه‌گرا سینه سپر کردند

و به‌طور مشخص معتزله در سوره دوم نخستین حاملان مشعل خردگرایی بودند (محسن، ۱۳۸۵) و سپس در سوره سوم و چهارم اخوان‌الصفا که مشی خردگرایانه داشتند (عنایت، ۱۳۶۵: ۲۷).

بدیع‌الزمان فروزانفر می‌نویسد: اخوان‌الصفا معتقد بود «ان الشریعه الاسلامیه قد تدنست بالخرافات» (دین اسلام به خرافات آلوده شده است) (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۳۳۱) و نیز سیدجمال‌الدین اسدآبادی معتقد بود که یکی از دلایل پیروزی استعمار بر کشور اسلامی در همین روحیه خرافه‌پرستی و وهم‌گرایی است (عنایت، ۱۳۵۶: ۱۰۰).

از جمله دیگر کسانی که در دوره قاجارها خطر خرافه‌گرایی را به‌خوبی دریافته بودند و با آن با قلم و قدم مبارزه می‌کردند، مجتهد روشن‌اندیش، شیخ‌هادی نجم‌آبادی بود که کتاب *تحریر العقلایش* در این باره بی‌نیاز از توصیف است. به‌اجمال می‌توان گفت که شیخ‌هادی علل انحطاط جامعه را در این می‌داند که ما عقل سلیم و راه استدلال را کنار گذاشته‌ایم، هوا و هوس و وهم و اخلاق رذیله را سلاطین و پیشوایان خود قرار داده‌ایم (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۴). اندکی بعد، شریعت سنگلجی در کتاب *کلید فهم قرآن* و اسدالله خرقانی در کتاب *محوالموهوم بر ضد جریانات ضدعقلانی و خرافی سخن گفتند* (قوچانی، ۱۳۹۳: ۲۲).

در کنار این مردان دین که با گفتمان دینی بر ضد جریانات خرافه‌باور بحث کردند، از روشنفکران خردگرایی نیز بودند چون فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم‌خان، عبدالرحیم طالبوف که بر سپاه خرافه تاختند و آن را یکی از عوامل دخیل در فروپاشی جامعه قاجاری می‌دانستند. بنابراین شاخص عمده دوره قاجاری را می‌توان نبود عقلانیت دانست، به‌گونه‌ای که فضای خرافه‌پرور قاجاری و شوره‌زار جهل و جور اجازه رشد سمبل ترقی‌خواهی را نمی‌داد.

این پژوهش درصدد است که ضمن بررسی آثار خرافه‌گرایی جامعه بر عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی ایران، به تبیین فرایند بازداشتن جامعه از کوشش،

فعالیت، پیشرفت و توسعه‌یافتگی بپردازد. در واقع، خرافه‌گرایی رشد فکری را متوقف می‌سازد، سعی و تلاش را از انسان می‌گیرد و در نتیجه مانع پیشرفت انسان‌ها می‌گردد (اکبری، ۱۳۸۷: ۳۲). جامعه هرچه از نظر علم و فرهنگ عقب باشد، به همان نسبت خرافه‌گرا خواهد بود (اکبری، ۱۳۸۷: ۳۰). مقاله حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که «خرافه‌گرایی چگونه مانع توسعه‌یافتگی ایران در دوران قاجار گردیده است؟» پاسخ به این پرسش می‌تواند محققان را در شناخت این مهم یاری رساند که چگونه سیاست‌گران دوره قاجاری عامدانه دست به اشاعه و رواج خرافات می‌زدند و زمانی به طریقی واژگونه چون درک جهان مشکل داشتند، به دامان خرافات می‌افتادند؟ این اقدامات و رفتارهای آنان چگونه موجبات کم‌رنگ شدن نقش عقلانیت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و بالمآل توسعه‌نیافتگی ایران را فراهم آورد؟ مقاله حاضر تلاش دارد که ضمن تشریح تأثیر فرهنگ خرافه و خرافات بر توسعه‌نیافتگی سیاسی ایران در دوران قاجار، رابطه توسعه‌نیافتگی و خرافه‌زدگی را تبیین کند.

ب) مرور ادبیات تحقیق

آثار موجود در زمینه خرافه در دوره قاجار بیشتر به تبیین فرهنگ سیاسی عمومی آن دوران، به‌ویژه رواج خرافه در میان شاهان قاجار اختصاص دارد.

جیمز جرج فریزر در اثر پرحجم «شاخه زرین» که حاصل ۳۰ سال رنج و تلاش علمی بود به بررسی انواع جادو و مناسک و مراسم عبادی خرافی و اعمال غیرعقلانی در ایران و نیز رابطه خرافات، استبداد، سیاست و عقب‌ماندگی می‌پردازد (فریزر، ۱۳۸۴: مقدمه)، لیکن چگونگی و فرایند تاثیرگذاری خرافه بر عقب‌ماندگی ایران در دوره قاجار را تحلیل نمی‌کند.

حمید عنایت در کتاب سیری در اندیشه سیاسی عرب به بررسی تلاش‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی در تفسیر عقلانی تعالیم اسلام و به عبارتی دوری از خرافه‌گرایی و عوام‌زدگی می‌پردازد، لیکن از آنجا که اثر مزبور جنبه اندیشه‌ای دارد چگونگی عقب‌ماندگی ایران عصر قاجار ناشی از خرافه‌گرایی را از زاویه اجتماعی و سیاسی توضیح نمی‌دهد.

شیخ‌های نجم‌آبادی مجتهد دوران ناصری و مظفری در کتاب *تحریر العقلا* به‌عنوان مهم‌ترین سند ضدخرافی به این مهم می‌پردازد که نابسامانی‌های سیاسی جامعه، استبداد و عقب‌ماندگی ریشه در خرافه‌پردازی و عدم عقلانیت دوران قاجار داشته است (نجم‌آبادی، ۱۳۷۶: ۴۵). این خط فکری پس‌از آن در اواخر دوره قاجاری از جانب کسانی مانند شریعت سنگلجی در کتاب *کلید فهم قرآن و اسدالله خرقانی* در کتاب *محوالموهوم تعقیب شد که بر ضد خرافات و اباطیل سخن گفتند*، لیکن تحلیلی در زمینه آثار آن بر توسعه‌نیافتگی ایران بیان نکردند.

ناظم‌الاسلام کرمانی در کتاب *تاریخ بیداری ایرانیان* به نقش روشنفکران بیدارگر نظیر فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم خان و عبدالرحیم طالبوف به‌عنوان متفکران ضدخرافی و عقل‌محور و خردباور می‌پردازد و خرافه را یکی از عوامل اصلی انحطاط ایران برمی‌شمرد، لیکن به فرایند و چگونگی تأثیر خرافه بر توسعه‌نیافتگی ایران نمی‌پردازد.

محمدجواد شیخ‌الاسلامی در کتاب‌های *سیمای احمدشاه و خصال محمدعلی شاه* به‌طور دامنه‌داری از ارتباط خرافه با تصمیم‌گیری سیاسی در دوران قاجار سخن به میان می‌آورد. این اثر، محدود به اواخر دوران قاجار بوده و از زاویه سیاست‌گذاری به بررسی خرافه‌گرایی بر نظام تصمیم‌گیری می‌پردازد، لیکن تأثیر اجتماعی و سیاسی آن را بر فرایند توسعه‌نیافتگی ایران تبیین نمی‌کند.

شفیعی کدکنی در کتاب *با چراغ و آئینه* در مورد خرافه‌گرایی جامعه قاجار، به‌ویژه نزد فرقه شیخیه و سیدکاظم رشتی بحث می‌کند. کتاب مزبور بیشتر با رویکردی ادبی خرافه‌گرایی را نقد می‌کند، لیکن با نگاه جامعه‌شناختی سیاسی آن را مورد پردازش قرار نمی‌دهد.

سیدجواد طباطبایی در کتاب *مکتب تبریز* به تبیین ابعاد رواج خرافات در عصر قاجار می‌پردازد، لیکن اثر مزبور هم بیشتر از زاویه اندیشه سیاسی و نه جامعه‌شناختی سیاسی موضوع آثار خرافه را تحلیل می‌کند.

علی رهنما در کتاب *خرافات به‌مثابه ایدئولوژی در سیاست ایرانیان*؛ از *مجلسی تا احمدی‌نژاد* که توسط فرهاد مهدوی از انگلیسی به فارسی برگردانده

شده است با تأکید بر خرافات در حوزه دین بر این باور است که مقوله خرافات و زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی پیدایی آن در جامعه‌ای با مختصات جامعه ما، به‌ویژه در عصر قاجار موجبات انحطاط اجتماعی را فراهم آورده است. لیکن اثر مزبور نیز به موضوع فرایند و چگونگی تأثیرگذاری خرافه‌گرایی بر توسعه‌نیافتگی ایران در دوران قاجار نپرداخته است.

بررسی ادبیات پژوهش بیانگر آن است که منابع موجود بیشتر حالت روایی دارد و کمتر از ارتباط خرافه با سیاست و با جامعه‌شناسی و تأثیرات خرافه بر توسعه سیاسی سخن به میان آورده‌اند. لذا نوآوری اثر حاضر در اهتمام به رویکرد جامعه‌شناختی برای تحلیل چگونگی تأثیرگذاری خرافه‌گرایی بر توسعه‌نیافتگی اجتماعی و سیاسی ایران در دوران قاجار است.

ج) چارچوب مفهومی پژوهش

درخصوص رابطه معکوس بین خرافه و توسعه می‌توان به وجود متغیری واسطه به نام استبداد فکری و سپس استبداد سیاسی اشاره کرد. استبداد فکری مانع توسعه اجتماعی و فرهنگی می‌شود و استبداد سیاسی مانعی فراروی توسعه سیاسی به شمار می‌رود. از آنجا که خرافه موجب تضعیف عقلانیت می‌شود، شایسته است رابطه عقلانیت با انواع توسعه اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بازشناسی شود تا از این رهگذر تأثیر خرافه بر توسعه‌نیافتگی ایران در عصر قاجار تبیین شود.

درواقع، در وهله نخست خرافه موجب توسعه‌نیافتگی فکری، فرهنگی و سپس توسعه‌نیافتگی اجتماعی و بالمآل توسعه‌نیافتگی سیاسی می‌شود.

توسعه فکری و فرهنگی با آگاهی ارتباط مستقیم دارد. اگر جامعه یکسره درگیر پیش‌فرض‌هایی شود که اغلب آن‌ها مشهورات و مسلماتی باشد که بی‌دلیل تسلیم آن‌ها شده است، در ذهن خود تصوراتی که خیال می‌کند شناخت درست است، پدید آورده است (تاج‌الدین، ۱۳۹۷). در این صورت، اتاق ذهن بسیاری از مردم انباشته از شایعات، افسانه‌های کودکانه، خرافات و خودفریبی‌ها می‌شود و جهل به نرم‌ترین بالشتی تبدیل می‌گردد که انسان خرافه‌گرا می‌تواند به راحتی سرخود را بر روی آن بگذارد (سرگلزایی، ۱۳۹۴). از بدترین مصادیق خرافه،

خرافه‌هایی است که قبای دین به تن کرده و خود را پشت تقدس مذهبی پنهان کرده‌اند. زمانی که خرافه به باور دینی تبدیل شود، زدودن آن از چهره جامعه بسیار دشوارتر شده و علاوه بر آن بدعت‌ها، شبهات متعدد دینی و دیگر انحرافات را به بدنه دین تزریق می‌کند. از میان قلمروهای سه‌گانه دینی یعنی عقاید، اخلاق و احکام، حجم خرافه‌پردازی در دو قلمرو عقاید و احکام بیشتر از قلمرو اخلاق است (فناپی، ۱۳۹۴: ۵۰۱-۵۰۰).

در مقابل، برخورداری از شناخت‌های واقع‌گرایانه و گریز از اوهام، خرافات، هذیان‌ها، سخنان نامدلل، سوگیری‌ها و پیش‌داوری‌ها لازم‌ه عقلانیت و توسعه‌یافتگی است. یک شهروند آگاه می‌تواند به نحو مطلوب در ساختارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه خود مشارکت فعال داشته و به اظهارنظر و بیان عقاید خود پردازد و وضع موجود را برای رسیدن به وضع مطلوب مورد نقد سازنده قرار دهد. انسان آگاه دیگر به جای اینکه ابزار باشد، خود ابزارساز و انتخاب‌گر شده و با مسئولیت‌پذیری و انتخاب آگاهانه، جامعه خود را در مسیر توسعه قرار می‌دهد. آنچه آدمی را از پذیرفتن خرافات بازمی‌دارد و بل موجب تشخیص و شناسایی خرافات می‌شود، هویت نظری انسان یا عقلانیت نظری (=ارزش‌ها و الزامات معرفت‌شناسانه و منطقی) است. توسعه فکری و فرهنگی شامل ایجاد زمینه‌های مناسب برای شکوفایی استعدادهای افراد جامعه و احترام به کرامت انسانی است. در پرتورابطه متقابل فرهنگ و توسعه است که ابداعات و نوآوری‌ها و ارزش‌های توسعه‌ای با شکل‌هایی از ارزش‌های سنتی که به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی حفظ شده‌اند، سازگاری و هماهنگی دارند. توسعه فرهنگی موجب ترویج تفکر انتقادی و در نتیجه مبارزه با خرافه‌گرایی و خرافه‌پرستی می‌شود. افرادی که دارای تفکرات انتقادی هستند منتقدانه به جستجو می‌پردازند، تحت تأثیر صداها و گروه‌های متفاوت قرار نمی‌گیرند و احساساتشان بر اندیشه‌شان غلبه نمی‌کند (اکبرنژاد، ۱۳۸۸: ۱۵۲). در این رهاورد، از آنجاکه خرافه موجب تحمیل الگوهای رفتار نادرست، غیرمنطقی و جلوگیری از رشد فکری - فرهنگی جامعه می‌شود مانعی عمده فراوی توسعه فرهنگی قلمداد

می‌شود (ایازی، ۱۳۹۰: ۵۹۹).

در وهله دوم، کانون اصلی بازتولید پارادوکس‌های اساسی توسعه‌نیافتگی را می‌توان در حوزه اجتماعی دانست. به گفته ازکیا «توسعه اجتماعی، توسعه‌ای است که مبتنی بر نیازهای حیاتی و اجتماعی مشترک انسان‌ها، با اهدافی چون آزادی، امنیت، برابری، عدالت، صلح، انسجام و وحدت، فقرزدایی و بهبود تغذیه، بهداشت، مسکن، اشتغال و آموزش و پرورش و چگونگی گذران اوقات فراغت» است (ازکیا، ۱۳۸۴: ۱۱). ازکیا توسعه اجتماعی را در زمره مفاهیمی می‌داند که با چگونگی و شیوه زندگی افراد یک جامعه پیوند تنگاتنگی دارد و ناظر بر بالابردن سطح زندگی عمومی از طریق ایجاد شرایط مطلوب و بهینه در زمینه‌های فقرزدایی، تغذیه، بهداشت، مسکن، اشتغال، آموزش و چگونگی گذران اوقات فراغت است. همچنین ایجاد بهبود در وضعیت اجتماعی افراد یک جامعه و در بعدی وسیع‌تر مباحث مربوط به جامعه مدنی، دموکراسی اجتماعی، عدالت اجتماعی، رفاه اجتماعی و سرمایه اجتماعی را از موضوعات محوری توسعه اجتماعی می‌داند (ازکیا، ۱۳۸۴: ۴۷). لذا توسعه اجتماعی به‌عنوان توسعه‌ای مردم‌محور، شهروندمحور و مشارکت محور با تأکید بر جنبه‌های نرم‌افزاری، جزئی مهم از توسعه پایدار است. توسعه‌ای که برای ارتقای مستمر جامعه نظام اجتماعی، با بهره‌گیری از مواهب طبیعی، بهبود روابط اجتماعی و امکان رشد افراد از جنبه‌های گوناگون انسانی و نیز نهادسازی و تقسیم دوباره نقش‌های اجتماعی برای دستیابی به عدالت، وفاق و افزایش ضریب امنیت اجتماعی مدنظر است. در توسعه اجتماعی، دگرگونی و تغییر جامعه در کلیت آن مورد نظر است و توجه اساسی بیشتر بر تغییر و بهبود نحوه زندگی و ارزیابی جریان‌ها و تحول اجتماعی است. استراتژی‌های توسعه اجتماعی نیز در جهت بهبود کیفیت زندگی انسانی بوده و پاسخگویی به نیازهای اساسی انسانی را مدنظر دارد. از این‌رو، استراتژی‌های توسعه اجتماعی، نیازهای رفاهی، نیازهای فرهنگی و روانی، نیاز در تطبیق‌پذیری و نیاز به رشد و ترقی که در مجموع از عمده‌ترین نیازهای انسان در جامعه جدید است، ماهیت روند توسعه اجتماعی را تعیین می‌کند. با توجه به

اینکه ماکس وبر توسعه اجتماعی را بر اساس دگرگونی اجتماعی در راستای عقلانی شدن و افسون‌زدایی و گذار از اقتدار و سلطه سنتی به کارزماتیک و درنهایت اقتدار عقلانی تعریف می‌کند (ساعی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۳)، افسون‌گرایی و خرافه‌باوری را می‌توان عامل عمده توسعه‌نیافتگی اجتماعی دانست.

در وهله سوم، خرافه موجب توسعه‌نیافتگی سیاسی می‌شود که با استبداد سیاسی ارتباطی تنگاتنگ دارد. توسعه سیاسی عبارت است از ایجاد شرایط مطلوب سیاسی، به‌وسیله دولت‌ها، برای ایجاد شرایط مطلوب، برای مشارکت همگانی با مردم و دادن سهم به افراد جامعه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، ایجاد بنیادها و نهادهای سیاسی مانند «احزاب»، قانونمند کردن جامعه، تعیین حدود اختیارات و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی بر پایه حکم قانونی، رایج کردن فرهنگ قانون‌مداری و تأمین فرهنگ انتقاد و انعطاف‌پذیری در بین افراد جامعه (زیباکلام، ۱۳۷۷: ۱۰۸).

لوسین پای، توسعه سیاسی را چنین تعریف می‌کند: «توسعه سیاسی عبارت است از تغییر وضع مردم از صورت اطاعت‌کنندگان پرشمار به‌صورت شهروندان مشارکت‌کننده در تعداد زیاد، گسترش مشارکت توده‌ها، حساسیت بیشتر به اصل برابری و پذیرش روزافزون قوانین و متون جهان‌شمول» (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۰۹). لوسین پای توسعه سیاسی را مبتنی بر حل بحران‌های هویت، مشروعیت، توزیع، نفوذ مشارکت و تقویت مساوات می‌داند (بدیع، ۱۳۸۴: ۶۰).

ادوارد شیلز در بحث توسعه سیاسی معتقد است: «تمامی دولت‌های درحال توسعه یک هدف دارند و آن متحدشدن دموکراسی و مشارکت سیاسی است. درواقع، تلاش برای مشارکت منجر به تقویت توسعه سیاسی می‌شود زیرا که هیچ تفکر و اندیشه از پیش تعیین‌شده‌ای قابل پذیرش نیست» (بدیع، ۱۳۷۹، ۴۸).

هانینگتون معتقد است که یک نظام سیاسی موقعی کارآمد و معتبر است که از درجه بالایی از نهادینگی برخوردار باشد (هانینگتون، ۱۳۷۹: ۱۵)، یعنی سازمان‌ها و آیین‌های زیربنایی آن‌ها متعدد و به‌اندازه کافی ثابت و از نظر مردم

مربوطه ارزشمند باشد (بدیع، ۱۳۸۴: ۸۲).

به بیانی دیگر توسعه سیاسی عبارت است از روندی که در آن رقابت بین شهروندان نهادینه شده و گروه‌های اجتماعی مختلف در تصمیم‌گیری‌های سیاسی می‌توانند دخیل باشند و در اتخاذ تصمیمات مشارکت داشته باشند. توسعه سیاسی امکان تحرک اجتماعی را برای افراد شایسته فراهم می‌آورد و منافع هیئت حاکمه با مصالح و منافع عمومی مردم همسو می‌شود و سرانجام اینکه در شرایط توسعه سیاسی دولت تنها منبع فرهنگ اجتماعی به شمار نمی‌رود و نهادهای غیردولتی در نظام اجتماعی مؤثر و فعال هستند (سریع‌القلم، ۱۳۷۲: ۹۴).

به این ترتیب، توسعه سیاسی فرایند تصمیم‌گیری را عقلایی می‌نماید تا خطا در تصمیمات کاهش پیدا کند. در توسعه سیاسی یک فضای نقد و بررسی فراهم می‌شود و نقاط ضعف و قوت بررسی می‌شود تا نقاط ضعف برطرف شده و نقاط قوت تقویت گردد. بنویست معتقد است که مدل عقلانی بدون در نظر گرفتن عوامل زمینه‌ای، به‌ویژه زمینه‌های سیاسی نمی‌تواند به مرحله اجرا گذارده شود (Benveniste, 1994). از آنجا که خرافه مانعی فراروی رقابت سالم و نهادینه‌شده بین افراد جامعه، مشارکت مردمی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و نیز تحرک اجتماعی یا روند گردش نخبگان به شمار می‌رود (اخوان‌کازمی، ۱۳۷۷: ۱۴۰)، زمینه را برای استبداد سیاسی و در نتیجه توسعه‌نیافتگی سیاسی فراهم می‌آورد. در نتیجه، خرافه موجب ضعف عقلانیت در جامعه، استبداد فکری و سپس سیاسی و سرانجام توسعه‌نیافتگی در جامعه می‌شود.

مهم‌ترین مانع فراروی عقلانیت‌گرایی^۱ ضعف در شناخت مشکل اجتماعی است. در این رهگذر، برای آنکه عقلانیت باهدف دستیابی به بالاترین آورده اجتماعی و تحقق اهداف از پیش تعیین شده و در محدوده شرایط و محذورات از طریق فرایند سنجیده تحلیل عقلانی و پس از مطالعه کامل و عینی تمامی اطلاعات و آلترناتیوهای معقول و سنجیدن تمامی گزینه‌ها، نقش مرکزی را در فرایند توسعه در جامعه ایفا کند، باید مدل برنامه‌ریزی عقلانی به معنای اهتمام به فرایندهای

چندگانه اتخاذ تصمیمات معقول و منطقی از شناسایی مشکل تا راه حل مورد امعان نظر قرار گیرد. به عبارت دیگر، در فرایند تصمیم گیری برای تحقق توسعه باید فرایند عقلانی تعریف مشکل و تعیین اهداف، شناسایی برنامه‌ها و سیاست‌های آلترناتیو، ارزیابی برنامه‌ها و سیاست‌های آلترناتیو، اجرای طرح‌ها یا سیاست‌های کنترل نتایج و سنجش بازخورد برنامه‌ها و سیستم‌ها طی شود.

از نظر ایان توماس^۱ برای دستیابی به تصمیمات معقول، منطقی و عقلانی اهتمام زمامداران به پیمودن مراحل از قبیل گردآوری اطلاعات و داده‌ها، شناسایی، جمع‌آوری و تحلیل مشکلات بالقوه و فرصت‌ها، تحلیل نتایج تمامی گزینه‌ها، مرتبط کردن نتایج به ارزش‌ها و سنجش پیامدهای هر اقدام، انتخاب گزینه مرجح با توجه به درک تمامی مشکلات و فرصت‌ها، تمامی پیامدها و معیارهای قضاوت گزینه‌ها ضروری است (Thomas, 2007). از نظر ویکتورویچ و دبر^۲ عمده‌ترین گام‌های دخیل در تصمیم‌گیری عقلانی عبارتند از: سازمان‌دهی و تحلیل جامع اطلاعات، بررسی پیامدهای بالقوه هر اقدام، شناخت میزان تحقق هر پیامد محتمل و ارزیابی ارزش یا فایده مترتب بر هر پیامد بالقوه (Wiktorowicz & Deber, 1997).

پاتون و ساویکی^۳ مدل تصمیم‌گیری عقلانی را شامل مراحل: تعریف مشکل با تحلیل داده‌ها و اطلاعات جمع‌آوری شده، شناسایی و تعیین معیارهای ارزیابی تصمیم‌گیری دخیل در حل مشکل، شناسایی سیاست‌های آلترناتیو که می‌تواند منجر به توفیق در حل مسئله شود، سنجش سیاست‌های آلترناتیو و ارزیابی انتقادی هر معیار پس از بررسی نقاط قوت و ضعف هر راه‌حل به منظور اولویت‌گذاری سیاست‌های آلترناتیو در فرایند تصمیم‌گیری، انتخاب سیاست مرجح با توجه به معیارهای ارزیابی و انتخاب آلترناتیو مرجح برای ورود به مرحله اجرایی می‌دانند (Patton & Sawicki, 1986).

به منظور توفیق زمامداران برای تحقق توسعه از طریق طی فرایند عقلانی

1. Ian Thomas

2. Wiktorowicz & Deber

3. Patton & Savicki

شایسته است نسبت به شناخت پایه‌ها و تأثیرات آن سیاست، شناسایی کارایی آن سیاست با توجه به تحلیل هزینه و فایده، عنایت به برابری توزیعی به معنای چگونگی توزیع تأثیرات آن سیاست در میان آحاد جامعه، میزان مقبولیت اجتماعی و فرهنگی آن سیاست و میزان تناسب آن با هنجارهای اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی، میزان قابلیت اجرای عملیاتی آن سیاست یعنی توانمندی مورد نیاز برای عملیاتی کردن آن سیاست، قانونی بودن به معنای ظرفیت آن سیاست برای اجرا تحت قوانین جاری و سرانجام سنجش درجه و میزان تأثیرات آن سیاست با توجه به ملاک فایده و سودمندی اهتمام لازم مبذول گردد. لذا در دسترس بودن معیارهای عقلانی و قابل اندازه‌گیری و مورد قبول همگان، داشتن دانش دقیق، پایدار و کامل از تمامی آلترناتیوها، ترجیحات، اهداف و پیامدها و برخورداری از ذهنیت یک جهان عقلانی و معقول از اهمیت برخوردار است (Dye, 2007).

د) روش پژوهش

روش‌شناسی پژوهش در این مقاله کیفی - علی است که به بررسی رویکرد تاریخی و جامعه‌شناختی رابطه فرهنگ خرافه‌گرا و توسعه‌نیافتگی سیاسی ایران دوره قاجار از طریق توصیف و تحلیل کیفی داده‌ها و با بهره‌برداری از ابزار اسنادی و کتابخانه‌ای می‌پردازد. در این مقاله ضمن بهره‌گیری از رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی تلاش می‌شود به علت‌شناسی توسعه‌نیافتگی ایران در عصر قاجار با تأکید بر تأثیر اجتماعی و سیاسی خرافه‌گرایی در آن دوران پردازد.

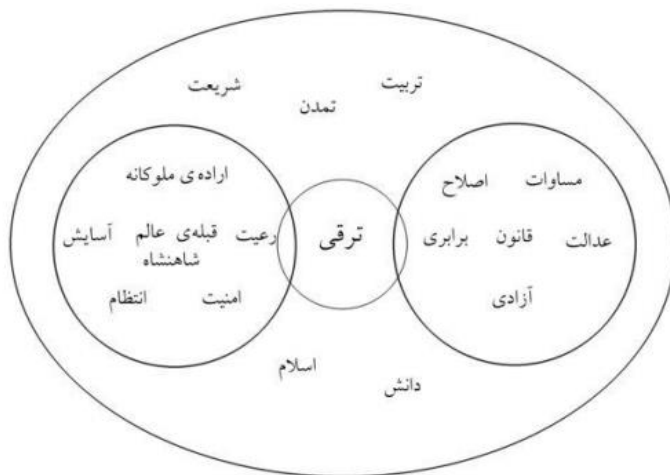
ه) یافته‌های تحقیق

با توجه به اینکه در دوران قاجار دو گفتمان خرافه با ابتنا به استبداد و عقلانیت با ابتنا به قانون در کشاکش و درگیری در عین همزیستی با یکدیگر بودند، به دلیل فرهنگ سیاسی استبدادی و فرهنگ اجتماعی تبعی، پیروزی یا غلبه پررنگ از آن گفتمان خرافه‌گرا بود که به نوبه خود زمینه توسعه‌نیافتگی ایران را فراهم آورد. حتی پس از پیروزی نهضت مشروطیت نیز این تقابل ادامه داشت. گفتمان استبداد و دال مرکزی آن یعنی شاه درصدد تحمیق عامه مردم از طریق رواج خرافه‌گرایی

بودند تا با استفاده از روش‌های نرم‌افزاری و زبانی، دال اصلی مخالفان یعنی قانون برآمده از اسلام و قرآن مجید را به حاشیه برانند (کهن، ۱۳۶۰: ۱۶۱). جامعه ایرانی در عصر قاجار خسته‌تر و پریشان‌تر از آن بود که فکر کند و این بود که به خرافات پناه می‌برد. افزون بر این، قرائت ناصواب، خرافاتی و تحریف‌شده از دین، غلبه اوهام و خرافات و مسائل متافیزیکی بر نگرش تصمیم‌گیران، ضعف در فهم به‌روز محیط و جهان آن روز، استفاده ابزاری از دین برای تمنیات فردی و گروهی، تضعیف نیروهای کارآمد با ترجیح منافع فردی بر ملی و بی‌توجهی به حفظ شئون مملکت‌داری موجب شده بود که جامعه در مسیر ضد عقلانیت گام بردارد تا آنجا که با توجه به از خود بیگانگی اجتماعی به سهولت باورها و اعتقادات خرافی رایج شده بود.

در مقابل، روشنفکران به‌عنوان شخصیت جدید جامعه مدرن و وارث اصلی انسان باوری به‌واسطه روحیه انتقادی خویش به جنگ خرافات رفتند و بر ارزش‌های جهان‌شمولی چون عقلانیت، عدالت و آزادی تأکید ورزیدند (جمالی، ۱۳۹۷). خرافه‌ستیزان از اواخر سلطنت ناصرالدین‌شاه فضای گفتمانی جدیدی با مفصل‌بندی، قانون را شکل دادند که دال‌های دیگری مانند عدالت، برابری، مساوات، آزادی و اصلاح را در یک نظام معنایی جا داده بود؛ مفاهیمی تازه که پیش‌از این در تاریخ ایران وجود نداشت. این گفتمان هویت خود را در تقابل و تخاصم با نظام معنایی حاکم بر نهاد دربار می‌یافت و بدین ترتیب مبارزه‌ای را برای تثبیت معنا و مقبولیت مفاهیم خود نزد اکثریت مردم آغاز کرد. در سوی دیگر نهاد دربار که پیش‌تر با دال‌هایی چون قبله عالم، اراده ملوکانه، انتظام، آسایش، رعیت و امنیت شکل گرفته بود، تلاش گسترده‌ای برای ساختار شکنی و به حاشیه راندن اصلی‌ترین دال‌های گفتمان رقیب انجام داد. نمودار شماره ۱ فضای استعاری گفتمان‌های این دوران را نشان می‌دهد.

نمودار ۱. فضای گفتمان‌های خرافه‌گرا و خرافه‌ستیز در دوران ناصری



چنانچه در نمودار شماره ۱ مشاهده می‌شود، ترقی به‌عنوان دال مرکزی، دو گفتمان متخاصم را به هم مربوط می‌کند. در واقع، ترقی را هم نهاد دربار می‌خواست و هم مخالفان. از نامه‌های طباطبایی به مظفرالدین شاه و عین‌الدوله گرایش او به ترقی و نجات و پیشرفت ایران مشهود است. او در نامه‌اش به مظفرالدین شاه درباره مشکلات اجتماعی چنین نوشته است: «عقل حکم نمی‌کند که دعاگویان با این خطرات، ساکت و اضمحلال دولت را طالب باشیم. نمی‌گذارند اعلیحضرت بر حال مملکت و خرابی و خطرات آن و پریشانی رعیت و ظلم ظلمه از حکام و غیر هم و قضایای ناگوار واقعه مطلع شوند؛ متصل عرض می‌کنند مملکت آباد و منظم و دور از خطر، رعیت راحت و آسوده و به دعاگویی مشغول و قضیه ناگواری واقع نشده و نمی‌شود. اعلیحضرتا مملکت خراب، رعیت پریشان و گدا، دست تعدی حکام و مأمورین بر مال و عرض و جان رعیت دراز، ظلم حکام و مأمورین اندازه ندارد؛ از مال رعیت هر قدر میلشان اقتضا کند، می‌برند؛ قوه غضب و شهوتشان به هر چه میل و حکم کند از زدن، کشتن و ناقص کردن اطاعت می‌کنند. این عمارت، مبل‌ها، وجوهات و املاک در اندک زمان از کجا تحصیل شده، تمام مال رعیت بیچاره است، این ثروت همان فقرای بی‌مکنت است... پارسال دخترهای قوچانی را در عوض سه ری گندم مالیات - که نداشتند بدهند - گرفته به

ترکمان‌ها و ارمنه عشق‌آباد به قیمت گزاف فروختند، ده هزار رعیت قوچانی از ظلم به خاک روس فرار کردند. هزارها رعیت ایران... به ممالک خارجه هجرت کردند و به فعلگی و به حمالی گذران می‌کنند... حالیه اگر این مملکت اصلاح نشود، عن قریب این مملکت جزء ممالک خارجه خواهد شد... اسلام ضعیف و مسلمانان ذلیل شدند. «اعلیحضرتا تمام این مفاسد را مجلس عدالت یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند... این ظلم‌ها رفع خواهند شد؛ خرابی‌ها آباد خواهد شد؛ خارجه طمع به مملکت نخواهد کرد؛ سیستان و بلوچستان را انگلیس نخواهد برد؛ فلان محل را روس نخواهد برد؛ عثمانی به ایران تعدی نمی‌تواند بکند. وضع نان و گوشت که قوت غالب مردم است، بسیار بد است؛ جیره و مواجب سرباز را هم به آن‌ها نمی‌دهند» (کسروی، ۱۳۸۵: ۸۶-۸۱).

در همین رابطه نائینی علل عمده عقب‌ماندگی ایران از کاروان علوم و تمدن بشری را ناشی از حکومت استبدادی می‌داند و می‌گوید: «تا زمانی که دولت‌های اسلامی به شیوه استبدادی نبود، یعنی در دوران خلفای چهارگانه اولیه، اسلام رو به گسترش بود، ولی پس از آن که دولت استبدادی معاویه روی کار آمد، روند حرکت در تاریخ اسلام به حالت انحطاط درآمد» (حائری، ۱۳۶۴: ۳۲۷).

احمد فرهاد گمان داشت که «عقب‌ماندگی ایران عقب‌ماندگی روحانی است» و برای زنده کردن قلوب خموده ایرانی باید به آموزش روی آورد. افزون بر این، در پی «واقعه سقاخانه» که در تیرماه ۱۳۰۳ به کشتن کنسول آمریکا در تهران انجامید، حبیب‌الله پوررضا «تفکیک خرافات از مذهب» را لازمه ترقی برشمرد. (مؤمنی، ۱۹۹۸ و توکلی‌طرقی، ۱۳۸۰).

پادشاه به‌عنوان دال مرکزی گفتمان استبداد که طالب ترقی نیز بود، در ارتباط با ترقی در مطلبی نظر خود را این‌گونه بیان می‌دارد: «ما نیز همچون همه طالب ترقی و پیشرفت کشور هستیم، اما باید بدانیم که ترقی با هرج‌ومرج نمی‌تواند باشد، چگونه من پادشاه با یک رعیت به یک اندازه در ترقی کشور برابریم؟ پادشاه همواره عهده‌دار ترقی کشور بوده و دیگران باید از او تبعیت کنند» (کرمانی، ۱۳۶۱: ۶۰).

همان‌گونه که از جمله بالا برمی‌آید، شاه و گفتمان استبداد؛ دال‌های مساوات، آزادی و عدالت را بر نمی‌تابید، چنانچه روزنامه وطن که خود دستور انتشار آن را امضا کرد با همان شماره نخست به دستور شخص شاه توقیف شد. در سرمقاله آن چنین آمده است: «حمایت از ترقی هر وقت که پیش آید مسلک ماست و با تمام قوا آن را تقویت خواهیم کرد. لیکن هیچ‌وقت خود را به مرتبه متملقان پست تنزیل نخواهیم داد و دولت را بیهوده مورد تمجید قرار نخواهیم داد، بلکه روش ما دفاع از حق و عیب‌جویی از هر حرکت زشت است. هر کس مظهر حق و قانون باشد از او حمایت خواهیم نمود، ولی اگر اعمال او برخلاف حق و قانون بود به انتقاد و ملامت او قیام می‌کنیم [...] بنابراین مقدمات مبارزه بر ضد هرگونه تعدی و افراط و تفریط و احترام به دین و شاه روش اساسی ماست. شعار ما ترقی، عدالت و مساوات است و جز این مرامی نداریم» (کهن، ۱۳۶۰: ۸۶).

دال‌های رقیبِ دربار در این متن قانون، عدالت و مساوات مشاهده می‌شود. در سرمقاله روزنامه اختر به تاریخ ۱۸ ربیع‌الاول ۱۲۹۳ ه.ق دال‌های مشابهی را می‌توان تشخیص داد. پس از این سرمقاله روزنامه به مدت شش‌ماه توقیف شد و شماره ۶۰ این روزنامه، امروز در هیچ‌جا پیدا نمی‌شود. «سخن در عدالت و امنیت و اساس عدالت و امنیت بود. اساس این کار همان است که به‌اجمال آورده شد تا کار با یک قاعده و قانون نباشد و آن قاعده به‌طور مساوات مجری نگردد، روی عدالت را نمی‌توان دید و چون عدالت نباشد امنیت و امن‌وامان نیست آبادی ملک و مملکت متصور نتواند گردید» (اختر، ۱۲۹۳ ه.ق و نمره، ۵۹: ۲).

همان‌گونه که بیان شد دال اصلی مخالفان گفتمان استبداد/ سلطنت قانون بود، و در سایه این دال، ما شاهد مفصل‌بندی این گفتمان هستیم. میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله که از ارامنه جلفای اصفهان و از روشنفکران مشهور بود، در سرمقاله یکی از شماره‌های روزنامه قانون در لندن درباره هرج‌ومرج و نبود قانون مطالبی جنجالی را نگاشت که برخی قسمت‌های آن بدین شرح است: «... [امروز] ایران مملو از نعمات خدادادی است. چیزی که همه این نعمات را باطل گذاشته، نبود قانون است. هیچ‌کس در ایران مالک هیچ‌چیز نیست، زیرا که قانون نیست. حاکم

تعیین می‌کنیم بدون قانون، سر تیپ معزول می‌کنیم بدون قانون. خزانه می‌بخشیم بدون قانون، شکم پاره می‌کنیم بدون قانون. در هند، پاریس، در تفلیس، در مصر، در استامبول حتی در میان ترکمن هر کس می‌داند که حقوق و وظایف او چیست. در ایران احدی نیست که بداند تقصیر چیست و خدمت کدام...» (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۸۸).

ملا محمد کاظم خراسانی که بنام‌ترین مجتهد عصر خود و مدافع گفتمان مشروطه است، نیز در دفاع از دال مرکزی گفتمان مشروطه قانون می‌گوید: «مشروطیت هر مملکت، عبارت از محدود و مشروط‌بودن ارادات سلطنت و دوایر دولتی است به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه بر طبق مذهب رسمی آن مملکت و طرف مقابل آن که استبدادیت دولت است، عبارت از رها و خودسر بودن ارادات سلطنت و دوایر دولتی و فاعل مایشاء و حاکم مایرید... و غیرمسئول از ارتکاب‌بودن آن‌هاست در مملکت؛ و آزادی هر ملت هم که اساس مشروطیت سلطنتی مبتنی بر آن است، عبارت است از عدم مقدوریتشان در تحت تحکیمات خودسرانه سلطنت و بی‌مانعی در احقاق حقوق مشروع ملیه؛ و رقیب مقابله آن‌هم عبارت از همین مقهوریت مذکوره و فاقد هر چیز بودن در مقابل اراده دولت است (کرمانی، ۱۳۶۱: ۲۶۷).

طالبوف نیز چون ملکم قدرت حکومت را ناشی از ملت می‌داند. وی در کتابش ژاپون را مثال می‌آورد و می‌گوید که رهبران در خلال جنگ روس و ژاپون قدرت خود را از مردم دریافت کرده بودند (حائری، ۱۳۶۰: ۴۸). در نظر وی نیز، بودونبود قانون راز پیشرفت اروپا و توسعه‌نیافتگی ایران است. چنانکه در جایی با تأکید نوشت: «تا قانون نداریم ملت و دولت و وطن و استقلال در معنی خود نخواهید داشت» (طالبوف، ۱۳۵۷: ۲۲۴).

اهمیت داشتن قانون برای ملکم‌خان تا بدان حد بود که در ۱۳۰۷ ق در لندن روزنامه‌ای به نام قانون منتشر کرد که در آن یکسره سخن از فواید قانون و لزوم قانون‌خواهی بود. از دید او: «اگر قانون به‌عنوان شالوده تعیین‌کننده روابط اجتماعی حاکم نگردد، سرانجام کار پایمال‌شدن در زیر چکمه سالدات خارجی و حاکمیت

قانون بیگانگان خواهد بود» (قانون، ۱۲۶۸ و نمره ۷: ۱).

بدین ترتیب، روشنفکران و آزادی‌خواهان از صدر مشروطه به نقد واقع‌بینانه حضور خرافات در ارکان اجتماعی ایران پرداختند. علاوه بر اندیشمندان، شاعران نیز در پی نهضت مشروطیت از طریق ادبیات منظوم و مثنوی فارسی سعی در زدودن خرافه‌ها نمودند و غالباً در این زمینه، از بیان طنز بهره بردند؛ چون طنز برای خلع سلاح کردن مخاطبان خرافه‌اندیش در میان دربار و عوام، کارایی بسیار داشت. البته در آستانه مشروطیت در بعضی از شعرهای یغمای جندقی و امثال او نمونه‌هایی از بهره‌گیری از ابزار طنز برای نقد خرافه‌ها وجود داشت، اما در مشروطیت، هم اسلوب طنز و هم موضوعات مورد نقد دگرگون شد. یکی از هنرمندترین ناقدان خرافات در شعر مشروطیت، سیداشرف است که از فرط ظرافت و لطف، خواننده نمی‌داند که آیا او به‌راستی قصد طنز و شوخی دارد یا از سر جد و از روی اعتقاد این سخنان را می‌گوید. وی در اشعارش ضمن نقد خرافات مربوط به جن‌گیری، رمالی، آل، پریزاد، همزاد و اولو، خرافه‌گرایی را به باد سخره می‌گیرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵: ۶۵-۶۳).

تقریباً تمامی شاعران مرکزی عصر مشروطیت (بهار، ایرج، سید اشرف، ادیب‌الممالک، عارف، عشقی و دهخدا) در بخش مهمی از شعرهای درخشان‌شان با بهره‌گیری از نمونه‌های طنز درصدد خرافه‌زدایی برآمدند. ایرج تقریباً تمامی شاهکارهایش را در قلمرو طنز سروده است: «از عارف‌نامه و انقلاب ادبی تا بسیاری از قصاید و قطعات او که ضرب‌المثل است و مشهور». بهار نیز قصاید و قطعات بسیاری در این آفاق دارد که از جهنمیه و کیک‌نامه و غوک‌نامه تا رستم‌نامه را دربر می‌گیرد. سید اشرف آنچه دارد طنز است و اصولاً مرزی میان طنز و جدش وجود ندارد و حتی جدی‌تاش بی‌بهره‌ای از طنز نیست. ادیب‌الممالک جز قطعه «قاضی صلحیه بلد» و قطعه «تا در میان اوباش تقسیم شد وزارت» و بعضی هجوهای شخصی که به‌رحال نمکی از طنز در آن‌ها نهفته است، باز هم قطعاتی طنزآمیز البته با همان زبان فخیم و استادانه‌اش دارد؛ عارف در خرنامه، دلایه، «علیجان» و... نشان داده است که ذاتاً اهل طنز است. عشقی بخش اعظم

شاهکارهایش هجو و هزل‌های تپیک و نمونه‌ای است که اغلب موارد با طنز یکی می‌شود؛ تقریباً معروف‌ترین شعرهای عشقی همه طنز است و بعضی از این‌ها در میان اهل ادب حالت ضرب‌المثل و زبانزد به خود گرفته است. دهخدا چندین نوع طنز دارد از شعرهای عامیانه «خاک‌به‌سرم بچه به هوش آمده» و «آکبلای» و «رابیندرانات» تا شعرهای استادانه و باستان‌گرایانه‌ای از نوع «ان‌شاءالله گریه است» و «خلیفه». علاقه دهخدا به مسائل روز جامعه و شناخت عمیق او از ذهنیت و طرز فکر ایرانی و احساس همدردی و همراهی او با جامعه ایرانی باعث شده بود تا او بی‌رحمانه به تمامی سوژه‌های متعدد سیاسی و اجتماعی که باعث عقب‌ماندگی ایران می‌دانست حمله کند. فساد و ناکارآمدی در دولت و مجلس، دولتمردان نالایق، رابطه دولت و ملت، نفوذ خارجی، ستم و بی‌عدالتی مرسوم، تحدید آزادی بیان، جهل و آمادگی مردم برای فریب‌خوردن، دورویی، روزنامه‌نگاران فاسد، وضع اسفناک راه‌ها، شکاف بین فقیر و غنی، خرافات، عدم وجود آموزش برای زنان، عدم وجود امکانات آموزشی کافی برای کودکان و... همه موضوع نقدهای بی‌رحمانه او بود. محور این طنزها و نقدها تقریباً تمامی ابعاد زندگی اجتماعی ایرانیان به‌ویژه خرافات بود؛ خرافاتی از قبیل قمه‌زدن در ایام سوگواری حضرت امام حسین (ع) که پیرامون مذهب و بعضی شعایر مذهبی را گرفته بود. در واقع، قلمرو طنزهای دوران مشروطیت انتقادهای تند اجتماعی و سیاسی به موانع فراروی توسعه‌یافتگی ایران به‌ویژه خرافات بوده است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۵: ۶۵-۶۳).

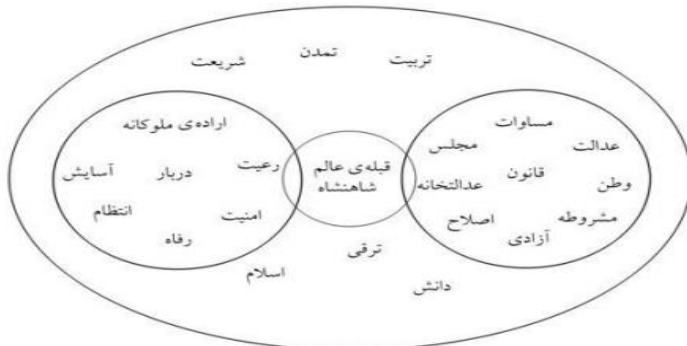
به هر تقدیر، در این دوران ما شاهد رقابت بین دو گفتمان مشروطه و استبداد هستیم، اما از ویژگی این ایام نوعی همزیستی این دو گفتمان در کنار یکدیگر است. در واقع، علت این مهم نیز عدم توان هر یک به حذف کامل دیگری است و این امر نیز به قدرت هر گفتمان برمی‌گردد. در واقع، هیچ‌یک از گفتمان‌های حاضر واجد چنان قدرتی نیستند که گفتمان رقیب را به‌طور کامل به حاشیه رانده و خود به گفتمان هژمون بدل گردند و از همین رو است که با اینکه گفتمان مشروطه مفاهیم جدیدی چون قانون، برابری را وارد فضای گفتمانی کشور می‌کند؛ اما به صراحت و آشکار به رد دال مرکزی گفتمان استبداد/ سلطنت که همان پادشاه

است، نمی‌پردازد و حتی مدافعان گفتمان مشروطه همچون میرزا ملکم‌خان نیز برای همراهی گفتمان استبداد/ سلطنت با دال‌های گفتمان مشروطیت تلاش دارد تا پادشاه را با خود همراه سازد. میرزا ملکم‌خان در «رساله تنظیمات» خطاب به ناصرالدین‌شاه نوشت: «معایب حکمرانی ایران و شکوه سلطنت فرنگ در اداره اختیاری و در دایره قانونی است... اداره قانونی یعنی معجزات ترقی فرنگ، اداره اختیاری یعنی عظمت خرابی‌های آسیا. پس چاره معایب و راه ترقی این است که اداره اختیاری... مبدل گردد به اداره قانونی» (نورائی، ۱۳۵۲: ۶۳).

در همین ارتباط، محمد طباطبایی از رهبران گفتمان مشروطه بیان می‌دارد: «مردم بایستی شخصی را به‌عنوان پادشاه بخوانند که نگاهبان حقوق و مدافع آنان باشد و در این صورت، پادشاه نماینده مردم خواهد بود. تا مادامی‌که او به مردم خدمت می‌کند، باید پادشاه بماند، ولی اگر به امور مردم بی‌توجه گردد و به‌اجمال تمایلات خویش رود، مردم باید او را برداشته، فردی دیگر به‌جای وی بنشانند» (حائری، ۱۳۶۰: ۱۰۶).

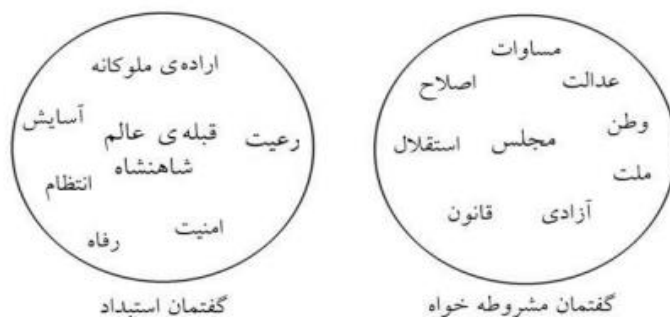
اما بی‌دلیل اختلاف بنیادین بین این دو گفتمان و عدم آمادگی گفتمان مسلط استبداد/ سلطنت برای قبول گفتمان مشروطه و دال‌های آن، تنش و تضاد بین این دو افزون گشته و به دوران مظفری کشیده می‌شود. فضای گفتمان‌های استبدادی خرافه‌گرا و مشروطیت خرافه‌ستیز در این دوران در نمودار شماره ۲ به تصویر کشیده شده است.

نمودار ۲. فضای گفتمان‌های استبدادی و مشروطیت خرافه‌ستیز در دوران مظفری



در دوران محمدعلی شاه دال‌ها به نحوی روبه‌روی هم قرار گرفتند که گویی برای تثبیت معنا در یک میدان نبرد قرار دارند و هر یک برای حاکم‌شدن و تفوق پیدا کردن به شالوده‌شکنی و عقب‌راندن دیگری محتاج است. نگاهی به نمودار استعاری دو گفتمان مشروطه‌خواه و استبداد در دوران محمدعلی شاه بیانگر تباین فضای گفتمان‌های استبداد خرافه‌گرا و مشروطیت خرافه‌ستیز است که در نمودار شماره ۳ به تصویر کشیده شده است.

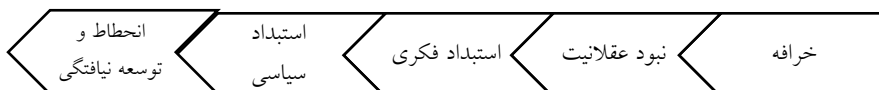
نمودار ۳. فضای گفتمان‌های استبداد خرافه‌گرا و مشروطیت خرافه‌ستیز در دوران محمدعلی شاه



همان‌گونه که در نمودار بالا نیز مشاهده می‌شود دیگر هیچ دال مشترکی بین دو گفتمان در دوران محمدعلی شاه وجود ندارد و دو جریان خرافه‌گرا و خرافه‌ستیز به ممکن‌ترین وجه در تضاد با یکدیگر قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین تفاوت انتقال دال شاه به دال مرکزی گفتمان استبداد است و همچنین قرارگیری دال مجلس به‌عنوان گرانیگاه گفتمان مشروطه‌خواه.

در این صورت، تفوق خرافه بر عقلانیت موجب استبداد فکری و سیاسی و در نتیجه انحطاط اجتماعی و توسعه‌نیافتگی کشور می‌شود. این مهم را می‌توان در نمودار شماره ۴ خلاصه کرد:

نمودار ۴. تأثیر خرافه بر توسعه‌نیافتگی ایران در دوره قاجار



می‌توان اذعان داشت که نبود عقلانیت، فقدان آگاهی، بی‌سوادی، نبود قانون و استبداد سیاسی از شاخص‌های توسعه‌نیافتگی سیاسی ایران دوره قاجار به شمار می‌رود و این چرخه در گذر زمان تولید، بازتولید و گسترش یافته است؛ اما آنچه در این میان از اهمیت دوچندان برخوردار است، قرار گرفتن چرخه فوق‌الذکر در نقطه تاریخی مهمی چون دوره قاجار است. این دوره از آن جهت مهم است که نقطه شروع شناخت «دیگری» و مهم‌تر از آن شناخت «دیگری» توسعه یافته است. قاجارها در طی جنگ‌ها، تجارت‌ها و مسافرت‌ها با اروپای پیشرفته مواجه شده و نویسندگان خوش ذوق و با فکر در کنار سیاستمداران باتدبیر به فکر چاره برآمدند. در واقع، خرافه و فرهنگ خرافه‌گرا به معنای «درک نادرست رابطه علت و معلول‌ها در رخدادها و وقایع» دیگر نزد برخی از سیاستمداران و نویسندگان دوره قاجار نمی‌توانست بیان‌کننده علت وقوع رخدادها و اتفاقات در عرصه علم، اجتماع و سیاست باشد. افرادی چون نجم‌آبادی، اسدآبادی، طباطبایی و... از میان نویسندگان این دوره رو به نقد وضعیت موجود آوردند و با ترویج تفکر انتقادی و با تأکید بر لزوم رشد عقلانی‌گری به مبارزه با خرافه‌گرایی و خرافه‌پرستی برخاستند.

در این رهگذر، نخستین اصل در مبارزه با خرافه‌گرایی، عمومیت یافتن تفکر، تعقل و ترویج عادت به تفکر در جامعه به‌مثابه درجه‌ای از پیشرفت و توسعه عمومی است. عقل و تفکر پایه مهم توسعه چه در بعد فرهنگی، سیاسی و چه در بعد اجتماعی و اقتصادی به شمار می‌رود. اصل دوم علم‌گرایی و حاکمیت نگرش علمی در جامعه است. توسعه در نظامی مفهوم پیدا می‌کند که علم به‌صورت محور اصلی در آن مطرح باشد و نظر علمی بر اظهارنظر سلیقه‌ای و خرافی مقدم گردد. از آنجاکه توسعه شامل شناخت، بهینه‌سازی، سازمان‌دهی و برنامه‌ریزی می‌شود، علم به مفهوم استدلالی نمودن اندیشه‌ها و اعمال باعث تحول و نوسازی در اندیشه‌ها، سازوکارها و روش‌ها می‌شود و زمینه‌ساز، تسهیل‌کننده و عامل توسعه به شمار می‌آید.

واقعیت آن است که فرهنگ عمومی جامعه برای کاهش خرافه‌گرایی نیازمند

اخذ رویکردی دگرگونه است. بدین منظور باید در صدد بالابردن سطح فرهنگ و بینش اجتماعی برآمد. تأکید بر خردورزی و تفکر، اهتمام به علم و دانش، آزادی اندیشه، بهره‌گیری از منابع گوناگون، مستندگویی، شناخت علل و دوری از تلقین بد، همه و همه باعث تضعیف خرافات در جامعه می‌شود. باید تفکیک دین و عقلانیت از حوزه خرافات صورت گیرد، زیرا بسیاری از خرافات مرسوم در جامعه‌شناسی از التقاط و بدعت در دین است. در نتیجه ضرورت دارد، تفکیک دین و عقلانیت از حوزه خرافات صورت گیرد. آمیخته‌شدن آموزه‌های اصیل دینی با خرافات، بدعت‌ها و مسائل خارج از دایره دین و عقل، سبب ایجاد تصویر غیرواقعی و غیرقابل قبول از دین خواهد شد.

افزون بر این، رهایی از دام خرافه در چارچوب دو گفتمان تفکر و مسئولیت امکان‌پذیر است. در گفتمان تفکر این اندیشه انسان است که از قیدوبند امور غیرعقلانی، غیرمنطقی، خردگریز، خردستیز، سنت‌های رایج و دست‌نخورده و تاریخ‌مصرف گذشته، خرافات و برخی اسطوره‌ها رهایی می‌یابد و همه‌چیز را بر اساس عقلانیت معمول و رایج واکاوی می‌کند و می‌پذیرد. اساساً تفکر کردن یعنی کوشش در جهت استدلالی فهمیدن امور، پدیده‌ها، سخن‌ها و نوشته‌ها و نه تقلید کورکورانه از هر گفته‌ای و هر سخنی به هر قیمتی. ملاک و معیار پذیرش هر سخن و گفته‌ای و نوشته‌ای بر اساس تجربه عقلانی، منطقی و علمی خواهد بود و هر ادعایی را نمی‌توان به راحتی و بدون استدلال مورد پذیرش قرار داد. طرفه آن‌که تفکر منطقی و عقلانی نقد و نقادی را نیز به دنبال دارد و همه مدعیات در ترازوی نقد و نقادی قرار می‌گیرند و وزن هر یک مشخص و معلوم می‌شود (تاج‌الدین، ۱۳۹۷).

در گفتمان مسئولیت نیز این‌گونه است که پذیرش دیگران به عنوان هم‌نوعان و شهروندان یک جامعه پذیرش و قبول حقوق شهروندی و انسانی آنان را به دنبال دارد و آن وقت است که دیگر نمی‌توان بی‌توجه به حقوق انسان‌های دیگر هر کاری را مجاز دانست و انجام داد. مسئولیت‌داشتن به معنای موظف‌بودن در قبال حقوق دیگران است و این‌گونه است که همگان را مسئول و موظف می‌داند.

هم حاکمان موظفند که حقوق شهروندان خود را به نحو احسن رعایت کنند و هم شهروندان موظفند که حقوق خود را به حاکمان یادآور شوند و از این منظر هرگز از مسئولیت مهمی که در یادآوری حقوق خود دارند شانه خالی نکنند. این حس مسئولیت متقابل لازمه خرافه‌زدایی است. نتیجه این که زدودن خرافات از جامعه مستلزم اهتمام حاکمان و مردم به جایگاه تفکر و اندیشیدن در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و همچنین برخورداری زمامداران از حس مسئولیت‌شناسی در برابر همگان و جامعه است (تاج‌الدین، ۱۳۹۷).

نتیجه‌گیری

با عنایت به آنچه گذشت مشخص شد که فرهنگ خرافه‌گرا موجب فقدان عقلانیت و در نتیجه استبداد فکری و سیاسی ایران در دوره قاجار گردید و به‌نوبه خود زمینه انحطاط اجتماعی و توسعه‌نیافتگی سیاسی ایران در دوره قاجار را فراهم آورد. در واقع، نبود عقلانیت، فقدان آگاهی و بی‌سوادی موجب توسعه‌نیافتگی فکری، فرهنگی و سپس اجتماعی شد و رواج رویکرد غیرعلمی، عقل‌ستیز، احساسی و پوپولیستی هم‌زمان با نبود قانون و استبداد سیاسی موجبات توسعه‌نیافتگی سیاسی ایران در دوره قاجاری را فراهم آورد. بدین ترتیب، فرهنگ خرافه‌گرا با عقب‌دادن عقلانیت سیاسی سبب تولید و بازتولید استبداد سیاسی دوره قاجار و توسعه‌نیافتگی سیاسی شده است.

به‌عبارت‌دیگر، در وهله نخست، باورهای خرافه در زندگی شخصی افراد ریشه دواند و در بلندمدت در فرهنگ جمعی متبلور شد و به‌تبع آن در تصمیمات سیاسی این دوره جلی یافت. در وهله دوم، تقابل و هم‌زیستی فرهنگ خرافه‌گرا و عقلانیت در دوره قاجاریه، به استبداد فکری منتج شد و به‌تبع آن نیز استبداد سیاسی حاکم گشت. از تلفیق این دو مسیر یک وضعیت گفتمانی حاصل شد که در برابر توسعه‌یافتگی مقاومت کرده و چه خودآگاهانه و چه ناخودآگاهانه اقدام به بازتولید چرخه‌ای نمود که در یک‌سوی آن فرهنگ خرافه‌گرا و در سوی دیگر آن استبداد سیاسی قرار دارد و هر یکدیگری را در این چرخه تولید/بازتولید و تقویت می‌کند.

بررسی یافته‌های پژوهش در دوران ناصری، مظفری و محمدعلی شاه بیانگر آن است که «فرهنگ خرافه‌گرا به مثابه پدیده‌ای عقل‌گریز و علم‌ستیز، علت اصلی توسعه‌نیافتگی سیاسی ایران دوره قاجاری محسوب می‌شود». در واقع، فرهنگ خرافه‌گرا در انواع فردی، معنوی، اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و سیاسی آن با سازوکارهای گفتمانی که در آن قرار دارند، به‌طور هم‌ارزی به بازتولید و تقویت یکدیگر پرداخته و در مجموع به بازتولید گفتمان خرافه‌گرا در دوره قاجار منتج شد. به بیانی روشن‌تر، خرافه‌گرایی و عقل‌گریزی از دو نقطه نشأت فردی-روان‌شناختی و جمعی-فرهنگی و اجتماعی می‌گیرند و در عین بازتولید و تقویت همدیگر، موجبات تقویت، استحکام و استمرار استبداد سیاسی سلطنت قاجار را فراهم می‌آوردند.

به این ترتیب، تقابل گفتمان خرافه و خرافه‌گرایی در مقابل گفتمان توسعه و عقلانیت در تاریخ معاصر ایران را می‌توان برآمده از گفتمان استبداد/سلطنت دانست که در آن شاه و نظام پادشاهی با اختیارات بی‌حد و حصر مهم‌ترین دال مرکزی بودند و بعدها گفتمان انتقادی مشروطه با دال مرکزی قانون و محدودیت قدرت پادشاه نیز ایجاد شد و در رقابت با گفتمان مسلط به پیروزی دست یافت. البته میزان ضدیت و مقابله این دو گفتمان همواره به یک‌میزان نبوده و به فراخور شرایط کلی جامعه و ساختارهای گفتمانی هر یک، از همزیستی و سعی در به خدمت گرفتن دال‌های شناور فضای گفتمانی تا تضاد و مقابله عریان با یکدیگر را دربر می‌گرفت.

در ایام ناصری هنوز تضاد بین دو گفتمان فوق‌الذکر به منتها درجه خود نرسیده بود و البته از جمله علل آن ضعف نسبی گفتمان توسعه و عقلانیت در برابر گفتمان خرافه‌گرا بوده است، از این رو نیز دال‌های ارشد و مرکزی چون ترقی وجود دارند که نقطه اتصال دو گفتمان به یکدیگر محسوب می‌شوند. البته هر دو گفتمان سعی در جذب و تثبیت دال ترقی در گفتمان خود داشتند؛ اما شاه و گفتمان استبداد، دال‌های مساوات، آزادی و عدالت که توسط گفتمان توسعه عرضه می‌شد را بر نمی‌تابیدند. می‌توان بیان داشت که تلاش حامیان هر دو گفتمان در

عصر ناصری معطوف به مفصل‌بندی دال‌های مرتبط با فضای گفتمانی خود پرداختند و از این‌رو بیشتر سرگرم تلاشی درونی برای انسجام بخشیدن به دال‌ها و مدل‌های گفتمان خود بودند، اما لازمه این امر وجود دال مرکزی بود تا به واسطه قدرت مشروعیت‌بخشی آن به گفتمان و دال‌های دیگر گفتمان، مفصل‌بندی منتج به نتیجه شود. البته که این دال مرکزی در میان منتقدان فرهنگ خرافه‌گرا وجود نداشت و تا سال‌های متمادی (به نظر می‌رسد تا دوره مشروطه‌خواهان) نیز به دست نیامد.

اما در دوره مظفری این وضعیت تغییراتی را به خویش دید. آن‌گونه که پس از روی کار آمدن محمدعلی‌شاه دو گفتمان در تضاد کامل با یکدیگر قرار می‌گیرند و دال شناور پادشاه به دال مرکزی گفتمان استبداد/ سلطنت بدل می‌شود. درواقع، این تغییر برخورد گفتمان عقلانیت، توسعه و مدافعان آن با دال پادشاه با توجه به چارچوب نظری پژوهش یعنی تحلیل گفتمان قابل تحلیل است. یکی از مفاهیمی که در رویکرد گفتمانی لاکلا و موفه به مسئله رابطه خود و دیگری می‌پردازد، مفهوم عنصر و وقته است. عناصر نشانه‌هایی هستند که معنای آن‌ها تثبیت نشده است و گفتمان‌های مختلف سعی در معنادهی به آن‌ها دارند. عناصر، دال‌های شناوری هستند که هنوز در قالب یک گفتمان قرار نگرفته‌اند، درحالی‌که در نقطه مقابل وقته‌ها عبارتند از موقعیت‌ها و عناصری که در درون یک گفتمان مفصل‌بندی شده‌اند و به هویت و معنایی موقت دست یافته‌اند. به عبارت دیگر، نشانه‌هایی که حول دال مرکزی مفصل‌بندی می‌شوند، وقته می‌نامند. وقته‌ها قبل از آنکه در یک گفتمان مفصل‌بندی شوند، در حوزه گفتمان‌گونگی قرار دارند و عنصر نامیده می‌شوند.

مهم‌ترین پیامدهای وضعیت به وجود آمده در دوره قاجار و به‌طور مشخص سه گفتمان ناصری، مظفری و محمدعلی‌شاه آن است که ما در این دوره شاهد تضعیف باورهای دینی که مهم‌ترین عامل انسجام اجتماعی است، هستیم. چراکه شاخص انسجام اجتماعی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های توسعه‌یافتگی تعبیر شده است. تفرقه‌افکنی فرهنگ خرافه‌گرا به‌طور مستقیم بر روند توسعه‌نیافتگی در

دوره قاجار تأثیر گذاشته و آن را تقویت می‌نماید.

بدین ترتیب، فرهنگ خرافه‌گرا با جلوگیری از رشد فکری و نگاه علمی به وقایع و رخدادهای سیاسی، اجتماعی و ممانعت از پیشرفت هدفمند، مانعی فراروی توسعه‌یافتگی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران بوده است. در این رهگذر، افزایش سواد عمومی، افزایش تفکر انتقادی و مبارزه با بدعت‌ها در ارزش‌ها و هنجارهای معقول می‌توانست در برابر وضعیت گفتمانی فوق مقاومت کرده و منجر به شکل‌گیری مقاومت خرده‌گفتمان توسعه و عقلانیت در دوره قاجار شود، اما به دلیل فقدان بالندگی فکری و فرهنگی جامعه خرافاتی آن دوران و نیز حاکمیت تفکر استبدادی، توسعه‌یافتگی ایران در عصر قاجار تحقق نیافت.

منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۶۲). *امیرکبیر و ایران*، تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۸۵). *اندیشه ترقی و حکومت قانون*، تهران: خوارزمی.
- آرین پور، یحیی (۱۳۸۲). *از صبا تا نیما*، تهران: زوار.
- اخوان کاظمی، مسعود (۱۳۷۷)، «توسعه سیاسی و جامعه مدنی»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، شماره ۱۲۸-۱۲۷.
- ازکیا، مصطفی و غلامرضا غفاری (۱۳۸۴). *جامعه‌شناسی توسعه*، تهران: کلمه.
- اکبرنژاد، محمدتقی (۱۳۸۸). «ضعف عقلانیت زمینه‌ساز خرافات»، *حوزه*، سال ۲۶، شماره ۱۵۲.
- امینی، علی اکبر (۱۳۸۹). *گزارش‌نویسی کاربردی*، تهران: فرمنش.
- اوداینیک، ولودیمیر والتر (۱۳۸۷). *یونگ و سیاست*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نی.
- ایازی، محمدعلی و حسن پویا (۱۳۹۰). *گفتارهای دین‌شناختی درباره خرافات*، ج ۱، تهران: عروج.
- بدیع، برتران (۱۳۸۴). *توسعه سیاسی*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: قومس.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۲). *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: مرکز.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴). *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نی.
- پوپر، کارل (۱۳۸۰). *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- تاج‌الدین، محمدباقر (۱۳۹۷). *قامت تفکر و سقف آزادی*، ایران آنلاین، ۱۳ شهریور.
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۰). «تجدد اختراعی، تمدن عاریتی و انقلاب روحانی»، *ایران نامه*، سال بیستم، شماره ۷۹ و ۷۸.
- جمالی، شهرام (۱۳۹۷). «گفتمان تحول و روشنفکران حرفه‌ای»، *سرمشق نیوز*، ۲۷ اردیبهشت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *مفاتیح الحیاه*، قم: اسراء.
- جینز، جولیا (۱۳۹۰). *خاستگاه آگاهی*، در *فروپاشی ذهن دو جایگاهی*، ترجمه خسرو پارسا و دیگران، تهران: آگه.
- درچه‌ای، سیدمحمدباقر (۱۳۸۲). *تخت فولاد*، به کوشش و اهتمام داود علی بابایی، تهران: امید فردا.

- ردنر، دنیری (۱۳۷۳). علم و نابخردی، ترجمه آزینا قدسی رائی، تهران: انجمن فیزیک ایران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). تاریخ در ترازو، تهران: امیرکبیر.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۷). سنت و مدرنیته، تهران: روزنه.
- ساعی، احمد (۱۳۸۰). مسائل سیاسی و اقتصادی جهان سوم، تهران: سمت.
- سرگلزایی، محمدرضا (۱۳۹۴). زندگی، فکر و دیگر هیچ، تهران: مردنیز نی نگار.
- سریع القلم، محمود (۱۳۷۶). عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی ایران، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- سیلونه، اینیاتیسیو (۱۳۶۷). مکتب دیکتاتورها، ترجمه مهدی سبحانی، تهران: نو.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). با چراغ و آئینه، تهران: قصیده‌سرا.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۵). با چراغ و آئینه: در جستجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر ایران، تهران: سخن.
- شمیم، علی اصغر (۱۳۹۰). ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران: زریاب.
- شیخ‌الاسلامی، محمدجواد (۱۳۵۱)، روحیات، خصال و پایان کار محمد علی‌شاه قاجار، تهران: خوارزمی.
- شیخ‌الاسلامی، محمدجواد (۱۳۸۵). «روحیات و ویژگی‌ها و پایان کار محمدعلی‌شاه»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۳۰-۲۲۷.
- شیخ‌الاسلامی، محمدجواد (۱۳۹۲). سیمای احمدشاه قاجار، تهران: ماهی.
- صالحی‌امیری، رضا (۱۳۸۷). خرافه‌گرایی؛ چیستی، چرایی و کارکردها، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵). مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، تبریز: ستوده.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۶). نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز: ستوده.
- عنایت، حمید (۱۳۵۶). سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران: جیبی.
- عنایت، حمید (۱۳۶۵). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۶). تقریرات درباره تاریخ ادبیات ایران، تهران: خجسته.
- فروم، اریک (۱۳۵۶). گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: کتاب‌های جیبی.
- فروم، اریک (۱۳۶۸). جامعه سالم، ترجمه اکبر تبریزی، تهران: بهجت.
- فریزر، جیمز جورج (۱۳۸۴). شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)، ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ دوم، تهران: آگاه.
- فشاهی، محمدرضا (۱۳۵۶). واپسین جنبش قرون وسطایی در دوران فتودال، تهران: جاویدان.
- فنائی، ابوالقاسم (۱۳۹۴). اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در مبانی معرفتی و اخلاقی فقه، تهران: نگاه معاصر.
- قوچانی، محمد (۱۳۹۳). «تراژدی پروتستان‌بسم اسلامی»، مهرنامه، شماره ۳۶.

- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲). *افسانه دولت*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.
- مؤمنی، باقر (۱۹۹۸). *دین و دولت در عصر مشروطیت*، سوئد: باران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *حماسه حسینی*، تهران: صدرا.
- مورتی، کریشنا (۱۳۷۰). *نارضایتی خلاق*، ترجمه مرسده لسانی، تهران: به‌نگار.
- ناطق، هما (۱۳۵۸). *مصیبت وبا و بلای حکومت*، تهران: گستره.
- نجاح، محسن (۱۳۸۵). *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه باقر صدرنیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- نجم‌آبادی، شیخ‌هادی (۱۳۷۶). *تحریر العقلا*، تهران: وزارت کشور.
- ورهرام، غلامرضا (۱۳۶۷). *نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عصر قاجار*، تهران: معین.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). *آغاز و انجام تاریخ*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- Benveniste, G. (1994). *Mastering the politics of planning: crafting credible plans and policies that make a difference*, Jossey-Bass Inc Pub.
- Dye, T. R. & Dye, T. R. (1992). *Understanding public policy*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Patton, C. V. & Sawicki, D. S. (2012). *Basic methods of policy analysis and planning*, 3 edition, Pearson.
- Thomas, I. (2007). *Environmental policy: Australian practice in the context of theory*, Federation Press, Sydney.
- Wiktorowicz, M. & Deber, R. (1997). "Regulating biotechnology: a rational-political model of policy development", *Health policy*, Vol.40, No.2, 115-138.

