



## دگراندیشی در سیاست‌نامه، تحلیل گفتمان بر خورد با مخالف در اندیشه خواجه نظام‌الملک

عباس قدیمی قیداری

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز

ghadimi@tabrizu.ac.ir

علی قانعی زوارق

دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه تبریز

moc.oohay@45ienahgila

### چکیده

طرح بحث عقیدتی و مذهبی در کتاب *سیاست‌نامه* خواجه نظام‌الملک با هدف استحکام و تثبیت پایه‌های حکومت سلجوقی صورت گرفته است. خواجه نظام‌الملک در این کتاب درباره مذاهب رایج دوره سلجوقی شافعی و حنفی تعصب زیادی به خرج می‌دهد. او پیروان سایر مذاهب را با صفاتی مانند بددین و بدمذهب خطاب می‌کند؛ و برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب و توجیه ضدیت با مخالفان مذهبی که همان مخالفان سیاسی او می‌باشند، حکایت‌هایی را به تناسب موضوع می‌آورد. دگراندیشی و برخورد بامخالف در *سیاست‌نامه* مسئله‌ای است که در این نوشتار با استفاده از روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف توصیف، تحلیل و تبیین می‌شوند. تحلیل گفتمان چگونگی تبلور و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی در ارتباط با عوامل درون متن را بررسی می‌کند. سیر تکوینی تحلیل گفتمان منجر به تحلیل گفتمان انتقادی می‌شود که ریشه در زبان‌شناسی انتقادی دارد و در این میان رویکرد انتقادی نورمن فرکلاف جامع‌ترین چهارچوب تحلیل گفتمان انتقادی به حساب می‌آید. در این نوشتار ابتدا اندیشه و نگرش خواجه نظام‌الملک با مخالفان مذهبی در متن و حکایات سیاست‌نامه توصیف و سپس براساس روش فرکلاف مورد تحلیل و تبیین قرار می‌گیرد و به این سؤال پاسخ داده می‌شود خواجه نظام‌الملک در کتاب *سیاست‌نامه* چگونه با مخالفان مذهبی خود رفتار می‌کند؟ پاسخ به این سؤال با به کار بستن روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف و تحلیل لایه‌های پنهان اندیشه خواجه نظام‌الملک صورت گرفته است.

**واژگان کلیدی:** تحلیل گفتمان، فرکلاف، سیاست‌نامه، خواجه نظام‌الملک، مخالفان مذهبی، دگراندیشی.

## مقدمه

تحلیل گفتمان به بررسی توصیفی ساختار و کارکرد اعمال گفتمانی توجه و تأکید دارد که ریشه در زبان‌شناسی دارد. اصطلاح تحلیل گفتمان نخستین بار در سال ۱۹۵۲ در مقاله‌ای از زبان‌شناس معروف انگلیسی زلیک هریس به کار رفته است. وی در این مقاله، با ارائه دیدگاهی صورت‌گرایانه از جمله، تحلیل گفتمان را صرفاً نگاهی ساختارگرایانه به جمله و متن برشمرد. پس از وی، بسیاری از زبان‌شناسان، تحلیل گفتمان را شامل تحلیل ساختار زبان گفتاری مانند گفتگوها، مصاحبه‌ها و سخنرانی‌ها و تحلیل متن شامل تحلیل ساختار زبان نوشتاری مانند مقالات، داستان‌ها، گزارش‌ها و غیره دانسته‌اند. دیری نپایید که رویکرد دیگری در زبان‌شناسی پدید آمد که از آن تحت عنوان زبان‌شناسی انتقادی یاد می‌شود. فرکلاف گفتمان و تحلیل گفتمان را این‌گونه تعریف می‌کند:

«من گفتمان را مجموعه‌ای به هم‌تافته از سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتمانی و متن می‌دانم. و تحلیل یک گفتمان خاص، تحلیل هر یک از این سه بعد و روابط میان آن‌ها را طلب می‌کند. فرضیه ما این است که پیوندی معنا دار میان ویژگی‌های خاص متون، شیوه‌هایی که متون با یکدیگر پیوند می‌یابند، تعبیر می‌شوند و ماهیت عوامل اجتماعی وجود دارد.» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۹۷، ۹۸)

سیر تکوینی تحلیل گفتمان منجر به تحلیل گفتمان انتقادی می‌شود که در این حالت تحلیل از توصیف صرف داده‌های زبانی فراتر می‌رود و فرآیندهای ایدئولوژیک و بافت‌های موقعیتی و بینامتنی مؤثر بر شکل‌گیری گفتمان را در کانون توجه قرار می‌دهد. به زبانی دیگر، «در تحلیل گفتمان انتقادی از سطح توصیف متون گذر و به سطح تبیین ارتقا می‌یابد. مسئله زبان، ایدئولوژی، جهان‌بینی و قدرت از مفاهیم بنیادی در تحلیل گفتمان انتقادی قدرت محسوب می‌شود» (آقا گل‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۰)

تحلیل انتقادی گفتمان «نظریه‌ها و روش‌هایی برای مطالعه تجربی روابط میان گفتمان و تحولات اجتماعی و فرهنگی قلمروهای مختلف اجتماعی در اختیارمان قرار می‌دهد.» (یورگنس، ۱۳۸۹: ۱۰۹) یکی از متون کلاسیک که می‌توان در قالب تحلیل گفتمان به بررسی آن پرداخت، سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک است. خواجه نظام‌الملک در طول وزارت ۳۰ ساله خویش در دستگاه سلجوقیان با اعمال گفتمان

عقیدتی و سیاست مذهبی خود به تعصب‌ها و تبعیض‌های مذهبی در جامعه مشروعیت و مقبولیت می‌بخشید، به سرکوبی مخالفان فکری و مذهبی می‌پرداخت و اغراض و اهداف سیاسی خود را جامعه عمل می‌پوشاند. یکی از مهم‌ترین ابزارهای وی در جهت مبارزه با مخالفان نگارش کتاب *سیاست‌نامه* بود که در این نوشتار ابتدا اندیشه خواجه در باب مخالفان عمده مذهبی که همان مخالفان سیاسی او محسوب می‌شوند، بررسی و سپس اندیشه خواجه در برخورد با مخالف در متن و حکایات کتاب *سیاست‌نامه* براساس روش فرکلاف مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

### پیشینه تحقیق

استفاده از روش تحلیل گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی در مطالعه متون مربوط به علوم انسانی در سال‌های اخیر گسترش یافته است. نمونه‌هایی از این نوع روش تحلیلی را در آثار محمدرضا تاجیک، *مجموعه مقالات* (۱۳۷۹)؛ فردوس آقاگل‌زاده، «تحلیل گفتمان انتقادی» (۱۳۸۵) و «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات» مشاهده کرد. همچنین مقاله «روش کیفی در مطالعات اجتماعی با تأکید بر روش تحلیل گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی» تألیف حسن سرایی و همکاران نمونه‌ای از این نوع تحلیل‌ها است. محمدمهدی فرقانی نیز در مقاله‌ای با عنوان «تحول گفتمان توسعه سیاسی در ایران (از مشروطه تا خاتمی)» نمونه دیگری از این نوع تحلیل را ارائه کرده است. آثار لطف‌الله یارمحمدی مانند: ارتباطات از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی (۱۳۹۳) و گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی (۱۳۸۳) از این نوع تحلیل می‌باشد. برخی از این آثار تنها به تعریف و تبیین تحلیل گفتمان پرداخته‌اند تا اینکه متنی را در قالب تحلیل گفتمان بررسی، تبیین و تفسیر نمایند. درباره موضوع نوشتار حاضر می‌توان از مقاله محمدعلی خزانه‌دارلو و مجید جلاله‌وند با عنوان «تحلیل انتقادی گفتمان قدرت در دو فصل از *سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک*» (۱۳۹۲) نام برد. البته در مقاله خزانه‌دارلو و جلاله‌وند موضع تندزبانی خواجه علیه اقلیت جامعه، تنها در بخش‌هایی از فصول ۴۱ و ۴۳ مورد تحلیل واقع شده است. اما تاکنون بررسی دگراندیشی و برخورد با مخالف در تمامی فصول کتاب *سیاست‌نامه* به عنوان یکی از قدیمی‌ترین آثار در عرصه علم سیاست از منظر تحلیل انتقادی گفتمان مورد مذاقه قرار نگرفته است. تفاوت، تازگی و ویژگی اصلی نوشتار حاضر این است که دگراندیشی خواجه و برخورد

با مخالف را توأمان در متن و حکایات تمامی فصول کتاب *سیاست‌نامه* از منظر تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف بررسی می‌کند.

### معرفی کتاب *سیاست‌نامه*

ابوعلی حسن ملقب به نظام‌الملک، مؤلف *سیاست‌نامه*، در سال ۴۰۸ هجری در طوس به دنیا آمد. او در زمان آل‌بارسلان و ملک‌شاه، ۳۰ سال منصب وزارت یافت. ملک‌شاه در اواخر سلطنتش از چند تن از وزیران خواست که درباب بهترین شیوهٔ کشورداری و تدبیر امور دینی و دنیوی کتابی تألیف کنند، تا آن را دستور خود سازد. همه نوشتند و از آن میان شاه، نوشته خواجه نظام‌الملک را پسندید و به نشر آن توصیه نمود. «نظام‌الملک با این کار در واقع حکومت عقل و قانون جهانداری به رسم ایرانیان را از طریق ارائه روش آن‌ها به عنوان الگو پیشنهاد و توصیه کرد.» (رجایی، ۱۳۷۳: ۳۹)

خواجه نظام‌الملک این کتاب را در ۳۹ فصل فراهم کرده بود، اما سپس ۱۱ فصل بدان افزود. *سیاست‌نامه* بجز پنج فصل که به مسائل تاریخی بددینان مربوط است، در بقیه فصول شامل نظرات خواجه نظام در مباحث مختلف ساختار دولت می‌باشد. در این کتاب علاوه بر مسائل سیاسی، نکات اخلاقی و تاریخی فراوان یافت می‌شود. انشاء *سیاست‌نامه* فصیح و بلیغ و دارای نثری ساده و روان است. در بیشتر فصول، مؤلف، ابتدا مسئله را بیان می‌کند و سپس حکایاتی یا آیه و روایتی در تأیید سخن خویش می‌آورد. هر یک از فصول دارای مطالب گوناگون است، که گوشه‌ای از اوضاع حکومت سازمان اداری و اجتماعی و آداب و رسوم آن روزگار را به خوبی روشن می‌کند. این کتاب با وجود این که به درخواست ملک‌شاه تألیف شده اما لحن و فضای گفتمانی عقیدتی که بر کتاب حاکم است، بیانگر آن است که خواجه نظام‌الملک این کتاب را در جهت مشروعیت بخشیدن به اندیشه‌های سیاسی فکری و مذهبی در جامعه به نگارش آورده است. متن فارسی *سیاست‌نامه* را نخستین بار شفر در پاریس منتشر کرد (۱۸۹۱) و سپس خودش آن را به فرانسه ترجمه نمود (۱۸۹۳). از آن زمان، این کتاب چند بار در ایران و هند چاپ شد. ترجمه‌ی روسی آن (۱۹۴۹)، آلمانی (۱۹۶۰) و انگلیسی (۱۹۶۰) نیز انجام شد. سپس متن فارسی بهتری را انتشارات بنگاه ترجمه نشر کتاب در سال ۱۳۴۰ خورشیدی به کوشش هیوبرت دارک به چاپ رساند. که در این نوشتار از نسخه هیوبرت دارک استفاده شده است.

## فضای فکری حاکم بر زمانه خواجه نظام‌الملک

هنگامی که خواجه به وزارت آلبارسلان رسید، او با کشوری مواجه بود که مدتی قریب به صد سال بخش‌هایی از کشور تحت استیلای امرای آل‌بویه شیعی مذهب بود. اما با روی کار آمدن سلجوقیان، شافعی و حنفی، مذاهب رسمی سلجوقیان گردید. پس از فروکش کردن سختگیری‌های رسمی اواخر دولت آل‌بویه و اوایل دوران سلجوقی حمایت مردانی مانند نظام‌الملک و ترویج تعالیم مذهب اشعری و شافعی در مدرسه‌ها باعث شد، تا این مذاهب در سرزمین‌های شرقی اسلامی از آزادی کامل و احترام برخوردار شوند. (بیهقی، ۱۳۶۱: ۱۷۲) اختلافات فرقه‌ای و مجادلات فرقه‌ای در عصر خواجه، در اوج خود بود و این مشاجرات به بحث‌های لفظی و کلامی موقوف نمی‌ماند؛ در عمل نیز درگیرهای خونباری روی می‌داد. برای مثال، راوندی در شرح اوضاع نیشابور بعد از حمله غزها، نقل می‌کند که طرفداران فرقه‌ها اجتماع می‌کردند و به محلات فرقه‌های دیگر یورش می‌بردند آتش زده و قتل عام می‌نمودند. (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۸۲) از نظر خواجه که شافعی مذهب بسیار متعصبی بود و فقط دو مکتب فقهی شافعی و حنفی را صحیح می‌دانست، می‌توان دو دسته اختلافات را تشخیص داد: اختلافات دینی و اختلافات مذهبی. خواجه چون ادیان دیگر را منسوخ و باطل می‌دانست، ممانعت از ورود پیروان آن‌ها به دستگاه و دیوان را ضروری می‌شمرد. یکی از مهم‌ترین تفکراتی که در حیات فکری ایران دوره سلجوقی تأثیرگذار بود، کلام اشعری است. کلام اشعری از قرن چهارم هجری بتدریج در ایران گسترش یافت و بسیاری از متفکران آن روزگار را تحت تأثیر قرار داد. در اوایل دوره سلجوقیان بخصوص در زمان طغرل، اشعریان همچون شیعیان مورد توجه حکومت نبودند؛ زیرا هم پادشاه سلجوقی حنفی مذهب بود و هم وزیرش، عمیدالملک کندی. به همین جهت، عمیدالملک کندی با حمایت طغرل سلجوقی، با شافعیان که بیشترین طرفداران اشعری را تشکیل می‌دادند، به معارضه برخاسته بود. «عمیدالملک نسبت به شافعیان تعصب می‌ورزید و خدایش از وی راضی باشد بر شافعیان می‌تاخت و تعصب او در این باره به جایی رسید که با سلطان درباره لعن کردن رافضیان بر منابر خراسان گفتگو کرد و اجازت گرفت و دستور داد رافضیان را لعن کنند و اشعریان را هم مزید بر آن‌ها نمود.» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۵) با روی کار آمدن آلبارسلان جانشین طغرل، نظام‌الملک وزیر شافعی مذهب، سلطان را قانع کرد که اشعریان پیرو مذهب حق

هستند و موفق به رفع تعقیب از ایشان شد. کوشش‌هایی از این قبیل موجب گردید، بتدریج کلام اشعری در همه سرزمین‌های سنی‌نشین مورد قبول واقع گشت و در ایران استوار و برقرار گردید. (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۲۳۳) کلام اشعری در ایران دوره سلجوقیان بخصوص، از زمان نفوذ نظام‌الملک و تأسیس نظامیه‌ها و اقدامات انتقام‌جویانه او بر ضد مخالفان گسترش یافت و حیات فکری جامعه سلجوقی را متأثر نمود. به نوشته فرمانیان:

«در دوره سلجوقی فضای جامعه اسلامی به گونه‌ای بود که جمود بر نقل و ظاهر روایات و پرهیز از براهین عقلی و استدلالات ذهنی نشانه قداست تلقی می‌شد. از این روی اشعری در نظر مردم آن روز از جایگاه والاتری برخوردار بود.» (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۵۱۹)

خواجه در عصری می‌زیست که دولت سلجوقی مشروعیت خود را از خلیفه بغداد می‌گرفت و این خلفا ضمن بهره‌گیری از این ضعف سلجوقیان با تحریک احساسات مذهبی مردم در صدد حفظ منافع خود در ایران بودند. خواجه با این سیاست همسو می‌شود و می‌کوشد موقعیت تضعیف شده و در شرف نابودی خلفا را استحکام بخشد تا بتواند در پناه و با تأیید آن‌ها در ایران حکومتی مقتدر به وجود آورد و با استفاده از قدرت آنان با پیروان مذاهب دیگر که آرام آرام وارد صحنه سیاسی می‌شدند، مبارزه کند. البته زرنگی خواجه در این مسئله به‌خوبی نمایان است. «خواجه می‌کوشد بدون اشاره به خلفای بنی‌عباس که در بغداد حاکم بودند، سلاطین ترک را براساس واقعیت موجود و به اتکای اندیشه تقدیرگرای اشعریان و با نیم‌نگاهی به نظریه فره الهی در اندیشه ایران‌شهری تبیین کند» (رستم‌وندی، ۱۳۹۲: ۲۹۹) در واقع، این امر از علقه‌های خواجه به ایران باستان و اندیشه ایران‌شهری حکایت دارد. او برخلاف فقیهان عصر می‌کوشید «اشاره‌ای به ارتباط بین سلطنت و خلافت نکند. و این امر از علاقه او به احیاء رسم ساسانی حکایت دارد». (زرین کوب، ۱۳۶۵: ۴۵) سلاجقه با وجود آنکه آل‌بویه شیعه مذهب را برانداختند و خلیفه را رها ساختند، اما خود همواره مطیع او نبودند و ضمن تمایل به کسب تأیید خلیفه، در تلاش بودند تا او را تحت تسلط خود درآورند. (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۰۳)

## عقیده مذهبی خواجه نظام‌الملک

بر خلاف سلاطین حنفی مذهب سلجوقی که خود را مدافع خلافت عباسی می‌دانستند، خواجه نظام‌الملک در فقه از مذهب شافعی و در اصول از مذهب اشعری پیروی می‌کرد (بیهقی، ۱۳۶۱: ۱۷۲؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۴۳۱) ابن‌اثیر خواجه نظام‌الملک را مردی دانشمند و متدین و پای‌بند به معتقدات دینی معرفی می‌کند. (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۱۸۵) او نه تنها به عقاید خود سخت پایبند است، بلکه در امور مذهبی بسیار متعصب و تنگ‌مشراب است که به غیر از اعتقادات مذهبی خود همه چیز را نفی و رد می‌کند. او در مقام خود، مصلحت‌دولت و ملت را در آن می‌بیند که فرقه‌های دیگر بخصوص شیعیان و اسماعیلیان را نابود کند. «برخلاف کندی، که تفرقه بین شافعیان اشعری و حنفیان را تشدید می‌کرد، خواجه به اتحاد این دو جامعه علیه حنبلی‌ها تأکید کرده است. در واقع آنچه خواجه در تضاد این دو نشان داده است، بدکیشی حنبلی‌هاست که عنوان مذهب رسمی خلافت عباسی و درست‌کیشی حنفیان و شافعیان عقل‌گراتر، تحت وزارت خود در دوه سلجوقی است و در حقیقت تأکید این تضاد به صورت غیرمستقیم اعلام جنگ ایدئولوژیک با خلافت عباسی است، که از نظر تاریخ‌نگارانی نظیر مقدسی، بولیت، لمبتون پنهان مانده است. در نامه‌ای که خواجه به ابن‌جهیر، وزیر خلیفه مقتدی، فرستاده است، حنبلی‌ها را بشدت مورد انتقاد قرار داده و غیرمستقیم به خلیفه هشدار می‌دهد که حنبلی‌ها در سیاست خلیفه اعمال نفوذ نکنند». (آفاجری و شیمویاما، ۱۳۹۴: ۹۳، ۹۴) او عقیده دارد به‌جز حنفیان و شافعیان سایر مذاهب همه اهل هوا و بدعتند. خواجه در قلمرو مذهب، شافعی متعصبی بود. اما در سیاست ارزش و جایگاه اهل سیاست را بدرستی می‌دانسته است. و در پاسخ اینکه برخی از نویسندگان با ضابطه‌هایی امروزی به ارزیابی عمل و نظر نظام‌الملک پرداخته و با تردید در اعتقاد او به مذهب شافعی نوشته‌اند که خواجه شافعی متعصبی بود، ولی احتمال می‌رود که دل‌بستگی او به مذهب شافعی بیشتر ناشی از مصالح سیاسی بوده باشد تا مذهبی. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۴۰) رفتار خواجه با این دو مذهب (شافعی و حنفی) گویا بیش از هر چیز تابع سیاست روز بود. چرا که بیشتر امیران سلجوقی همانند بیشتر ترکان مذهب حنفی داشتند. بنابراین عاقلانه نبود اگر نظام‌الملک از مذهب شافعی پشتیبانی و بر حنفیان سخت‌گیری نماید. (صفی، ۱۳۸۹: ۱۶۳) نظام‌الملک، مسلمانان واقعی را پیروان مذاهب شافعی و حنفی می‌دانست. مذهب حنفی به علت تعلقات مذهبی خلفا

و سلاطین سلجوقی به آن، مورد تأیید نظام‌الملک قرار گرفته بود.

### تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف

تحلیل گفتمان انتقادی، نوعی پژوهش گفتمانی است که بیشترین وجه جامعه‌شناختی را دارد. همچنان که از لفظ انتقادی برمی‌آید در درجه اول به مسئله سؤال استفاده از قدرت، سلطه، نابرابری و بازتولید و مقاومت در برابر قدرت در متون می‌پردازد. این دیدگاه با گرایشی سازه‌گرایانه، به ساخته شدن هویت‌ها در چهارچوب زبان، کشف خصایص ایدئولوژیک و سیاسی کاربست‌های زبان و بازتولید روابط قدرت توجه دارد. نگاهی تحلیلی هم در سطح خرد و هم در سطح کلان، با تکیه بر تحلیل متن و پژوهشی تجربی در حیطه زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. ماریان یورگنسن و لوییز فیلیپس در یک تعریف مقدماتی، گفتمان را شیوه خاصی برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن می‌دانند. (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۱۸) شیوه‌های سخن گفتن درباره جهان، هویت‌ها و روابط اجتماعی موجود در آن را به شکلی خنثی بازتاب نمی‌دهند، بلکه نقشی فعال در ایجاد آن‌ها و تغییرشان دارند. از نظر این دو اندیشمند، تحلیل گفتمان صرفاً یکی از چند رویکرد موجود بر ساخت‌گرایی اجتماعی است. لذا پیش فرض‌هایی هم که در تمام این رویکردهای مختلف مشترک هستند، در تحلیل گفتمان نیز صادق است. از مهم‌ترین این پیش‌فرض‌ها می‌توان به رویکرد انتقادی به دانش بدیهی انگاشته شده و تاریخی و فرهنگی بودن انسان‌ها در اجتماع اشاره کرد. در واقع تمامی این رویکردها دانش ما به جهان خارج را بازتابی صرف از واقعیت نمی‌دانند، بلکه محصول مقوله‌بندی جهان به دست ما یا به تعبیر تحلیل گفتمانی، محصول گفتمان می‌دانند. از طرف دیگر این رویکردها درک ما از جهان را تاریخی، فرهنگی و تصادفی می‌دانند. یعنی تمام معرفت ما تصادفی است و در طول زمان تغییر می‌کند.

در میان رویکردهای متعدد تحلیل انتقادی گفتمان، رویکرد نورمن فرکلاف جامع‌ترین چهارچوب تحلیل گفتمان انتقادی به حساب می‌آید (سرای و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۰۳). هدف کاربردی نظریه‌ی او کمک به افزایش هوشیاری نسبت به زبان و قدرت است، بویژه این مسئله که چگونه زبان در سلطه‌ی عده‌ای بر دیگران نقش دارد. متن محور بودن رویکرد تحلیل گفتمانی فرکلاف، استفاده از تحلیل کاربرد زبان در بررسی تحولات اجتماعی و به رسمیت شناختن نقش مستقل ساختارهای اجتماعی



در شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی که بر آن اساس میان گفتمان و سایر ابعاد اجتماع رابطه‌ای دیالکتیک وجود دارد. روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف را برای تفسیر و تحلیل کتاب *سیاست‌نامه* مناسب می‌سازد. او در گفتمان انتقادی خویش متون را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین، بررسی می‌کند. در سطح توصیف ویژگی‌های صوری متن در سه حوزه واژگانی، نحوی و ساخت متنی توصیف می‌شود. (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۱) در سطح تبیین، گفتمان را به عنوان بخشی از یک فرآیند اجتماعی تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان‌ها را تعیین می‌بخشند و گفتمان‌ها چه تأثیرات بازتولیدی می‌توانند بر آن ساختارها بگذارند، تأثیراتی که منجر به حفظ یا تغییر آن ساختارها می‌شوند. «تبیین عبارت است از دیدن گفتمان به عنوان جزئی از روند مبارزه‌ی اجتماعی در ظرف مناسبات قدرت». (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۴۵) در سطح تفسیر، فرکلاف پیشنهاد می‌کند که دانش زمینه‌ای یعنی بافت موقعیتی و بافت بینامتنی تأثیرگذار بر تفسیر نیز مورد مطالعه قرار گیرد. (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۲۰) چرا که ویژگی‌های صوری ساختارهای زبانی نمی‌تواند به تنهایی لایه‌های پنهان متن را به چالش بکشد و مناسبات و روابط قدرت پنهان را آشکار کند. ویژگی‌های صوری متن در حقیقت به منزله سرنخ‌هایی هستند که عناصر دانش زمینه‌ای ذهن مفسر را فعال می‌سازند، اما تفسیر محصول ارتباط متقابل و دیالکتیکی این سرنخ‌ها و دانش زمینه‌ای ذهن مفسر خواهد بود؛ به عبارت دیگر، تفسیرها ترکیبی از محتویات خود متن و ذهنیت دانش زمینه‌ای یا تدابیر و تمهیداتی است که مفسر در تفسیر متن به کار می‌بندد. (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۱۵)

## خواجه نظام‌الملک و سایر مذاهب

### الف. خواجه نظام‌الملک، شیعیان، اسماعیلیان، خوارج

ترکان سلجوقی سنی مذهب با مبنا قرار دادن خلفای عباسی به عنوان جانشینان راستین پیامبر<sup>(ص)</sup> با شیعیان و اسماعیلیان، که مخالف خلفای عباسی بودند، به سختی دشمنی می‌کردند. خواجه در مورد فرق شیعی که از آن‌ها با اسامی مختلفی چون مذهب «خارجی»، «رافضی»، «شافعی»، «قرمطی» و نظایر آن‌ها یاد می‌کند بسیار سخت‌گیر است و مفصل‌ترین بخش‌های سیاست‌نامه نیز به توجیه مقابله با آن‌ها اختصاص دارد. نظام‌الملک تمام فرق شیعه را یکسان می‌بیند و تمایزی میان ایشان

قاتل نمی‌شود. او اتهامات بسیاری را که درباره برخی از فرق اسماعیلی مثل باطنیان و قمرطیان رواج دارد، در مورد تمام شیعیان و روافض به کار می‌برد. او از همه آن‌ها با عنوان روافض یاد می‌کند «عموماً اهل سنت و جماعت، عموم فرق شیعه را به سبب اینکه خلفای سه‌گانه را ترک نموده‌اند رافضه می‌خوانند.» (حاج سید جوادی و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۰۱) زیدیه، اسماعیلیه، امامیه از فرقه‌های مهم شیعه به شمار می‌روند. اما نظام‌الملک تمام این فرق را با عنوان روافض می‌خواند. برخی از فصول *سیاست‌نامه* مخصوصاً، به همین سبب نوشته شده است، تا پادشاه سلجوقی را از قوت گرفتن مخالفان، که بیشتر شیعه و به نظر وزیر بدخواه مملکت بودند، بیمناک و برحذر دارد و مبانی مذهب سنی را محکم گرداند. از این رو، با استناد به اخبار و احادیث اهل سنت به شیعیان و اسماعیلیان به سختی تاخته است. از نظر اندیشه و تئوری، نظام‌الملک بشدت مخالف و معارض شیعیان بود و برای همین از هیچ اقدامی برای سرکوب آن‌ها دریغ نمی‌کرد. در *سیاست‌نامه* صریحاً شیعیان را به باد انتقاد می‌کشد و در فصل چهل و یکم از کتاب *سیاست‌نامه*، می‌نویسد:

«اگر کسی در آن روزگار به خدمت ترکی آمدی به کدخدایی یا به فراشی یا به رکابداری از او پرسیدند که تو از کدام شهری و از کدام ولایتی و چه مذهب داری؟ اگر گفتی حنفی یا شافعی‌ام و از خراسان و ماورالنهرام یا از شهری که سنی باشند او را قبول کردی و اگر گفتی شیعی‌ام و از قم و کاشان و آبه و ری‌ام، او را نپذیرفتی. گفتی: برو که ما مارکشیم نه مارپروریم. اگر بسیار مال و نعمت پیش کشیدی نپذیرفتی، گفتی برو بسلامت. این که مرا می‌دهی در خانه خویش بنشین و میخور.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۶)

خواجه به سلطان راهکار نشان می‌دهد و اینکه در برابر اقدامات آن‌ها سلطان باید چه عکس‌العملی نشان دهد. او، ملک‌شاه را به تأسی از آلب‌ارسلان سفارش می‌کند که نسبت به شیعیان همان اندازه کینه و خشم داشته که با باطنیان اسماعیلی بد بوده است. خواجه نظام‌الملک کوشیده است تا ریشه‌های تاریخی مذهب شیعه را به خرم‌دینان و غالیان منحرف از اسلام برساند. وی سلطان را نیز از راه دادن شیعیان به امور اداری پرهیز داده و یکی از نگرانی‌های خود را نفوذ شیعیان در دستگاه حکومت عنوان کرده است. وی می‌نویسد:

«و کسان هستند که امروز در این دولت، قربتی دارند و سر از گریبان شیعت بیرون کرده‌اند، از این قوم‌اند و در سر کار ایشان می‌سازند و قوت می‌دهند و دعوت می‌کنند و خداوند عالم را بر آن می‌دارند که خانه خلفای بنی‌عباس براندازد و اگر بنده نهبن از سر آن دیگ بردارد، بس رسوایی که از زیر آن بیرون می‌آید». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۵۵)

خواجه سیاست فشار بر مذاهب دیگر را در دوران وزارت سی‌ساله‌ی خویش با شدت بسیار دنبال کرد. در این دوره، مذهب اسماعیلیه نیز رشد و توسعه بسیاری می‌یابد و اسماعیلیان به بزرگ‌ترین تهدید خلافت عباسی و دولت سلجوقی بدل می‌شوند. او عزم خود را برای مقابله با این گروه جزم می‌کند. خواجه نظام‌الملک با صرف منابع مالی فراوان با هدف حذف صدای مخالف - به طور عمده شیعی - با تأسیس نظامیه‌ها، سازمانی راهبردی، مرکزی نظریه‌پرداز و مکانی برای تربیت و آموزش کادر متخصص و وفادار به اندیشه‌های فقهی، کلامی مورد نظر احداث کرد. خوف از اسماعیلیان بیشتر به دلیل سازمان‌های سری و تشکیلات حیرت‌آوری بود که ایجاد کرده بودند. بیشتر فعالیت‌های اسماعیلیان، فرهنگی و پنهانی بود. تا هنگامی که به فعالیت‌های تبلیغی خود در مناطق مختلف ایران به زندگی مخفیانه ادامه می‌دادند و هنوز دست به سلاح نبرده بودند، رفتارها با آنان مسالمت‌آمیز بود. رابطه سلجوقیان و اسماعیلیان به واسطه اقدامات حسن صباح رو به تیرگی شدید گذاشت. از آن هنگامی که حسن صباح رهبر و مؤسس دولت نزاری اسماعیلیان در ایران با گرفتن قلعه الموت مرحله جدیدی را در فعالیت‌های این فرقه شیعی و مناسبت آن‌ها با سلجوقیان شکل داد (جوینی، ۱۳۷۶: ۱۷۴). از این تاریخ دعوت اسماعیلی، سیاست قیام آشکار علیه دولت سلجوقی را در پیش گرفت و فتح الموت اولین ضربه این قیام بر پیکره آن دولت به شمار می‌رفت. (حلمی، ۱۳۷۸: ۱۰۱) نهضت اسماعیلیان بیش از هر عاملی حکومت سلجوقیان و قدرت سیاسی و مذهبی خواجه را تهدید می‌کرد. خواجه در بخش‌هایی از *سیاست‌نامه* به اسماعیلیان می‌تازد و نسبت‌های ناروایی به آن‌ها می‌دهد. اما همین اقدامات خواجه باعث می‌شود مخالفان مذهبی او را که در اصل مخالفان سیاسی او هستند بر مبارزات پنهان خویش علیه حکومت سلجوقیان بیفزاید. خواجه وقتی می‌خواهد از شکل‌گیری اسماعیلیان سخن بگوید از سر عناد با مخالفان قدیمی خود این گروه اسلامی و شیعه را با اهل طبایع به هم می‌آمیزد. در حالی که:

«اهل طبایع یا فلاسفه دهری کسانی بودند که منکر وجود خدا بوده و قائل به قدیم بودن دهر یا زمان مطلق بودند، که به اعتقاد آنان جهان بی‌آغاز و انجام است و امور جهان به‌طور طبیعی به وسیله‌ی دهر صورت می‌گیرد، و برای این امور نیازی به موجودات فوق طبیعی نیست.» (اشعری قمی، ۱۳۷۱: ۱۴۳)

دشمنی خواجه نظام‌الملک با اسماعیلیان دلایل سیاسی داشته تا مذهبی که ریشه آن را شاید بتوان در طمع داشتن حسن صباح به وزارت و نقش او در ارائه گزارش حسابات ابن صباح به آل‌بارسلان و پراکنده ساختن اوراق دفاتر او جستجو کرد که این کار موجب رسوایی وی نزد سلطان شد. و در نهایت از چشم شاه افتاد و از درگاه سلطان رانده شد. این دشمنی باعث شد تا حسن صباح عزم کند، با به راه انداختن قیام در مقابل او، خود را مطرح سازد. (بوئل، ۱۳۷۸: ۴۲۸)

خواجه به خروج قرمطیان و باطنیان در عراق و خراسان اشاره و اتهاماتی بسیار درباره آنان بیان می‌کند. مثلاً در مورد قرمطیان می‌گوید:

«خواهر و مادر را مباح کردند، حجرالاسود را به دو نیم کردند و به آن اهانت کردند. به مصحف قرآن جسارت روا داشتند.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۳۰۹)

از موارد جالبی که نظام‌الملک اشاره می‌کند این است که باطنیان در هر جا که خروج کرده‌اند، به نامی خوانده می‌شده‌اند. خوارج از دیدگاه خواجه دارای مذهب مشخصی نیستند، چون خواجه همه مذاهب به غیر از مذاهب مورد علاقه‌اش یعنی حنفی و شافعی را ناشی از هوی و هوس می‌داند. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۱۲۹) مشخص می‌شود که او خروج خوارج را به تمایلات و انگیزه‌های نفسانی که دین را به ابزاری برای رسیدن به این تمایلات قرار داده‌اند، نسبت می‌دهد. در فصول مربوط به توضیح در باب خروج روافض و خوارج، خواجه در باب تمایلات نفسانی آن‌ها سخن می‌گوید. او خوارج و بددینان را مخل امنیت می‌داند که گروه‌هایی مذهب و یا عقیده‌ای را بهانه کرده و در پوشش آن و با فریب مردم به دنبال کسب قدرت و نابودی اساس ملکنند. در واقع، او با این کار سعی در برانگیختن سلطان علیه خوارج است. راهکار خواجه در برابر این بددینان گماشتن جاسوسان و منهبیان و ثوقی که از بین پاک دینان (شافعی و حنفی) انتخاب شده‌اند، می‌باشد. همچنین گزینش کارگزاران حکومتی و ممانعت از ورود روافض و برکناری آن‌ها از مشاغل دولتی است. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۶)

«به همه روزگار خارجیان بودند. از روزگار آدم علیه‌السلام تاکنون خروج‌ها کرده‌اند، در هر کشوری که در جهان است بر پادشاهان و پیغامبران علیه‌السلام هیچ گروهی شوم‌تر و نگون‌سارتر و بد‌فعل‌تر از این قوم نیند که از پس دیوارها بد این مملکت می‌سگالند و فساد دین می‌جویند و گوش به آوازه نهاده‌اند و چشم بر چشم زدگی. اکنون اگر نعوذ بالله هیچ‌گونه این دولت قاهره را آسیبی آسمانی رسد، این سگان از نهفتن بیرون آیند و بر این دولت خروج کنند و دعوی شیعت کنند و قوت و مدد ایشان بیشتر از روافض و خرم‌دینان باشند و هر چه ممکن گردد از شر و فساد و قتل و بدعت هیچ باقی نگذارند... و دین محمد را علیه‌السلام هیچ دشمنی بتر از ایشان نیست و ملک خداوند را هیچ خصمی از ایشان شوم‌تر و بنفرین‌تر نیست.» (نظام‌الملک ۲۵۳۵: ۲۵۴، ۲۵۵)

خواجه در اینجا خوارج را سگ می‌نامد و صفاتی چون بدمذهبی را در مقابل پاک دینی و پاکیزگی به آنان نسبت می‌دهد. همچنین آن‌ها را دشمنان دیرینه پیامبران می‌داند و با این کار سعی در القای پیشینه منفی آن‌هاست. اطلاق القاب منفی شوم، قاتل، فاسد، شرور نشان از کینه شدید خواجه به خوارج است. «خواجه مفهوم باطنیان خارجی را به ظاهر در تعارض آن با دیانت اسلام می‌آورد. او با توجه به قوی شدن اسماعیلیان با تأکید خاصی داستان‌های مربوط به خروج خوارج را مطرح کرده و خطر آنان را به سلطان یادآور می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۸۲)

### ب. خواجه نظام‌الملک، خرمیان، مزدکیان

فصل چهل و هفتم *سیاست‌نامه* در مورد خروج خرم‌دینان است. خواجه نظام‌الملک در *سیاست‌نامه* تأکید می‌کند که سرکشان خرم دینی در زمان اسلام همان مزدکی‌ها بودند و خرم‌دینان هم خود را از مزدکیان به شمار می‌آوردند و ظاهراً مزدکیان از پیش از اسلام نیز بوده‌اند. بنا به نظر خواجه هرگاه که خرم‌دینان خروج می‌کنند، باطنیان با آن‌ها هم دست می‌شوند و هرگاه که باطنیان خروج می‌کنند، خرم‌دینان به کمک ایشان می‌آیند. در واقع خواجه آن‌ها را با باطنیان هم‌طراز می‌داند.

«بهر وقتی که خرمه‌دینان خروج کرده‌اند، باطنیان با ایشان یکی شده‌اند و ایشان را قوت داده و هرگاه که باطنیان خروج کنند خرمه‌دینان با

ایشان یکی شوند و به تن و حال ایشان را قوت دهند که اصل مذهب

هر دو در دین و در فساد و معنی یکیست.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۳۱۲)

خواجه در راستای تخریب مخالفان مذهبی خود می‌افزاید:

«در سنه اثنی و ستین و مأیه در ایام مهدی باطنیان گرگان... باخرمه‌دینان

دست یکی کردند و گفتند ابومسلم زنده است ما ملک بستانیم و بدو باز

دهیم... و همه حرام‌ها حلال داشتندی و زنان ایشان بر یکدیگر مباح

بودی.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۳۱۲)

خواجه، خرم‌دینان را به زن مزدک نسبت می‌دهد که بعد از مرگ مزدک مردم را به مذهب شوهر خود می‌خواند و باز خلقی بسیار به او گرویدند که مردمان ایشان را خرم‌دینان لقب دادند. این‌ها مذهبشان را پنهان می‌کردند و به دنبال بهانه‌ای برای خروج بودند. بنا به روایت «نظام‌الملک چون زن مزدک خرمیه نام داشت و بعد از شوهرش دین او را تبلیغ می‌کرد، از این جهت» پیروان او را خرم‌دین لقب داده‌اند؛ یعنی کسانی که دین خرمه زن مزدک را دارند. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۷۹) خواجه، عقاید خرم‌دینان را اینگونه بر می‌شمرد:

در قاعده مذهب خرم‌دینان آن است که رنج از تن خود برداشته‌اند و

ترک مسلمانی کرده‌اند... ابتدای سخن ایشان آن باشند که برکشتن

ابومسلم دریغ خوردند و برکشنده او لعنت کنند و صلوات دهند بر

مهدی بن فیروز پسر فاطمه دختر ابومسلم که او را کودک دانا خوانند. از

اینجا معلوم گشت که اصل مذهب مزدک چگونه است و از آن خرم‌دینان

و باطنیان یکی است. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۳۲۰)

در فصل چهل و چهارم خواجه نظام قبل از پرداختن به بدمذهبان ابتدا به بررسی حوادث مربوط به مزدک و داستان تاریخی او و شرح عقایدش پرداخته است. هدف او این است که پیروان مذاهب دیگر زمان خود را مثل شیعیان، اسماعیلیان، باطنیان و خرم‌دینان را متأثر از دین مزدکی محسوب کند و حتی به نوعی آن‌ها را بازمانده مزدکیان می‌داند. عقایدی که شیعیان، اسماعیلیان و باطنیان را به آن‌ها متهم می‌کند، شباهت بسیاری به عقاید منصوب به مزدکیان دارد. خواجه در این فصل چگونگی سرکوب مزدکیان از سوی انوشیروان را متذکر و آن را برجسته می‌نماید و در واقع آن واقعه را به عنوان الگو جهت مبارزه و سرکوب باطنیان به ملک‌شاه معرفی می‌نماید.

(طباطبایی، ۱۳۷۷: ۶۳) خواجه برای اثبات نظر خود در ایجاد بدبینی به مذاهب دیگر به ایران باستان هم‌گریز می‌زند و با تعصب، مذاهب اسلامی را با مزدکیان همجنس معرفی می‌کند. او در ریشه‌یابی معطله که بعد از اسلام رواج داشته، می‌گوید:

«اول کسی که در جهان این مذهب معطله آورد مردی بود که اندر زمین عجم بیرون آمد و او را موید موبدان گفتندی نام او مزدک بن بامدادان به روزگار ملک قباد بن پیروز». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۵۷)

یا در فصل چهل‌وپنجم در ذکر ماجرای قیام سنباد می‌گوید:

«پس از قتل ابومسلم خروج کرد و از نیشابور با لشکری بر می‌آمد و گبران ری و طبرستان بخواند و دانست که مردمان کوهستان و عراق از درمی نیم درم رافضی و مزدکی‌اند. (همان: ۲۷۹) چون رافضیان نام مهدی شنیدند و مزدکیان نام مزدک، از رافضیان و خرمه‌دینان خلقی بسیار بر وی گرد آمدند». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۸۰)

پس می‌گوید:

«سنباد با خرم‌دینان گفتی مزدک شیعی است» و می‌افزاید که پس از کشته شدن سنباد پیروان او پراکنده شدند. «اما در مذهب خرمه دینی با گبری و تشیع آمیخته شده و بعد از آن در سر با یکدیگر می‌گفتندی تا هر روزی پرورده‌تر می‌شد تا به جایگاهی رسید که این گروه را مسلمانان و گبران و خرمه‌دین می‌خواندند». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۷۹) تلاش خواجه برای هم‌جنس و یکسان معرفی کردن مذاهب متفاوت کوششی است برای اینکه بتواند آن‌ها را به راحتی سرکوب نماید.

### ج. خواجه نظام‌الملک و مسیحیان

اندیشه و رویکرد خواجه در قبال مسیحیان از حکایت زیر بخوبی آشکار می‌شود:

«امیرالمؤمنین عمر به مدینه در مسجد نشسته بود. ابوموسی اشعری در پیش وی نشسته بود و حساب اصفهان عرضه می‌کرد به خطی نیکو و حسابی درست، چنان‌که همه پسندیدن. از ابوموسی پرسیدند که این خط کیست؟ گفت: خط دبیر من است. گفتند: کس فرست تا درآید تا ما او را ببینیم. گفت: در مسجد نتواند آمدن» نظام‌الملک در ادامه این

روایت، مطلبی به این مضمون آورده است که ابوموسی در پاسخ عمر که پرسید آیا دبیر وی به علت نیاز به غسل از ورود به مسجد معذور است؟ گفت: «نه که ترساست.» عمر تپانچه‌ای سخت به خشم به ران ابوموسی زد؛ چنان که ابوموسی گفت: پنداشتم رانم بشکست. ابوموسی گفت: همان ساعت معزول کردم او را و دستوری دادم تا به عجم رفت. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۲۲)

آنچه مسلم است اشاره خواجه به این روایت بی‌دلیل و از روی سرگرمی نبوده و قطعاً حاکی از اعتقاد و نگاه آن وزیر در عدم به کارگیری مسیحیان در مشاغل دولتی بوده است. با چنین نگاهی دست کم در زمان خود خواجه نظام‌الملک به کارگیری اهل ذمه به عنوان کارگزار حکومتی، کمتر محتمل به نظر می‌رسد. خواجه در گزارشی دیگر که نشان‌دهنده‌ی نارضایتی از به کارگیری غیرمسلمانان در امور حکومتی می‌باشد، آورده است:

«در روزگار محمود و مسعود و طغرل و آلبارسلان هیچ گبری و ترسایی و رافضی را زهره آن نبود که بر صحرا آمدندی و یا پیش ترکان شدند، و کخدایان ترکان همه متصرف پیشگان خراسان بودند و دبیران خراسانی حنفی مذهب یا شافعی مذهب پاکیزه باشند.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۵)

این گزارش، گویای اندیشه مذهبی در قبال اهل ذمه در دوره سلجوقی است که همانند سایر بخش‌های کتاب نشان‌دهنده تعصب و اندیشه مذهبی خواجه است. نظام‌الملک از رویکرد ملک‌شاه که نگاه تسامح‌آمیز به اهل ذمه داشته، راضی نیست و به آن هشدار می‌دهد و این نارضایتی خواجه گویای بی‌توجهی نسبی به دیدگاه‌های آن وزیر است. هرچند نگاه تیز و منتقد خواجه نسبت به مسیحیان در مقایسه با سایر مذاهب و فرق اندکی ملایم است؛ محدودیت‌هایی را نیز علیه آنان اعمال می‌کرد.

### نظامیه و مناظره، ابزار سرکوب مخالف

یکی از اقدامات خواجه برای پیشبرد اهداف سیاسی حکومت سلجوقیان و همچنین برای مقابله با مخالفان مذهبی خود ایجاد مدارس نظامیه بود. این مدارس دارای ویژگی‌های خاصی بوده است که هیچ یک از مدارس هم‌عصر نظامیه‌ها دارای آن ویژگی‌ها نبوده‌اند. تأسیس این مدارس ظاهراً بر دو گونه بوده است: یکی مراکزی



که در حکم مدارس ابتدایی و متوسطه‌ی این زمان بوده و عموماً در شهرهای کوچک و روستاهای پر جمعیت دایر گردیده است، دیگر مدارس بزرگی که به منزله‌ی دانشگاه‌ها و مراکز تعلیمات عالی‌ه‌ی امروزی بوده و با امکانات وسیع و تشکیلات گسترده‌تری تأسیس شده است. (کسائی، ۱۳۷۴: ۶۹) آنچه در آن زمان وحدت سلجوقیان و قدرت خلیفه بغداد را تهدید می‌کرد، نزد نظام‌الملک نهضت نامرئی اما روزافزون اسماعیلیه بود. «به نظر می‌آید خواجه ایجاد مدارس نظامیه را به عنوان مؤثرترین و پایدارترین کوشش در مبارزه با این طایفه تلقی می‌کرد» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۵۶)

او در پی این بود که نظریه‌های سیاسی و مذهبی حکومت را در نظامیه‌ها متمرکز کند. او دریافته بود که برای جلوگیری از فعالیت مخالفان رافضی و شیعی خلافت و دولت باید از دانش‌های دینی در جهت ایجاد نظریه‌های دینی قدرتمند علیه دشمنان خلیفه و سلجوقیان استفاده کرد. بنابراین می‌توان گفت که هدف خواجه از تأسیس این مدارس سیاسی بوده و قصد داشته این سیاست را با تکیه بر مذهب شافعی پیش ببرد به همین دلیل بود که:

«هیچ دانشجویی جز در مذهب شافعی حق ورود به آن را نداشت. دانشجویان ورودی این دانشگاه با نظارت کامل بر می‌آمدند و تربیت می‌شدند، سپس در یکی از مناصب مهم سیاسی، اجتماعی و علمی گماشته می‌شدند» (محبتی، ۱۳۸۲: ۳۴۳)

توجه این مدارس تنها بر علوم و معارف مذهبی و آن هم در چهارچوب فرهنگ و معارف برآمده از فقه و نگرش شافعی بوده است.

«در واقع مدارس نظامیه در شمار آن دسته از مراکز علمی نبود که نوابغ بشری را از هر نژاد و ملیتی در خدمت به علم به سوی خود جذب نماید، بلکه با اعمال محدودیت‌های علمی و مذهبی و نادیده گرفتن بسیاری از رشته‌های دانش بشری و حذف دانشمندان و دانش‌پژوهان غیرشافعی، پیشرفت علوم و اندیشه‌های آزاد را در مسیر رکود و انحطاط قرار داد و عواملی را که باعث پیدایش تحرک نیروی ابداع و ابتکار شده بود، تا حدود زیادی از بین برد و توجه دانشمندان را به شیوه سنت‌گرایی و تقلید و شرح و تحشیه یا تفسیر بر آثار پیشینیان معطوف ساخت.» (کسائی، ۱۳۷۴: ۱۶)

در حقیقت این مدارس به شیوه ای نظام‌مند در پی تضمین پیروزی اصحاب حدیث و سنت بر اهل اعتزال و فرق مختلف شیعه بود. (اشپولر، ۱۳۶۹: ۲۸۰) خواجه با تأسیس نظامیه‌ها علاوه بر اینکه افراد ورزیده را برای مبارزه با مخالفان تربیت می‌کرد، تلاش کرد مبارزات پراکنده اهل تسنن با روافض حول یک محور قدرتمند جمع کند تا شکست جناح مخالف قطعی باشد. از این روی بود که دانشمندان شاخص را از سراسر جهان اسلام به این مدرسه فراخواند و به تدریس گماشت.

از دیگر شیوه‌های مبارزه خواجه با مخالفان برپا کردن مناظره‌ها بود. خواجه از علما می‌خواست که در محضر وی با یکدیگر مناظره کنند و قدرت علمی خود را به وی و دیگران نشان دهند. در واقع این مناظرات نوعی زورآزمایی علمی بود که همیشه در آن طرفی پیروز و شخصی مغلوب می‌شد. پس از شکست، طرف بازنده مناظره تا ساعت‌ها و روزها مورد تمسخر اطرافیان طرف پیروز و دیگر مردم قرار می‌گرفت و شدیداً مورد اذیت و آزار واقع می‌شد. امری که در این مناظرات حضور نداشت حق طلبی و رعایت اخلاقیات بود و طرفین به داعی پیروزی حاضر بودند، هم شخصیت خصم را بکوبند و هم از مقدمات فاسد به نتیجه‌ی مطلوب نائل گردند. هدف خواجه از برپایی مناظره‌ها هم تعیین توانایی علمی افراد و هم رسوا کردن مخالفان مذهبی خویش بود.

«در این زمان مناظره در واقع نه فقط وسیله‌ای بود برای بررسی و حل مسائل عمده‌ای که مورد اختلاف می‌شد بلکه در عین حال هم قدرت احاطه یک دانشمند واقعی را بر محک می‌زد و هم مدعیان بی‌مایه را سر جای خود می‌نشانده» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۳۹)

بسیاری از مدرسان شاخص مدارس نظامیه افرادی بودند که در مناظره‌های مذهبی لشکرگاه سلطان که در بیرون شهر نیشابور تأسیس شده بود، شرکت کرده و در مجاب کردن مخالفان خواجه موفق شده بودند. از جمله افرادی که در این مناظره‌ها توانایی زیادی از خودشان داد و نظر خواجه را جلب کرد، امام محمد غزالی بود که باعث شد خواجه او را برای تدریس در نظامیه بغداد انتخاب کند. چون دریافته بود که نظریه‌پرداز توانمندی چون غزالی می‌تواند در برابر اسماعیلیان که در نظر و عمل بزرگ‌ترین دشمن خواجه بودند، باشد. غزالی در نظامیه نه تنها شافعی و کلام اشعری را استوار می‌کرد، بلکه پایه‌های سیاسی حکومت سلجوقیان و وزارت خواجه را هم محکم می‌کرد. «غزالی از جمادی الاول ۴۸۴ق. به کرسی تدریس نظامیه نشست و تا

سال ۴۸۸ق. در این مقام پا برجای بود» (همایی، ۱۳۶۸: ۱۳۸)

### اندیشه دینی خواجه ابزار سرکوب مخالف

در بسیاری از قسمت‌های کتاب، خواجه را مردی عادل و مهربان می‌بینیم؛ اما به هنگامی که سخن از مخالفان مذهبی و فکری می‌گوید، مصلحت‌کشورداری و تعصب مذهبی جای رعایت خلق را می‌گیرد. او آن چه را مصالح‌کشورداری می‌شمرد، از رعایت حقوق افراد و پیروان مذاهب برتر می‌دانسته و ناشکیبایی غریبی نسبت به مخالفان مذهبی نشان می‌داده است، که پیش از دوره‌ی سلجوقی مانند ندارد. شاید به سبب پیدایش قیام‌های ضدعربی و ظهور انواع مسلک‌ها و مذاهب‌ها، یکپارچه‌کردن مذهبی کشور را لازم می‌دانسته است و شاید هم این سختگیری به سبب رونق کار اسماعیلیان بوده است. در فصول مربوط به احوال بدمذهبان، خواجه جوهر دیدگاه مذهبی خود و اعتقاد تعصب‌آلودش به مذهب شافعی و دشمنی‌هایش را با پیروان مذاهب غیرسنی را به نمایش می‌گذارد. خواجه در تمام فصول *سیاست‌نامه* و به هر مناسبتی باورهای مذهبی خویش را مطرح می‌کند. او در فصول پایانی کتاب مسائل تعصب‌آلود مذهبی را در جهان اسلام به میان می‌کشد و خواننده در می‌یابد که این وزیر چنان به مذهب شافعی پایبند است که چشم‌عقلش توان دیدن مذاهب دیگر را ندارد. خواجه با استفاده از قدرت سیاسی می‌خواست مذهب شافعی را چیرگی دهد و همین امر او را با مخالفان جدی مذهب او و حکومت سلجوقیان مواجه می‌ساخت. خواجه می‌گوید:

«بر پادشاه واجب است در کار دین پژوهش کردن و فرایض و سنت و فرمان‌های خدای تعالی به جای آوردن... و هیچ بدمذهب و مبتدع، او را از راه نتواند برد و قوی رأی گردد و در عدل و انصاف بیفزاید و هوا و بدعت از مملکت او برخیزد و بر دست او کارهای بزرگ بر آید و عادت شر و فساد و فتنه از روزگار دولت او منقطع گردد». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۷۹، ۸۰).

دیدگاه خواجه عمدتاً ناشی از این واقعیت مهم است که در عصر خواجه دین نقش عمده‌ای در تثبیت قدرت حاکم و کارآمدی می‌تواند ایفا کند. وحدت دین و ملک که خواجه از آن سخن می‌گوید و با تفسیری از شریعت اسلامی تطبیق می‌دهد، برداشت ابزارگونه از دین از سوی خواجه است که به عنوان عاملی جهت برخورد با مخالفان

مورد استفاده قرار می‌گیرد.

اندیشه دینی خواجه در فصول مختلف کتاب *سیاست‌نامه* در برخورد با مخالفان مذهبی‌اش بخوبی آشکار می‌باشد. در فصل هفتم که درباره قاضی و شحنة است می‌گوید شاه باید در انتخاب این افراد «نگاه کند تا آنجا کیست که او را بر کار دین شفقتی است.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۵۴) که نشان از انتخاب افرادی موافق با مذهب مورد علاقه خواجه است. در فصل هشتم تأکید می‌کند که شاه باید در هفته یکی دوبار علمای دین را پیش خود راه دهد و امر حق تعالی و تفسیر قرآن و اخبار پیامبر را از آن‌ها بشنود. اما در تمام توصیه‌ها به مذهب و علمای خاص نظر دارد و از شاه می‌خواهد با مذهب حنفی و شافعی چنان انس گیرد که هیچ بدمذهب و مبتدع او را از راه نتواند برد و قوی رأی گردد و در عدل و انصاف بیفزاید. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۷۹) در فصل هفدهم باز هم تعصب دینی خواجه مشهود است او می‌گوید: «ندیم باید که گوهری فاضل و تازه‌رویی و پاک مذهب و رازدار و پاکیزه جامه بود.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۱۲۱) در موارد متعددی خواجه هدف خود را از پاک مذهبی اعلام کرده است. شکی نیست که در اینجا هدف خواجه از انتخاب ندیم پاک مذهب بر حذر داشتن شاه از انتخاب ندیمی شیعی و روافض است. چون او نگران است و این نگرانی را به شاه القا می‌کند که ندیمان بدمذهب باعث فریب و انحراف شاه می‌شوند. در فصل بیست‌ویکم، خواجه می‌گوید پادشاه باید در انتخاب سفیران دقت کند و بعد از ذکر ویژگی‌های رسول به جایی می‌رسد که می‌گوید:

«در جهان دو مذهب است که نیک است و بر طریق راست‌اند یکی حنفی و دیگری شافعی رحمه الله علیها و دیگر همه هوا و بدعت و شبهت است.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۱۲۹)

او می‌گوید که سفیران در خلال گردآوری اخبار و اطلاعات، یکی از مسائلی که بدان توجه می‌کنند، باورهای مذهبی است او سپس در تأیید این سخنش خاطره‌ای را تعریف می‌کند که سفیر شمس‌الملک، حاکم ماوراءالنهر، خواجه را به دلیل انگشتر دستش در گزارش‌هایش به شمس‌الملک رافضی دانسته است. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۱۳۰، ۱۳۱) این خاطره بخوبی نمایانگر ترس از رافضی دانسته شدنش می‌باشد. در واقع تبلیغ منفی خواجه درباره مذاهب دیگر در این خاطره بخوبی مشهود است که بازتاب اندیشه منفی خواجه در مورد روافض و شیعیان است.

در فصل چهل و یکم که به انتقاد از دو شغل بودن اختصاص دارد و این کار را باعث اخلال در کارها می‌داند اما در واگذاری شغل به افراد حنفی و شافعی مذهب بسیار سهل می‌گیرد و می‌گوید:

«به همه روزگار شغل به کسی فرمودند که او هم مذهب و هم اعتقاد بودی و اصیل و پارسا بودی و اگر انقباض کردی و قبول و اجابت نکردی بکره و به زور در گردن او کردند لاجرم مال ضایع نشدی و رعایا آسوده بودی». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۴، ۲۱۵)

او معتقد است مشاغل باید به پیروان شاخص و حنفی واگذار شود و برای تأیید این سخنانش می‌کوشد. همچنین در این فصل در انتخاب وزیر می‌گوید:

«اما وزیر باید که پاک دین و نیکو اعتقاد و حنفی مذهب یا شافعی مذهب پاکیزه باشد». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۳۴) «اگر در آن روزگار به خدمت ترکی آمدی به کدخدایی یا به فراشی یا به رکابداری از او پرسیدندی که تو از کدام شهری و از کدام ولایتی و چه مذهب داری؟ اگر گفتی حنفی یا شافعی‌ام و از خراسان و ماوراءالنهرم و یا از شهری که سنی باشد او را قبول کردی و اگر گفتی شافعی‌ام و از قم و کاشان و آبه و ری‌ام او را نپذیرفتی گفتی برو که ما مارکشیم نه مارپروریم.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۶)

خواجه در این فصول عمق اندیشه مذهبی خود و اعتقاد شدیدش را به مذهب شافعی و دشمنی‌هایش را با پیروان مذهب دیگر نشان می‌دهد. در فصل چهل و دوم که اندر احوال بدمذهبان که دشمن این ملک و اسلامند می‌گوید:

«به همه روزگار خارجیان بوده‌اند از روزگار آدم علیه السلام تا اکنون... هیچ خصمی از ایشان شوم‌تر و بنفرین‌ترین نیست». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۵۴، ۲۵۵)

خواجه با تمسک به خلفای عباسی و ترغیب و همراه کردن سلطان و خلیفه با خود در برخورد با مخالفان گام دیگری در راستای تثبیت اندیشه خود بر می‌دارد: «و کسان هستند که امروز در این دولت... که خانه خلفای بنی‌عباس را براندازد.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۵۵) البته رویکرد خواجه را نمی‌توان برخاسته از دل‌بستگی وی به عباسیان دانست بلکه این نیز همانند بسیاری از تلاش‌های نظری و نهاد‌گرایانه او بر پایه مقاصد عملی‌اش بود (صفی، ۱۳۸۹: ۱۶۵) در فصل چهل و ششم در باب بیرون آمدن باطنیان و

قرمطیان و نهادن مذهب بد وقتی از حکومت شیعی گریان و طبرستان سخن می‌گوید علویان طبرستان را بدمذهب و مبتدع می‌نامد و آن‌ها را دروغگو معرفی می‌کند. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۸۶)

هدف خواجه از اینکه مذاهب مختلف را دارای باوری یکسان و اهدافی مشترک می‌داند، تسهیل در سرکوب کردن آن‌هاست. این اتهامات نشان می‌دهد که جنبه سیاسی برخورد خواجه با مخالفانش بیشتر از جنبه مذهبی آن است. علی‌رغم تلاش خواجه برای فروگرفتن مخالفانش، برخی از اقدامات افراطی او در بدنام کردن دشمنانش باعث تکریم آن‌ها در نزد مردم می‌شود، چرا که علی‌رغم این اتهامات همین افراد متهم، لشکری عظیم جمع می‌کنند و توانایی آن را دارند در صورت لزوم با اتکا به محبوبیت خود نیرویی عظیم جمع کنند:

«در آن وقت که هارون‌الرشید به خراسان بود دیگر باره خرمدینان خروج کردند از ناحیت سپهان... و قومی بسیار از ری و همدان و رشت... به آن‌ها پیوستند عدد ایشان بیش از صد هزار شدی.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۳۱۲، ۳۱۳) خواجه در تأکید برای هم طراز و همجنس معرفی کردن مذاهب گوناگون چندین بار این مسئله را تکرار می‌کند و همه آن‌ها را کافر قلمداد می‌کند. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۳۲۰)

## تحلیل متن

### الف. واژگان

کاربرد صفات نشانگر طرد یا جلب مخاطب یا چیزی از جانب نویسنده است. سیاست طرد پیروان مذاهب دیگر در *سیاست‌نامه* از صفات و تعبیری که خواجه علیه پیروان دیگر مذاهب به کار می‌برد، کاملاً واضح است. نگاه خواجه به زمانه خود از سر التهاب و نگرانی است و بشدت نگران نابسامانی اوضاع است. او از واژگان و تعبیرات تند برای متقاعد ساختن و همسو کردن نظر مخاطبان و خوانندگان اثر خود، علیه مخالفان مذهبی، سیاسی و فکری خود بهره می‌گیرد. او مخالفان خود را که ابزار پاسخ‌گویی در برابر این اتهامات را ندارند، با حروف ربط «او» با جهود، گبر، خارجی و قرمطی مقایسه می‌کند. «اگر جهودی به عمل و به کدخدایی ترکان آید، ترکان را می‌شاید و اگر گبری آید می‌شاید و اگر رافضی و خارجی و قرمطی می‌آید می‌شاید...». یا مازیارگبر،

سنبادگیر، مزدک بدکیش. دلیل نفرت خواجه از مازیار و مزدک و سنباد مذهب آنان است و نشانه‌اش هم صفت‌های دال بر بدمذهبی آنان از دیدگاه اوست. خواجه بدین ترتیب نگاه ستیهنده‌ای درباره مخالفانش اعمال می‌کند. «دین محمد را علیه السلام، هیچ دشمنی بتر از ایشان نیست...» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۵۵) نحوه خطاب دیگران می‌تواند نمودار احساس خوب یا بد باشد. در مقابل واژگان توهین و تحقیرآمیز فوق، او از واژگانی برای توصیف همفکران و هم‌مذهبان خود بهره می‌برد که نمایانگر تعلق خاطر و همبستگی با آنان است. مانند: مردان پاک‌دین و اصیل، هم‌مذهب، هم‌اعتقاد، اصیل، پارسا، ترکان حنفی مذهب، شافعی مذهب، پاکیزه، خراسانی، حنفی، شافعی، سنی. یا نوشروان عادل، حنفی پاکیزه.

خشم خواجه از مخالفان خود به حدی است، که در جای جای کتاب آن‌ها را با عباراتی توهین‌آمیز نظیر فاسد، غارتگر، تضعیف‌کننده دین اسلام، کافر، مار، شرور، سگ، حرامزاده و... معرفی می‌کند. خواجه به مناسبت‌های گوناگون سعی در استفاده از این القاب در حق مخالفان خود دارد. او تلویحاً بیان می‌کند که این واژگان منفی علیه مخالفان ناشی از تعصب و غیرت دینداری و التزام او به آیین پاک اسلام است. خواجه در جایی برای کوبیدن شیعیان از استعاره مار کمک می‌گیرد. او با کاربرد این استعاره تلویحاً هشدار می‌دهد که تقویت و اقتدار این اشخاص در جامعه اسلامی موجب رواج ناپاکی و آلودگی مذهبی و بددینی خواهد شد. همچنین بر این اساس خواجه، شیعیان را در ردیف جهودان و گبران و ترسایان قرار می‌دهد و آن‌ها را «بددین» و «بدمذهب» می‌نامد. در جایی دیگر برای تحقیر خوارج از استعاره سگ بهره می‌گیرد. سگ هر چند نماد وفاداری و پاسداری است. اما در جوامع اسلامی آن را کثیف‌ترین صورتی می‌دانند که در خلقت پدید آمده است و در شریعت ناپاک است و نماد شکم بارگی است. (شوالیه، ۱۳۸۸: ۶۱۱)

به هم مربوط بودن عناصر واژگان یا باهم‌آیی در چهارچوب موضوع در جای جای *سیاست‌نامه* دیده می‌شود که باعث ارتباط معنایی بین جمله‌ای و انسجام متنی می‌شود. «این اصطلاح (باهم‌آیی) در علم بدیع مراعات نظیر نامیده می‌شود». (اخلاقی: ۱۳۷۶، ۸۵) باهم‌آیی و تناسب واژگان در قطب موازی باعث انسجام بیشتر متن شده است «دشمن و خصم» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۶)، «گنج و تجمل» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۳۴) از این قبیلند.

### ب. سطح دستور

یکی از اصلی‌ترین شیوه‌های تحلیل ساختار جمله، تحلیل نحوی جمله برای تعیین نقش معنایی موضوعات مورد نظر است. تحلیل‌گر باید از جملاتی که به یک عمل خاص تعلق دارد، فهرست‌برداری و سپس گرایش اصلی را با توجه به تقدم و تأخر جملات، جایگاه آن‌ها در متن و رابطه‌ی آن‌ها با مطالب مختلف یک متن و انسجام آن، تعیین کند. به کار بردن واژگان در متون سیاسی ویژگی‌های خاصی دارد و مخاطب در این نوع متون با عناصر تعدیل‌کننده مانند: «تا آنجا که می‌دانم، اگر اشتباه نکنم، و...» (یول، ۱۳۹۳: ۵۱) که معنای قطعیت نداشتن را با خود دارند سر و کار ندارد. مهم‌ترین عناصر کنش‌های کلامی عبارتند از: انواع ضمیر و صورت‌های خطاب، صفت‌ها، القاب و لحن شخصیت‌ها که شیوه کاربردشان با متون دیگر تفاوت دارد. به اعتقاد سرل، نظریه افعال گفتاری بر پایه فرض بسیار مهمی استوار است. «سخن گفتن به یک زبان، وارد شدن در نوعی رفتار قاعده‌مند است. به تعبیر واضح‌تر، سخن گفتن انجام افعالی مطابق با قواعد است». (سرل، ۱۳۸۵: ۱۱۷) یول، اصطلاح «کنش گفتاری» را شامل اعمالی می‌داند مانند: امر کردن، تقاضا کردن، قول دادن و... ادامه می‌دهد: «صورت‌ها را باید در تجزیه نحوی زبان تعریف کرد و نقش‌ها را به آنچه مردم از کاربرد زبان در نظر دارند». (یول، ۱۳۹۳: ۱۴۹) کنشی که در نتیجه گفتار باشد به گوینده کمک می‌کند تا با گفتن یک جمله یا یک پاره‌گفتار عملی را به انجام رساند. این نظریه از سوی فردی به نام آستین مطرح شد. کنش گفتاری یکی از مبانی ایجاد ارتباط کلامی در متون ادبی به شمار می‌آید. بر مبنای نظریه‌ی گفتار، مبادله اطلاعات در قالب ساختار و کنش گفتار صورت می‌پذیرد. کنش‌های گفتاری در بیان یک پاره‌گفتار به وسیله چهار نوع مفهوم منتقل می‌شوند: خبری، امری، پرسشی، درخواستی. پاره‌گفتارهای کنشی را می‌توان از فعل آن‌ها یا با اضافه کردن «بدین وسیله» باز شناخت. افعالی مانند: شرط بستن، قول دادن، اعلام کردن، نامیدن، اخطار کردن، قسم خوردن. واژگان در محور هم‌نشینی در کنار هم می‌نشینند و ساخت بزرگ‌تری به نام پاره‌گفته و جمله‌ها را می‌سازند. در اصطلاح زبان‌شناسی کاربردی «اعمالی را که پاره‌گفته‌ها انجام می‌دهند، عموماً کنش گفتاری می‌نامند.» (یول، ۱۳۹۳: ۶۶) کنش گفتاری توصیفی نشان‌دهنده باور گوینده از درستی اوضاع امور است، اظهاراتی چون بیان واقعیت، تصدیق، نتیجه‌گیری و توصیف، نمونه‌هایی از کنش‌های گفتاری‌اند که گوینده از طریق آن‌ها، دنیا را آنچنان که هست



یا آن چنان که باور دارد، نشان می‌دهد». (یول، ۱۳۹۳: ۷۴) برای ساخت کنش گفتاری توصیفی غالباً از افعال ربطی چون بود، شد، هست، است و دانستن که صفاتی را مسندالیه به طور قطع و یقین نسبت می‌دهند، استفاده می‌شود. خواجه نظام‌الملک برای توصیف مخالفان خود از این نوع کنش گفتاری بهره می‌گیرد: «هیچ گروهی شوم‌تر و نگون‌سارتر و بدفعل‌تر از این قوم نیند». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۵۴) و «...دین محمد را علیه‌السلام، هیچ دشمنی بتر از ایشان نیست و ملک خداوند را هیچ خصمی از ایشان شوم‌تر و بنفرین‌تر نیست». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۵۵) خواجه با به کارگیری ضمائر شخصی در موقعیت‌های مختلف سعی در بیان اندیشه‌اش به بهترین وجه دارد. گاهی با به کار بردن ضمیر «تو» سعی در تخریب شخصیت و قدرت مخاطب بر می‌آید. گاهی هم طبق سبک متون قدیم که برای تکریم یا ترس از صیغه غایب «او» به جای حاضر «تو» استفاده می‌کند. «انتخاب نوع ضمیر از میان امکانات متعدد زبانی برای تعامل با دیگران نشانه نزاکت در تعامل و از مقوله‌های مورد توجه ذیل آن است» (یول، ۱۳۹۳: ۶۸). خواجه نظام‌الملک موقعی که از ضمیر «من» استفاده می‌کند، بدل «بنده» را نیز می‌آورد تا سلطان آن را حمل بر خودستایی و قدرت‌طلبی خواجه نداند. او در ضمن هنگامی که از اقدامات و نفوذ مخالفان در دربار و اداره کشور سخن می‌گوید. از جملات کنشی بهره می‌گیرد و اعلام می‌کند که در حکومت ملک‌شاه، بدمذهبان و خارجیان در جایگاه فاعلی قرار گرفته‌اند و پنهانی اهداف و اغراض اصلی خود را در اداره امور پیش می‌برند.

«در سر کار ایشان می‌سازند و قوت می‌دهند و دعوت می‌کنند و خداوند عالم را بر آن می‌دارند که خانه خلفای بنی‌عباس را براندازد...» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۵۵)

خواجه کفه دین را از سیاست سنگین‌تر می‌داند تا با این حربه مذاهب شافعی و حنفی را بر سایر ادیان و مذاهب ترجیح دهد. حتی در مواردی توصیه می‌کند که شاه با تنبیه و شکنجه به غربالگری مذهبی بپردازد تا شافعیان و حنفیان امور مذهبی کشور را به دست گیرند. «اگر دریایی گروهی را که رافضی گویند باید همه را بکشی که اینان کافراند.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۹) خواجه نظام‌الملک بارها از صفت تفصیلی شوم‌تر، نگون‌سارتر، بدفعل‌تر، بتر (بدتر) بنفرین‌تر علیه دشمنان خود استفاده می‌کند. «هیچ دشمنی بتر از ایشان نیست و ملک خداوند را هیچ خصمی از ایشان شوم‌تر و

بتفرین‌تر نیست. «صفت مبهم «هیچ» و صفات تفصیلی «بتر»، «شوم‌تر»، «بنفرین‌تر» و فعل منفی «نیست» نوعی قطعیت و مطلقیت بر ساختار عبارت حاکم کرده است. «نه» تأکید و قید «هرگز» در عبارت «و ترکان نه هرگز روا داشتندی و یا رخصت دادندی که ایشان را شغل فرمایند...» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۵) نیز بیانگر حتمیت و وجهیت است. (خزانه‌دار، ۱۳۹۲: ۱۰۳) «متغیر دیگر در رابطه با قطعیت اندازه جمله است، جمله‌های کوتاه‌تر از صراحت و قطعیت بالاتری برخوردارند.» (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۸۰) خواجه نظام‌الملک اعتقادات و دنیای عقیدتی خود را که بشدت به آن‌ها پایبند و معتقد است، صراحتاً و آشکارا در قالب کوتاه‌ترین جمله‌ها بیان کرده و از پرگویی، پنهان‌کاری و محافظه‌کاری در گفتار بشدت پرهیز کرده است. این شیوه جمله‌بندی در سراسر این اثر بویژه در آغاز هر فصل دیده می‌شود.

### ج. ساخت های متنی

با اینکه هر دو بخش *سیاست‌نامه* با موضوع واحد آغاز می‌شوند و تأکید بر مقوله واحد می‌کنند، اما متأثر از موقعیت و شرایط جامعه و قدرت خواجه نظام‌الملک از لحاظ لحن تمایز آشکاری باهم دارند. شاخصه اصلی لحن خواجه در بخش اول فاقد اضطراب اما در بخش دوم اضطراب و تنش نمود بیشتری دارد که خلجان درونی و چالش‌های بیرونی او را بازتاب می‌دهد. خواجه در بخش دوم با صراحتی بارز و لحنی خشن به بیان موضوعات پرداخته است. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۳۴) اما با وجود این تمایز، سبک نوشتاری وی در دو بخش آگاهانه و هوشمندانه است و هیچ عبارت و جمله‌ای در آن به عبث و از سر بازیچه نیامده است. نثر کتاب *سیاست‌نامه* ساده و روشن و زیباست. جمله‌ها کوتاه است و خوش‌آهنگ. هر موضوعی در نهایت تمامی و وضوح بیان شده است، نه چیزی زیاد دارد و نه کم و نمونه‌ای است کامل و خوب از نثری بلیغ. خواجه گفتمان تبعیض مذهبی خود را عادی جلوه می‌دهد و ملک‌شاه سلجوقی را که سیاست انبساطی و تساهل در پیش گرفته و قوانین و احکام و رسوم گذشتگان را زیر پا گذاشته است، به چالش می‌کشد. «در فهم، شکل‌گیری و انسجام یک متن، استفاده از الگوهایی از جمله که به بیان علت وقایع می‌پردازد، بسیار مهم است ولی در برخی از الگوها از جمله الگوهای ربطی که حالت جا افتاده را نشان می‌دهد یا گونه‌های اسم شده و مجهول این علت پوشیده می‌ماند، بیان نکردن این علت‌ها خود،

تحلیل‌گر را به واکاوی‌های گفت‌وگویی مشغول می‌کند. در ضمن گفت‌وگو او با توجه ویژه به الگوهای ربطی می‌تواند ارزش‌گذاری و طبقه‌بندی را که در توجیهات گفت‌وگویی بسیار مهم است، بررسی کند. مثلاً با «خودی» و «غیرخودی» تلقی کردن برخی افراد به ارزش‌گذاری و طبقه‌بندی پرداخته می‌شود. (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۴۷، ۱۴۸) به عقیده خواجه داشتن «دین درست» لازمه پادشاهی است: زیرا خلل در دین خلل در ملک را به همراه دارد و عکس آن نیز اتفاق می‌افتد. «هرگاه در مملکتی اضطرابی پدید آید در دین نیز خلل آید و بددینان و مفسدان پدید آیند و هرگاه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۸۰) صلابت دینی پادشاه از نظر خواجه باعث می‌شود که مبدعان و بددینان نتوانند او را از راه به در ببرند. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۱۲۹) فضای امنیتی و عقیدتی که خواجه در مدت سی سال در سراسر قلمرو حکومت سلجوقیان ایجاد کرده است، فرصت هرگونه کنشگری را از رقبای سیاسی و مذهبی خود می‌گیرد، علاوه بر این در سراسر *سیاست‌نامه* نیز، بیش از یک صدا شنیده نمی‌شود. هر فصل این اثر به یکی از مسائل اداری، کشورداری، سیاسی، نظامی و... اختصاص یافته است و خواجه نظام‌الملک که بر خرد و کلان اوضاع دربار و کشور اشراف کامل دارد، اغراض و اندیشه‌های خود را بدین ترتیب با طرح گفت‌وگوها و ذکر کلان روایت‌ها و فراروایت‌ها در پایان هر فصل کاملاً طبیعی و موجه جلوه می‌دهد. (خزانه‌دار، ۱۳۹۲: ۱۰۶)

### تحلیل حکایات سیاست‌نامه

بررسی لایه‌های تحلیل‌پذیر اثر ادبی با نگاهی ساختاری به کشف عناصر درون‌متنی، الگوی پیوند آن‌ها و در نهایت به شناخت ماهیت و فهم بهتر متن می‌انجامد. کاربرد ابزارهای انسجام‌متنی و روایی به گونه‌ای معنادار با شکل، حجم و بن‌مایه حکایت‌ها ارتباط دارد. با بررسی حکایت‌های کتاب *سیاست‌نامه* به عنوان نمونه‌ای از متن‌های روایت‌بنیاد ادبیات کهن فارسی، عناصر نهفته در حکایت‌ها، آشکار می‌گردد. حکایت‌ها به عنوان یکی از فرم‌های روایی آسان‌یاب، وسیله مناسبی برای بیان حکمت‌ها، تناسب و تضادها برای رسیدن به معنا و تعلیم مختلف در ادبیات کلاسیک فارسی محسوب می‌شوند. یکی از گونه‌های کهن ادبیات، حکایت‌های تعلیمی است که هدف نویسندگان آن‌ها این بود که «هنر کشورداری یا وظیفه خوب زیستن یا به جلوه در

آوردن فضایل را در اثر خود تعریف کنند». (حق‌شناس، ۱۳۸۲: ۱۳۱) طرح حکایات *سیاست‌نامه* از نظر حجم و تعداد وقایع داستانی یکسان نیست. در حکایات مفصل که در مورد اندیشه دینی و برخورد با مخالف از دید خواجه است، طرح با مقدمه آغاز و با شرح و توضیح کافی از مرحله‌ای به مرحله دیگر پایان می‌یابد. شخصیت‌های حکایات *سیاست‌نامه* هر کدام بیانگر ایفای نقش خاصی هستند. باتوجه به اهداف خواجه این شخصیت‌ها واقعی و در متن موقعیت و کانون داستان هستند. (فورستر، ۱۳۸۴: ۹۰) تنوع و گوناگونی طبقات شخصیت‌های *سیاست‌نامه*، ناشی از تفاوت در حجم حکایات است. یکی از عناصر شخصیت‌پردازی خواجه در *سیاست‌نامه*، گفت‌وگو است. «ارسطو در بوطیقا گفته است گفت‌وگو از جمله ابزارهای بیان افکار است و در نظم و نثر یکسان به کار می‌رود.» (قادری، ۱۳۸۶: ۲۹۹) گفت‌وگو در حکایات *سیاست‌نامه* کارکردهای گوناگونی دارد؛ از جمله بیان عقاید و القای اندیشه خواجه به مخاطبان. در حکایات *سیاست‌نامه* گفت‌وگو شخصیت‌ها عامل تحرک و پویایی است. این عنصر داستانی بر خلاف داستان‌های امروزی مستقل نیست به این معنی که گفتار شخصیت‌ها را راوی نقل می‌کند. بنابراین تفاوتی در شیوه بیان دیده نمی‌شود و محتوای سخن شخصیت‌ها تنها عامل تمایز بخش گفت‌وگوهاست. گفت‌وگو دو طرفه‌اند و هر دو طرف گفت‌وگو نیز انسان است. چاشنی حکایت برای تأکید صحت اندیشه خواجه و نقل این اندیشه‌ها از زبان اشخاص دیگر (سوم شخص) نشان از این دارد که خواجه به هر روشی برای جلب نظر مخاطب برای اثبات افکارش در مبارزه با مخالفان متوسل می‌شود. در حکایات *سیاست‌نامه* خواجه به عنوان راوی، بسیاری از حکایات را با زاویه دید سوم شخص روایت کرده و با شیوه اول شخص ادامه داده و به پایان رسانده یا به سوم شخص واگذار کرده است. خواجه می‌خواهد نظر و اندیشه خود را در حکایات بگنجانند و نتیجه دلخواه را اخذ کند. زمان روایی در حکایات *سیاست‌نامه* گذشته‌نگر است و خواجه با طرح حکایت‌های مربوط به گذشته، شتاب مثبت و منفی و گاهی نیز حالت ایستا به آن داده است. افکار و اندیشه‌های خواجه، حذف و طرد مخالفان در حکایت‌هایی که ذکر می‌کند بخوبی مشهود است.

«در ابتدای هر باب حکمتی ارائه می‌شود. منظور از حکمت، بصیرت‌ها، تعلیمات، و یا نکاتی است که براساس اسطوره، آموزه و آیین جاری دلالت بر رفتاری کارآمد و مقبول دارد. سپس برای اثبات حقانیت و

درستی این حکایتی روایت می‌شود.» (رجایی، ۱۳۷۳: ۲۷)

همچنین این حکایت‌ها در راستای جلب نظر شاه برای سرکوبی مخالفان است. او تلاش می‌کند اندیشه‌هایش را در قالب حکایت تکرار کند و با آمیختن این اندیشه‌ها با حکایت‌های شیرین اثرگذاری بیشتری بر مخاطب داشته باشد. در حکایتی که در فصل چهارم ذکر می‌کند جماعتی که به نزد هارون رفته بودند و تقاضای کمک از بیت‌المال داشتند (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۱۹۱) در توصیف متقاضیان مسلمان که شافعی و حنفی بودند آن‌ها را با القاب «اهل قرآن و علم»، «مسلمان پاکیزه» یاد می‌کند. طبیعی است که منظور خواجه از مسلمانان پاکیزه و اهل علم و قرآن شافعی و حنفی مذهب‌اند، چرا که با سخت‌گیری شدید خواجه امکان نزدیک شدن مخالفان مذهبی به دربار و خلافت وجود ندارد. حکایتی در فصل چهارم و یکم خشم عمر را از دبیری ترسا مذهب با اینکه خط خوشی داشت و عمر خط او را پسندیده بود، اعلام می‌کند و چنان بر ابوموسی اشعری که دیری مذهب در استخدام او بود، خشم می‌گیرد و ابوموسی را معزول می‌کند. (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۲۲) در همین فصل طایفه جهود نیز از تیر خشم خواجه در امان نمی‌مانند و از عزل جهودی که بر مسلمانان عامل بود، به دستور عمر عزل می‌شود: «جهود که بر پشت زمین سلامت زید بس نکنند؟ نیز بر مسلمانان زیادتی جوید؟» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۳۱) خواجه سعی می‌کند همه مذاهب غیر از شافعی و حنفی را به باد انتقاد گیرد و از سپردن کارها به آن‌ها جلوگیری کند و در این راستا اقدامات خلفای راشدین تمجید می‌کند. در فصل چهارم و یکم او ترسا و گبر و رافضی را کنار هم می‌نشاند:

«در روزگار محمود و مسعود و طغرل و آلبارسلان هیچ‌گیری و ترسایی و رافضی را زهره آن نبودی که بر صحرا آمدندی و یا پیش ترکی شدندی.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۵)

در ادامه می‌آورد که همه عمال و دبیران حنفی و شافعی مذهب بودند: «نه دبیران و عاملان به مذهب عراق بخویشتن راه دادندی و ترکان نه هرگز روا داشتندی.» (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۲۱۵) تأکید خواجه با گریز به سلاطین قبلی در سرکوبی بدمذهبیان و به خدمت گرفتن حنفی و شافعی مذهبیان در اداره دولت به حدی است که حوزه قدرت سیاسی از نظر خواجه باید فقط جولان‌گاه حنفی‌ها و شافعی‌ها باشد و بس. در فصل دهم حکایتی را نقل کرده که درباره پیروزی‌های محمود غزنوی است و محمود

تهمت‌هایی به مجدالدوله شیعی مذهب می‌زند. محمود درباره او می‌گوید:

«و پادشاه که او را مجدالدوله می‌خوانند بدان قناعت کرده است که او را  
شهنشاه خوانند و نه [۹] زن دارد همه با نکاح و باز رعیت بهر جای در  
شهرها و نواحی‌ها مذهب زنادقه و بواطنه آشکار می‌کنند و خدا و رسول  
را ناسزا می‌گویند و نفی صانع بر ملا می‌گویند و نماز و روزه و حج و  
زکوه را منکراند». (نظام‌الملک، ۲۵۳۵: ۸۸، ۸۷)

در این حکایت در راستای اهدافش با بد مذهب نشان دادن شیعیان تهمت‌هایی  
ناروا به شیعیان می‌زند.

### نتیجه‌گیری

آنچه که در نوشتار حاضر مورد بررسی قرار گرفت تحلیل انتقادی گفتمان دگراندیشی  
و برخورد با مخالف در کتاب *سیاست‌نامه* خواجه نظام‌الملک براساس روش نورمن  
فرکلاف بود. در تحلیل انتقادی گفتمان تحلیل از توصیف صرف داده‌های زبانی فراتر  
می‌رود و فرآیندهای ایدئولوژیک و بافت‌های موقعیتی و بینامتنی مؤثر بر شکل‌گیری  
گفتمان را در کانون توجه قرار می‌دهد. با استفاده از روش فرکلاف و با بررسی دستور  
و ساختار و واژگان کتاب *سیاست‌نامه* اغراض و اهداف خواجه نظام در ورای واژگان  
و ساختار نحوی در برخورد با مخالف بخوبی مشهود است. اندیشه خواجه نظام‌الملک  
مبتنی بر تفوق مذاهب شافعی و حنفی و حذف مخالفان مذهبی است. نگاه سته‌پهنده  
خواجه نظام‌الملک بر مخالفان و استفاده از صفات و القاب زشت بیانگر نفرت و بیزاری  
او از پیروان مذاهب دیگر است. او برای تأثیر بیشتر کلامش در ضدیت با مذاهب  
دیگر در راستای پیاده کردن گفتمان عقیدتی خاص برای استحکام و استمرار حکومت  
سلجوقیان از چاشنی حکایت استفاده می‌کند. حکایت‌های خواجه نظام‌الملک هدفمند  
و با توجه به جهان‌بینی و تلقی سیاسی و اجتماعی و صرفاً با جلب نظر خواننده و اثبات  
نظر خویش بوده است. خواجه با استفاده از زبان داستان، موضوعات مورد علاقه از جمله  
طرد پیروان مذاهب غیر از شافعی و حنفی را در فضایی تأثیرگذار مطرح کرده است. تا  
بدین‌وسیله با حذف مخالفان تداوم حکوت سلجوقیان را ممکن سازد.

## منابع

- آقاجری، هاشم و توکومو شیمویاما. (۱۳۹۴) *رابطه دیانت و سیاست در جامعه سلجوقی*، تحقیقات تاریخ اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره اول.
- آقا گل زاده، فردوس. (۱۳۸۶) *تحلیل گفتمان انتقادی وادبیات*، مجله ادب پژوهی، شماره اول.
- بی نام. (۱۳۸۵) *تحلیل گفتمان رایج و انتقادی*، تهران: علمی فرهنگی.
- ابن اثیر، عزالدین علی. (۱۳۸۵) *الکامل*، ترجمه محمد حسین روحانی، تهران: نشر اساطیر، ج ۶.
- اخلاقی، اکبر. (۱۳۷۶) *تحلیل ساختاری منطق الطیر عطار*، اصفهان: فردا.
- اشپولر، برتولد. (۱۳۶۹) *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی و فرهنگی.
- اشعری قمی، سعدبن عبداللهی خلف. (۱۳۷۱) *تاریخ عقاید و مذاهب شیعیه (المقالات والفرق)*، به تصحیح محمد جواد مشکور، ترجمه یوسف فضایی، تهران: عطایی.
- بویل، جی. آ. (۱۳۷۸) *تاریخ کمبریج، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی ایلیخانان*، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیر کبیر.
- بیهقی، ابوالحسن علی بن زید (ابن فندق). (۱۳۶۱) *تاریخ بیهقی*، تصحیح احمد بهمنیار، تهران: فروغی.
- پطروشفسکی، ایلیا پولویچ. (۱۳۵۴) *اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
- جوینی، عطاملک. (۱۳۷۶) *تاریخ جهانگشای جوینی*، به تصحیح عبدالوهاب قزوینی، تهران: بامداد.
- خزانه دارلو، محمد علی و مجید جلاله‌وند. (۱۳۹۲) «تحلیل انتقادی قدرت در دو فصل از سیاست‌نامه»، *فصلنامه سیاسی جهانی*، دوره دوم، شماره ۳.
- حلمی، احمد کمال الدین. (۱۳۷۸) *دولت سلجوقیان*، ترجمه عبدالله طاهری و دیگران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حاج سید جوادی، احمد صدر، فانی، کامران، خرمشاهی، بهالدین؛ یوسفی اشکوری، حسن. (۱۳۸۶) *دایرة المعارف تشیع*، تهران: نشر محبتی، ج ۸.
- حق شناس، علی محمد. (۱۳۸۲) *زبان و ادب فارسی در گذرگاه سنت و مدرنیته (مجموعه مقالات)*، تهران: آگاه.
- راوندی، محمد بن علی سلیمان. (۱۳۶۴) *راحه الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق*، تصحیح، محمد اقبال، تهران: امیر کبیر.
- رستم وندی، تقی. (۱۳۹۲) *اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی*، تهران: امیر کبیر.

- رجایی، فرهنگ. (۱۳۷۳) *معرکه جهان بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: احیا کتاب، ۱۳۷۳
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴) *فرار از مدرسه*، تهران: امیرکبیر.
- سرل، جان آر. (۱۳۸۵) *افعال گفتاری جستاری در فلسفه زبان*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سرایی، حسن و دیگران. (۱۳۷۸) «روش کیفی در مطالعات اجتماعی با تأکید بر روش تحلیل گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، *پژوهش نامه علوم اجتماعی*، شماره ۲.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. (۱۳۸۸) *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- صفی، امید. (۱۳۸۹) *سیاست/دانش در جهان اسلام، همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی*، مترجم مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۷۵) *خواجیه نظام الملک*، تهران: طرح نو.
- بی‌نام. (۱۳۷۷) *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹) *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- فرمانیان، مهدی. (۱۳۸۶) *مجموعه مقالات فرق تسنن*، قم: نشر ادیان.
- فورستر، ادوارد مورگان. (۱۳۸۴) *جنبه‌های رمان*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: آگاه.
- کسائی، نورالله. (۱۳۷۴) *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران: امیرکبیر.
- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر. (۱۳۸۷) *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- محبتی، مهدی. (۱۳۸۲) *سیمرغ در جست و جوی قاف*، تهران: سخن.
- قادری، نصراله. (۱۳۸۶) *آنا تومی ساختار درام*، تهران: نیستان.
- نظام الملک، ابوعلی حسن. (۲۵۳۵) *سیرالملوک (سیاست نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، چاپ سوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۶۸) *غزالی نامه*، تهران: مؤسسه نشر هما.
- یارمحمدی، لطف الله. (۱۳۸۳) *گفتمان شناسی رایج و انتقادی*، تهران: هرمس، ۱۳۸۳.
- یول، جورج. (۱۳۹۳) *کاربرد شناسی زبان*، ترجمه: محمد عموزاده مهدیرجی، منوچهر توانگر، تهران: سمت.
- یورگنس، ماریان و لوئیز فیلیپس. (۱۳۸۹) *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.