

# تحلیل گفتمانی وحدت شیعه/سنی

(این مقاله در فصلنامه علوم سیاسی چاپ نشده)

تاریخ دریافت:

تاریخ تأیید:

سید صادق حقیقت\*

ن  
ت  
ا  
ل  
ت

ع  
ت  
ح  
ل  
ی  
ل  
گ  
ف  
ت  
م  
ا  
ن  
ی  
و  
ح  
د  
ت

مسأله تقریب - در بین نخبگان شیعه و سنی - و وحدت - در بین پیروان دو مذهب - از دیدگاه‌های مختلف قابل بررسی به نظر می‌رسد؛ ولی ظاهراً تا به حال، از نظرگاه تحلیل گفتمانی به این مسأله پرداخته نشده است. مدعای این مقاله این است که اگر این موضوع با بصیرت گفتمانی تحلیل شود، نتایجی جدید و عمیق به همراه خواهد داشت. غرض از "بصیرت" گفتمانی به جای "روش" گفتمانی، رهایی از برخی استلزامات روش‌های پسامدرن و گفتمانی است. ذات دین با جوهر ستیزی و ناذات‌گرایی روش‌های پسامدرن سازگاری ندارد. هر چند التزام به کاربرد یک روش، مقتضی پای‌بندی به لوازم آن روش است؛ اما اتخاذ بصیرت‌هایی از یک روش ضرورتاً به معنای پذیرش کلیه پیش‌فرض‌ها، اصول و پیامدهای آن نیست. در این مقاله، سعی می‌کنیم در راستای تأکید بر ضرورت وحدت جهان تشیع و تسنن، از برخی مفاهیم و اصول روش تحلیل گفتمانی - با تأکید بر لا‌کلا و موف - بهره‌بریم. به نظر می‌رسد اگر مسأله وحدت با بصیرت گفتمانی تحلیل شود، بسیاری از غیریت‌سازم‌های شیعه/سنی به شرایط ویژه اختصاص می‌یابد؛ و راهی

\* عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید

نو برای هم زبانی این دو مذهب در دنیای مدرن فراهم می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** وحدت، گفتمان، بصیرت گفتمانی، غیریت سازی، مفصل بندی، تشیع علوی، تشیع صفوی.

### مفاهیم تحلیل گفتمانی

تحلیل گفتمانی دارای نحله‌های گوناگونی است؛ به شکلی که استفاده از هر یک از آن‌ها به عنوان روش علوم اجتماعی نتایجی متمایز به همراه خواهد داشت. مهم‌ترین این نحله‌ها عبارتند از: نظریه گفتمان در زبان شناسی، نظریه گفتمان نورمن فرکلاف<sup>۱</sup>، نظریه گفتمان فوکو، و نظریه گفتمان لاکلا و موف. ارنستو لاکلا و شنتال موف تا حد زیادی وام‌دار میشل فوکو هستند. گفتمان مجموع گزاره‌های به هم پیوسته است؛ و چون گزاره‌ها مادی هستند، با شرایط و زمینه تاریخی و زمانی گره خورده‌اند. حکم<sup>۲</sup> اتم هر گفتمان است، و چون شکل زبان شناسانه ندارد از نوع نشانه<sup>۳</sup> محسوب نمی‌شود، بلکه نوعی کنش کلامی<sup>۴</sup> است. از دیدگاه فوکو، صورت‌بندی‌های گفتمانی<sup>۵</sup> به مجموعه‌های ایده‌ها و مفاهیمی که مدعی تولید دانش در مورد جهان هستند، اشاره دارد.<sup>۶</sup> این گفتمان است که انسان‌ها را در موقعیت سوژگی قرار می‌دهد. آنها این ویژگی را موقعیت‌گذاری<sup>۷</sup> می‌نامند. شخصیت سوژه تکه تکه<sup>۸</sup> است، نه یکپارچه؛ بنابراین خود سوژه واقعیت افسانه‌ای<sup>۹</sup> بیش نیست. از دیدگاه لاکلا، هر سوژه، سوژه‌ای افسانه‌ای است.<sup>۱۰</sup> لاکلا و موف تبارشناسی فوکو را بسط دادند؛ و مفاهیم متنوع‌تری نسبت به آن ابداع کردند. مهم‌ترین مفاهیمی که لاکلا و موف در نظریه گفتمان خود از آن‌ها استفاده کرده‌اند، عبارتند از:

۱. گفتمان<sup>۱۱</sup>: کلیت ساختار دهی شده که از عمل مفصل بندی حاصل می‌شود، گفتمان نام دارد. گفتمان‌ها در واقع منظومه‌های معانی هستند که در آن‌ها نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند هویت و معنا می‌یابند. گفتمان‌ها تصور و فهم ما از واقعیت و جهان را شکل می‌دهند. بنابراین معنا و فهم انسان همواره گفتمانی، و لذا نسبی است.<sup>۱۲</sup>

۲. مفصل بندی<sup>۱۳</sup>: همان گونه که هوارث معتقد است، مفصل بندی به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آن‌ها در هویتی نو می‌پردازد.<sup>۱۴</sup> به بیان دیگر، هر عملی که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان ارتباط برقرار کند به نحوی که هویت این عناصر اصلاح و تعدیل شود،



مفصل‌بندی نامیده می‌شود. از دیدگاه لاکلا و موف، تعریف مفصل‌بندی و گفتمان به هم وابسته‌اند: "ما هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود، به شکلی که هویت این عناصر در نتیجه‌ی عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامیم. کلیت ساختمان حاصل از عمل مفصل‌بندی گفتمان نامیده می‌شود."<sup>۱۵</sup>

۳. هژمونی<sup>۱۶</sup>: هدف اعمال هژمونیک ایجاد یا تثبیت نظام معنایی یا صورت‌بندی هژمونیک است. لاکلا تمام پروژه‌های هژمونیک و ساختارهای اجتماعی را تصادفی می‌بیند؛ به طوری که همواره در معرض تهدید از سوی سوژه‌ها و گفتمان‌های غیر قرار دارند.<sup>۱۷</sup>

۴. قابلیت دسترسی<sup>۱۸</sup> و اعتبار<sup>۱۹</sup>: ویژگی در دسترس بودن با نیازی که به معنا بخشی به دال‌های شناور وجود دارد تعریف می‌شود. شرط دیگر پذیرش یک گفتمان قابلیت اعتبار است؛ یعنی اصول پیشنهادی گفتمان نباید با اصول اساسی آن گروه اجتماعی ناسازگار باشد.

۵. عناصر<sup>۲۰</sup> و وقته‌ها<sup>۲۱</sup>: عناصر نشانه‌هایی هستند که معنای آن‌ها تثبیت نشده‌اند، و گفتمان‌های مختلف سعی در معنادهی به آن‌ها را دارند. برعکس، وقته‌ها عبارتند از موقعیت‌ها و عناصری که در درون یک گفتمان مفصل‌بندی شده‌اند و به هویت و معنایی موقت دست یافته‌اند.

۶. زنجیره هم‌ارزی و تفاوت<sup>۲۲</sup>: در عمل مفصل‌بندی، دال‌های اصلی با یکدیگر در زنجیره هم‌ارزی ترکیب می‌شوند. این دال‌ها نشانه‌هایی بی‌محتوایند، یعنی به خودی خود بی‌معنایند تا این که از طریق زنجیره هم‌ارزی با سایر نشانه‌هایی که آن‌ها را از معنا پر می‌کنند، ترکیب می‌شوند.

۷. انسداد یا توقف<sup>۲۳</sup>: انسداد یعنی تعطیل موقت در هویت بخشی به نشانه‌ها و تثبیت موقت معنای یک نشانه در یک گفتمان، که البته هیچ‌گاه کامل نیست؛ و همواره نسبی و موقتی می‌باشد.<sup>۲۴</sup>

۸. دال مرکزی<sup>۲۵</sup>: دال مرکزی نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها حول آن نظم می‌گیرند.



۹. حوزه گفتمانگی<sup>۲۶</sup>: حوزه گفتمانگی عبارت است از محفظه‌ای از معانی بالقوه در بیرون از منظومه گفتمانی خاص که توسط آن طرد شده اند؛ و از طرف دیگر مواد خامی برای مفصل بندی های جدید مهیا می کنند. از آن جا که هویت ها نسبی و ارتباطی اند، هیچ هویت ثابتی وجود ندارد.

۱۰. از جا شدگی<sup>۲۷</sup>: هویت ها و گفتمان ها به دلیل وجود خصومت و وابستگی به غیر<sup>۲۸</sup> متزلزلند. غیر، هم شرایط امکان و ایجاد هویت را فراهم می آورد، و هم آن را تهدید می کند و در معرض نابودی قرار می دهد.

۱۱. مشروط / محتمل بودن<sup>۲۹</sup>: این مفهوم کلیدی در مقابل هرگونه تصور ذاتی و ضروری در حوزه اجتماع قرار می گیرد. غیر نقش اصلی را در هویت بخشی و فعلیت گفتمان ها ایفا می کند. هیچ گفتمانی بدون غیریت سازی ایجاد نمی شود.

۱۲. ضدیت یا خصومت<sup>۳۰</sup>: ایجاد و تجربه ضدیت‌های اجتماعی، امری محوری برای نظریه گفتمان در سه جنبه تلقی می شود. نخست، این که ایجاد یک رابطه خصمانه که اغلب منجر به تولید یک «دشمن» یا «دیگری» می شود، برای تأسیس مرزهای سیاسی امری حیاتی به نظر می رسد. دوم، آن که شکل گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی امری محوری برای تثبیت بخشی از هویت صورت بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی است؛ و سوم، این که تجربه ضدیت نمونه‌ای است که از جا شدگی هویت را نشان می دهد.

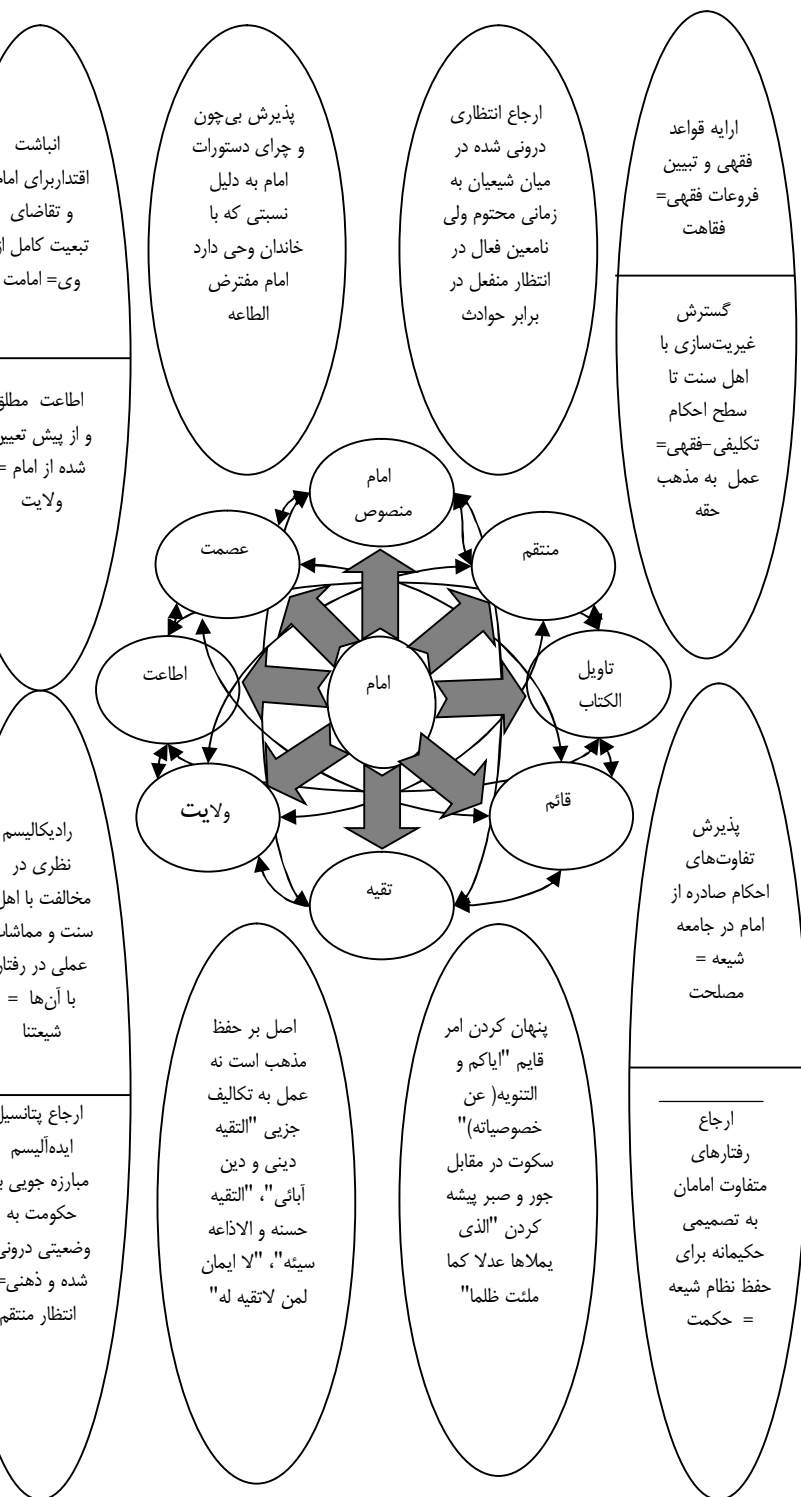
۱۳. فردیت<sup>۳۱</sup>، عاملیت اجتماعی<sup>۳۲</sup> و سوژگی سیاسی<sup>۳۳</sup>: لاکلا و موف قائل به تمایز میان موقعیت‌های فرد<sup>۳۴</sup> و فردیت سیاسی<sup>۳۵</sup> هستند. مفهوم موقعیت سوژه مربوط به اشکال متعددی است که توسط آن کارگزاران خودشان را در درون گفتمان ها به عنوان کنش‌گران اجتماعی تصور می کنند و مفهوم فردیت سیاسی مربوط به زمانی است که کنش‌گران به شکل‌های بدیع عمل می نمایند، یا به اتخاذ تصمیم می پردازند. زمانی که بی‌قراری گفتمان های هویت بخش آشکار می شود، امکان ظهور سوژگی سیاسی فراهم می شود. در این نظریه شخصیت سوژه تکه تکه<sup>۳۶</sup> تصور می شود، نه یکپارچه.

## غیریت‌سازی تشیع / تسنن

هر گفتمان شیعه و سنی در مقاطع مختلف تاریخی می‌تواند با این روش تحلیل شود، ولی در این جا صرفاً به دو برهه سرنوشت‌ساز اشاره می‌شود. در زمان صادقین (ع)، گفتمان تشیع در مقابل گفتمان تسنن، بالاخص در ابعاد کلامی و فقهی، شکل گرفت. غیریت‌سازی در این بین نقش کلیدی داشته است. بر این اساس، شیعه برای مبنا سازی در فقه مکلف به مخالفت با تعلیمات اهل سنت شده است: "خذ ما خالف العامه" و "الرشد فی خلافهم." اگرچه امامان به تمایزگذاری صریح و پی‌گیرانه در میان مسلمانان به دو گروه شیعه و سنی علاقه‌ای نداشتند، ولی این تمایزگذاری عملاً به دست امویان صورت گرفت. با تثبیت قدرت امویان "غیر" دانستن طرفداران علی (ع) به بخشی از ساز و کار هویت‌سازانه گفتمان حاکم بدل شد. در عهد صادقین (ع)، شیعه دانش و متن محور ظهور یافت. امامت، مهم‌ترین بخش از گفتمان شیعه در عهد صادقین را شکل می‌دهد؛ و در کانون آن، به مثابه نشانه‌ای مرکزی، عمل می‌کند. دانش‌محوری و نص‌گرایی عهد صادقین (ع)، در نهایت، توانست تقاضاهای روزافزون گروه در حال تکوین شیعه را برای حضوری مستمر و تعیین کننده در عرصه‌های سیاسی تحت تسلط خویش گرد آورد؛ و "شیعه" ای را فراهم آورد که اگرچه در حوزه مخالفان حکومت موجود طبقه‌بندی می‌شد، ولی حتی در برهه‌هایی که برای دخالت سیاسی و تلاش برای تغییر شرایط مناسب می‌نمود، نیز دست به اقدامی رادیکال نزند. نشانه‌هایی همچون قائم، بداء، شفاعت، تقیه، عصمت، حوض کوثر، و منتقم آل محمد (ص)، از این جمله هستند. این نشانه‌ها، علاوه بر آن که معنای خود را در زنجیره‌ای از ارتباطات و پیوستگی‌ها با دیگر نشانه‌ها می‌یابند، در مرحله بعد، هر یک، وجهی از کارکردهای مورد انتظار یا نیاز این گفتمان را تکاپو می‌نمایند. شکل زیر چگونگی تکون گفتمان شیعه را با توجه به وقته‌های مذکور به خوبی نشان می‌دهد:<sup>۳۷</sup>

ش

ع تحلیل گفتمانی وحدت



## غیریت سازی شیعه صفوی / تسنن عثمانی

آنچه بیش از هر چیز به بحث حاضر - مسأله وحدت و تقریب - مربوط می‌شود، شکل‌گیری تشیع ایرانی در مقابل تصوف عثمانی است. با آشکار شدن نشانه‌های از جا شدگی گفتمان‌های ماقبل صفویه، زمینه برای برآمدن گفتمانی جدید با توجه به قابلیت دسترسی و اعتبار فراهم شد. تأسیس سلسله صفوی و مسلط شدن آن نقطه عطفی در تاریخ تشیع از یک طرف، و تضاد و غیریت سازی شیعه و سنی از طرف دیگر تلقی می‌شود. این گفتمان با دال مرکزی "شاه"، عناصر مکتب تشیع را به عنوان وقته‌هایی با هم مفصل بندی نمود؛ و با گفتمان عثمانی با دال مرکزی "خلیفه" غیریت‌سازی کرد. شاه طهماسب که ظاهراً از متدین‌ترین شاهان صفوی به شمار می‌رفت، در سال ۹۳۹ق از جمیع مناهای توبه کرده بود.<sup>۳۸</sup> رویکرد دینی و شیعی صفویه و همکاری ایشان با علما را تنها بر اساس نظریه قدرت می‌توان تحلیل کرد. تاریخ صفویه پر است از گزارش‌های مورخان درباره میگزساری‌ها و عیاشی و زن بارگی شاهان این سلسله. بنابراین نمی‌توان آنها را افرادی معتقد و پایبند به اصول اخلاقی و مذهبی دانست؛ و به تبع آن انگیزه‌ی آنان را در رسمی کردن تشیع راستین دانست. تعجب از جلال افشار است که شیعی بودن و تقید شاه اسماعیل به آموزه‌های تشیع را زیر سؤال می‌برد و در عین حال معتقد است او اعلان رسمیت مذهب تشیع را به دلیل سیاسی یا مصلحت‌اندیشی انجام نداده است.<sup>۳۹</sup> به هر حال، آنها برای یافتن پایگاهی مردمی و قابل قبول برای خود و مشروعیت بخشیدن به گفتمان شیعه صفوی، به علما و روحانیون شیعه روی آوردند؛ افرادی مثل شیخ بهایی، محمد باقر سبزواری، آقاسین خوانساری و علامه مجلسی. شیخ بهایی حدیثی از پدرش نقل می‌کند که بر اساس آن، شاهان صفوی همانند شاه اسماعیل گنج تشیع محسوب می‌باشند (ان لنا باردیبل کنز و ای کنز لیس بذهب و لا فضة و لکنه رجل من اولادی یدخل تبریز مع اثنی عشر الف راکباً بغله شهباء و علی رأسه عصابة حمراء). حسین بن عبدالصمد، شیخ الاسلام هرات، نیز با استناد به سجده برادران یوسف به وی، و سجده ملائکه به آدم استدلال می‌کند که هر گونه سجده‌ای شرک نیست؛ و

تسنن

تحلیل گفتمانی وحدت

<sup>۳۸</sup> . <http://www.sharghian.com/mag2/archive/005875.html>



می‌توان در دربار صفوی به سجده افتاد و زمین را بوسید! علمایی همچون محقق کرکی بانیان اصلی حوزه‌های علمیه محسوب می‌شوند. این علما با مشاهده فرصتی که با روی کار آمدن دولت صفوی برای ترویج دین و تقویت پایه‌های مذهب جعفری به وجود آمد به معاشرت و همنشینی با حاکمان پرداختند. صفویه با جلب همکاری علمایی که عمدتاً از لبنان فرا خوانده بود، توانست مفاهیمی را از حوزه گفتمانگی فرا خواند و با دیگر دال‌های گفتمان جدید مفصل بندی نماید. به اعتقاد شریعتی، از همین موقع بود که همه پیروزی‌های به دست آمده، شکست خورد؛ و زمانی که موانع برای انجام اعمال مذهبی و بروز احساسات شیعی بر طرف شد، جنبش شیعیان از حرکت ایستاد. در گفتمان هژمونیک جدید، سوژه اجتماعی استقلال نداشت؛ و لذا سوژه خود بنیاد و مستقل افسانه‌ای بیش نبود. همزمان با اهمیت یافتن روحانیت شیعه، مراسم تاج گذاری شاهان صفوی هم تغییر یافت. تا پیش از آن همواره یکی از صوفیان شمشیر سلطنت را به کمر شاه می‌بست؛ اما شاه سلطان حسین از علامه مجلسی خواست تا شمشیر را به کمر او ببندد؛ تو گوئی با این کار علمای شیعه (که عنوان شیخ الاسلامی داشتند) سلطنت و حکومت را از طرف ائمه و صاحبان اصلی حکومت اسلام به آنها تنفیذ می‌کنند. به دلیل شرایط نامناسب اخلاقی دربار صفوی و جامعه‌ی آن زمان، علما با وارد شدن به سیستم درباری مترصد فرصتی بودند تا شاهان صفوی را وادار به صدور احکامی کنند که به بهبود اوضاع حکومت و جامعه بیانجامد؛ همانند منع شراب به درخواست علامه مجلسی در دوره شاه سلطان حسین. البته کوشش مجلسی برای جلوگیری از آلوده شدن شاه به باده نوشی با توطئه‌ی مریم بیگم، عمه پدر شاه، ناموفق ماند؛ و پیش بینی وی مبنی بر تسلیم تاج و تخت بر اثر دائم الخمری شاه به حقیقت پیوست؛ و شاه سلطان حسین پس از ظهور علائم از جاشدگی، و بعد از مدتها محاصره اصفهان و دادن تلفات بسیار سلطنت را به محمود افغان واگذار کرد. سخنان مجلسی درباره شاهان صفوی در چند محور خلاصه می‌شود: عدالت گستری سلاطین صفوی، معرفی ایشان به عنوان مروج شیعه و سدی در برابر اهل سنت، امنیت اجتماعی در این دوره، دعا برای استمرار دولت صفویه، ظهور امام زمان (عج) ظل الله دانستن ایشان و لازم‌التعظیم خواندن آنها.<sup>۳۹</sup> بر اساس نظریه‌های سنتی همواره باید در صدد توجیه عمل و اندیشه مجلسی و دیگر علما باشیم،<sup>۴۰</sup> اما براساس نظریه گفتمان ریشه همه این مسائل را باید در قدرت و غیریت سازی با تسنن عثمانی جستجو نمود.

شریعتی بر این باور است که کار کرد ساخت شیعی عهد صفوی عبارت است از :

۱. مشروعیت بخشیدن به دستگاه صفوی

۲. توجیه کننده وضع موجود

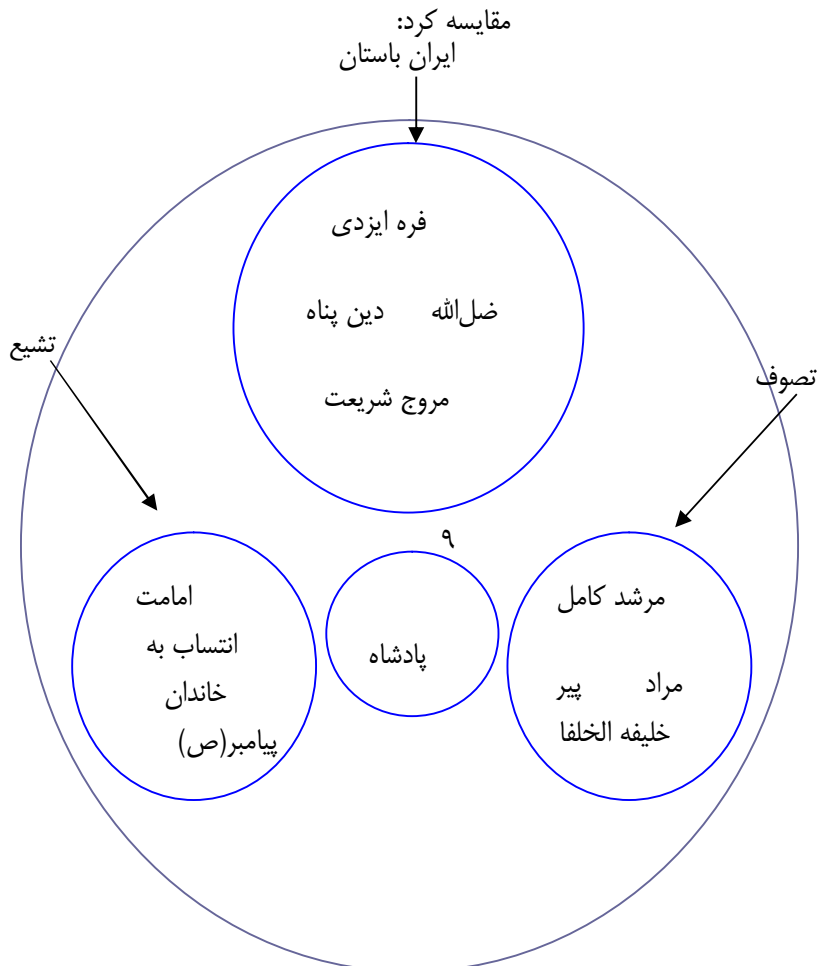
۳. تقدیس کننده نظام حاکم



۴. ساختن ماده تخمیری برای ایرانی

۵. بستر سازی برای ساختن یک نیروی مهاجم و تحریک کننده علیه عثمانی<sup>۴۱</sup>.  
 در گفتمان جدید تشیع صفوی، خلق دال‌هایی برای مشروعیت بخشیدن به حاکمیت ضرورت داشت. ما شاهد تغییر و تحول در گفتمان تشیع در زمان صفویه نسبت به ما قبل آن هستیم. در واقع، مهمترین تغییر را می‌توان در جابجایی و انتقال دال مرکزی مشاهده نمود؛ چرا که دال مرکزی در گفتمان تشیع عصر صفوی از "امام" و نظریه امامت به "پادشاه" تحول پیدا کرد. محمد باقر سبزواری شیخ الاسلام اصفهان در روضة الانوار می‌نویسد: "چون همه خلق به طوع و رغبت، انقیاد شرع و فرمانبرداری احکام الهی نکنند، ایشان را پادشاهی عادل باید که به لطف و عنف خلق را بر اطاعت و انقیاد احکام الهی بدارد؛ و حق هر مستحق‌ی را به صاحب حق برساند و داد مظلوم را از ظالم ستاند؛ و امر به معروف و نهی از منکر به جا آورد؛ و آن شخص را امام و خلیفه خدای گویند؛ و حکما او را ملک علی الاطلاق گویند."<sup>۴۲</sup>

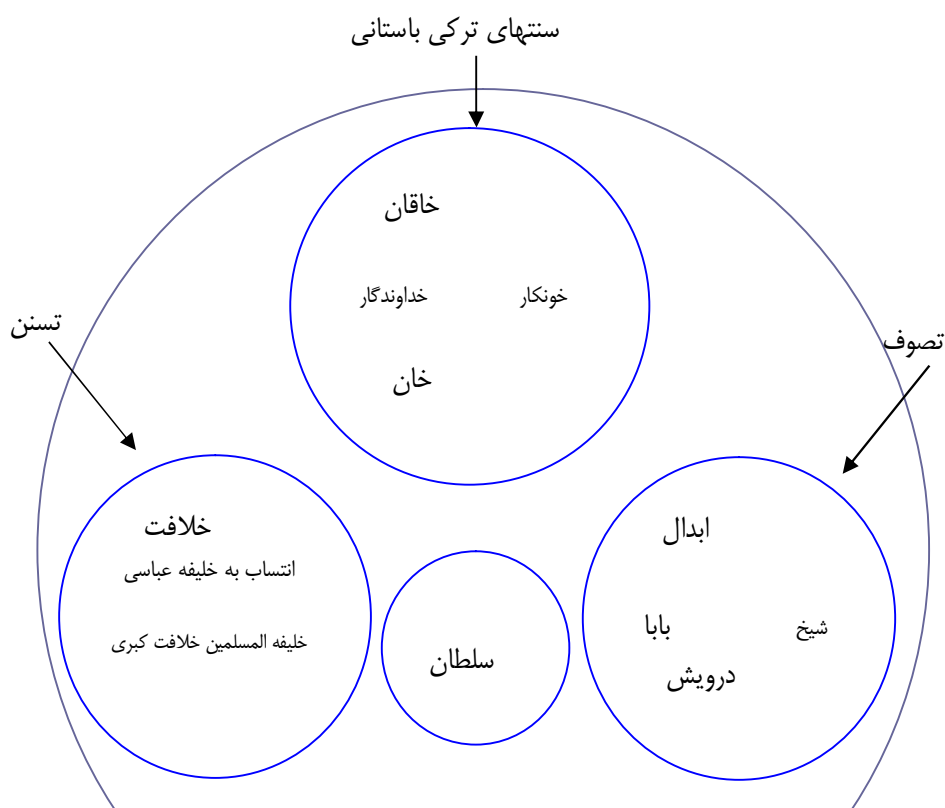
شکل زیر نشان می‌دهد که چگونه گفتمان تشیع صفوی توانست دال‌هایی همچون امامت، انتساب به پیامبر (ص)، انتظار و غیبت (از فرهنگ شیعی)، و مفاهیمی همچون فره ایزدی (از گفتمان ایرانی) و مفاهیمی همچون پیر و مراد (از تصوف) را حول دال مرکزی "شاه" مفصل-بندی کند.<sup>۴۳</sup> تصوف که از اندیشه‌های انزواگرایانه خارج شده بود، به کمک آموزه‌های شیعی آمد و گفتمان صفوی مفصل بندی شد؛ هر چند دال‌های مربوط به تصوف که در تضاد با رویکرد فقهی بودند، به تدریج به حاشیه رفتند. گفتمان صفوی در تقابل با گفتمان عثمانی شکل گرفت؛ و بنابراین بسیاری از حقایق آن برساخته‌اند. این غیریت‌سازی را در دو گفتمان فوق می‌توان





الف - گفتمان تشیع صفوی

سال یازدهم / شماره چهل و یکم / بهار ۸۷



## ب- گفتمان تسنن عثمانی

در گفتمان تسنن عثمانی نیز مفاهیمی از تصوف، تسنن و فرهنگ ترکی باستانی حول دال مرکزی "خلیفه" مفصل‌بندی نمودند. شریعتی تشیع مورد نظر خود را تشیع علوی می‌خواند؛ و آن را در مقابل تشیع صفوی قرار می‌دهد. او در این بحث به نقد تشیع موجود و روحانیت نماینده آن می‌پردازد. به نظر شریعتی تا زمان صفویه تشیع، انقلابی و مبارز بود؛ اما با رسمیت یافتن تشیع در دوره صفوی این مذهب در خدمت دولت و سلطنت قرار گرفت. تشیع صفوی با نام تقیه و انتظار، مردم را به انفعال و سکوت در برابر همه پلیدی‌ها و انحرافات و تجاوزهای قدرت حاکم و تعطیل مطلق مبارزه فرا خواند؛ و بدین ترتیب مذهب پویای شیعی را به مذهب ترس و سکوت تبدیل کرد. از دیدگاه او، تشیع صفوی تشیع شرک، گریه، تقیه، جهل، بدعت، تفرقه، ستایش، جمود، عبودیت، مرگ و توسل برای ثقل است. در تشیع صفوی، غیبت یعنی تسلیم و تحمل و صبر و سکوت، و تعطیل اسلام اجتماعی؛ و بنابراین بحث از حکومت حق یا باطل و اصلاح یا



انحطاط جامعه نیز در این تشیع بی معنا می‌شود.<sup>۴۴</sup> به نظر شریعتی، شخصیت‌هایی چون سیدجمال و میرزای شیرازی و آیت‌الله خمینی - که شریعتی او را مرجع بزرگ عصر می‌خواند - نماینده روح حاکم بر حوزه‌های علمیه نیستند؛ و استثنایی بر قاعده محسوب می‌شوند.<sup>۴۵</sup>

برخی، از جمله شریعتی، به انتقاد از روحانیون عصر صفوی می‌پردازند؛ و انتساب خاندان صفوی به امام موسی کاظم(ع) و ادعای سیادت آنها را جعلی می‌دانند؛ ادعایی که بارها مورد تایید علمای عصر صفوی قرار گرفت.<sup>۴۶</sup> صفویه ناگهان نهضت شیعی را که همیشه در زیر زمین‌ها مبارزه می‌کرد، روی کار آورد. اما اقلیت شیعه ایرانی هنوز مراسم عملی ندارد؛ سمبل علائم و مراسم اجتماعی ندارد. این کار بسیار ساده انجام شد؛ یک مقام رسمی وزارتی بوجود آمد، و شخصیتی به اسم "وزیر امور روضه خوانی" وظیفه یافت تا در این زمینه دست به کار شود. وزیر امور روضه خوانی اولین تحفه‌های غرب را در قرن ۱۶ و ۱۷ به ایران سوغات آورد. وزیر روضه خوانی و تعزیه داری به اروپای شرقی رفت و علائم و ابزارها و وسایل خاص این مراسم و دکورهای ویژه محافل دینی و کلیسا را اقتباس کرد و همه را به ایران آورد؛ و به کمک روحانیون، به آن محتوای شیعی ایرانی بخشیدند؛ به طوری که برخی سمبلها و مراسم و مظاهر کاملاً تازه‌ای که هرگز نه در ملیت ایران سابقه داشت، و نه در دین اسلام و نه در مذهب شیعی، بوجود آمد؛ مراسمی از نوع تعزیه گردانی، شبیه سازی، نعل و کتل و عماری و پرده داری و شمایل کشی و معرکه گیری و قفل بندی و زنجیر زنی و تیغ زنی و موزیک و سنج زنی و تعزیه خوانی و مانند آن.<sup>۴۷</sup> توجه به این نکته لازم است که در این‌جا قصد نقد تشیع صفوی وجود ندارد؛ بلکه می‌خواهیم نشان دهیم که این گفتمان چگونه بر اساس قدرت و با استفاده از مذهب و روحانیت شکل گرفت، و با گفتمان تسنن عثمانی غیریت‌سازی نمود و تضادهایی را به وجود آورد که بر ساخته بودند.

همچنین گفتمان نوپای صفویه نیاز به غیریت‌سازی‌های جدیدی داشت؛ که بر اساس آن، تضاد مذاهب و قومیت‌ها بالا گرفت. ادوارد براون معتقد است نفوذ و قدرت علما باعث وحدت ملی نگردید؛ و سختگیری و تعصب این روحانیون نسبت به مذاهب دیگر را دلیل ایجاد چند دستگی در ایران می‌دانند که نمونه‌ی آن پیوستن زردشتیان ایران به افغانها در حمله به ایران است.<sup>۴۸</sup>

گروهی سباب همراه محقق کرکی بودند که شیخین را لعن می‌کردند.<sup>۴۹</sup> در مقابل، علمای عثمانی نیز کشتن یک شیعه را افضل از قتل هفتاد کافر حربی می‌دانستند.<sup>۵۰</sup> عکس‌العمل سلطان عثمانی نسبت به شورش شاه‌قلی در آسیای صغیر بسیار خشن بود. سلیم دستور داد که جاسوسان اسامی کسانی را که احتمال شیعه بودن آنها می‌رفت و یا تا سه پشت طرفدار صفویه بوده‌اند (از هفت تا هفتاد ساله) ثبت و ضبط کنند؛ آن‌گاه دستور قتل عام آنها را صادر کرد.<sup>۵۱</sup> امیر محمود

بن میر خوانده می‌نویسد: "شاه اسماعیل حکم فرمود که در مساجد و معابد محراب اهل سنت را تغییر دهند؛ و مؤذنان کلمه اشهد ان علیاً ولی الله را در اذان بعد از شهادتین گفته؛ و در عقب حی علیتین یعنی "حی علی الصلاه" و "حی علی الفلاح" جملتین حی علی خیر العمل و محمد و علی خیر البشر را تکرار نمایند؛ و فرمان واجب الاذعان به صدور پیوست که من بعد هر کس خلاف مذهب امامیه نماز گزارد، تیغ بندان عتبه علیه، سرش را از تن جدا سازند؛ و جاهلان و متعصبان که قبل از اعلای ولدی شاه ولایت در شهر ولایت، محبان و شیعیان را تعذیب و ایذا می نمودند، در آتش انتقام بگذارند. لاجرم در آن اوقات و اوان، عرصه مملکت آذربایجان به آب تیغ بی دریغ غازیان از لوٹ وجود بسیاری از جهال و اهل ضلال پاک گردید؛ و دین حق رواج تمام پیدا کرد.<sup>۵۲</sup> اصولاً مسأله لعن در این دوره علنی شد؛ و آثار سوئی در اندیشه تقریب بر جای گذاشت. متأسفانه مسأله لعن امروزه، علیرغم اعلان حکم حرمت از جانب رهبر انقلاب اسلامی، هنوز هم گریبانگیر شیعه در عصر جمهوری اسلامی است. با تحلیل گفتمانی مسأله تقریب و وحدت می‌توان حدس زد چگونه این مسأله در دوره‌ای خاص بروز پیدا کرد؛ و موضوعیت خود را در گفتمان مدرن از دست داد.

### تجدد و وحدت شیعه / سنی

در بین شیعه و سنی، از زمان‌های دور تا به حال، کوشش‌هایی در راستای وحدت و تقریب - بدون اشعار به تحلیل گفتمانی - به عمل آمده است. در این جا به برخی نظریه‌های غیرگفتمانی که در راستای تقریب یا وحدت ارائه شده، اشاره می‌کنیم تا در مرحله بعد بتوانیم تفاوت آن‌ها با تحلیل گفتمانی وحدت را به بحث گذاریم. به اعتقاد ابن رشد، باید فقه بدون هیچ گونه تقلیدی از مذهبی خاص از تمام مذاهب آن‌چه را درست می‌یابد اخذ نماید.<sup>۵۳</sup> به طور کلی، عقل‌گرایان و اصولیون به اندیشه تقریب نزدیک‌تر از ظاهر‌گرایان هستند. آخوند خراسانی در مسئله ولایت معصومان (ع) رأی مشهور را نپذیرفته، و نظری تازه ارائه کرده که لوازمش با بحث تقریب و وحدت ارتباط پیدا می‌کند. او ولایت مطلقه را منحصر به ذات ربوبی دانسته، ولایت تشریحی پیامبر(ص) را مقید به کلیات مهم امور سیاسی اعلام می‌کند؛ و ادله را از اثبات ولایت ایشان در امور جزئیة شخصیه ناتوان می‌یابد. به نظر وی، سیره پیامبر(ص) و ائمه(ع) همواره حریم شریعت در زندگی خصوصی مردم را رعایت می‌کرده است و ولایت ایشان عمومیت ندارد. خراسانی در نقد رأی شیخ انصاری می‌نویسد: «در ولایت امام(ع) در امور مهم کلیه متعلق به سیاست که وظیفه رییس است، تردیدی نیست؛ اما در امور جزئیة متعلق به اشخاص - از قبیل فروش خانه



و غیر آن از تصرف در اموال مردم - اشکال است، به واسطه آن چه بر عدم نفوذ تصرف احدی در ملک دیگران جز با اذن مالک دلالت می‌کند، و نیز ادله عدم حلیت [تصرف در] مال مردم بدون رضایت مالک، و وضوح این که پیامبر(ص) در سیره‌ی خود با اموال مردم معامله سایر مردم [با یکدیگر] را می‌نمود. اما آیات و روایاتی که بر اولویت پیامبر(ص) و ائمه(ع) بر مومنان از خودشان دلالت دارند نسبت به احکام متعلق به اشخاص به سبب خاص از قبیل زوجیت و قرابت و مانند آنها، تردیدی در عدم عموم ولایت ایشان نیست، [به این معنی] که ایشان بر خویشاوندان [میت] در ارث اولویت داشته باشند، و بر همسران از شوهرانشان اولی باشند، آیه «النبی اولی بالمومنین» تنها بر اولویت پیامبر(ص) در آن چه در آن مردم اختیار دارند دلالت می‌کند، نه در آنچه از احکام تعبدی و بدون اختیار متعلق به مردم است. (انما یدل علی اولیته فیما لهم الاختیار، لا فیما لهم من الاحکام تعبدیاً و بلا اختیار). بحث در این [مسئله] باقی می‌ماند که آیا تبعیت از اوامر و نواهی امام(ع) مطلقاً و لو در غیر سیاسیات و غیر احکام [شرعی] از امور عادی واجب است، یا این که این وجوب تبعیت مختص به امور متعلق به آن دو می‌باشد؟ در آن اشکال است. قدر متیقن از آیات و روایات، وجوب اطاعت (و نه ولایت) در خصوص آن چه از ایشان از جهت نبوت و امامت صادر شده می‌باشد.<sup>۴</sup> آخوند گرچه حکومت مشروطه را خلاف شرع نمی‌داند، اما با الحاق عنوان «مشروع» به آن مخالف بود. این مخالفت مخالفتی لفظی نبود؛ چرا که حکومت مشروطه را منحصر به حاکمیت معصوم تلقی می‌کرد. وی - در قول دومش - با نفی ولایت فقها در امور حسبیه، مطلقاً به ولایت فقیه قائل نیست. در واقع در حوزه عمومی، تفاوتی بین فقیه و غیر فقیه نیست. او با نظری مساعد نسبت به تجدد<sup>۵</sup>، در مشروطه راهی را گشود که دیگران پس از مشروطه دنبال کردند.

در نظریه وکالت مهدی حائری نه تنها بین شوون روحانیت و سیاست ارتباطی وجود ندارد، بلکه اساساً سیاست امری عرفی تلقی می‌شود؛ و بدین لحاظ با دین ارتباط چندانی پیدا نمی‌کند؛ لذا حکمت از حکومت - همان گونه که علی عبدالرازق تحلیل کرده - جدا می‌شود. این بحث نیز لوازمی دارد که چه بسا با مسئله تقریب مرزهای مشترکی پیدا کند. به اعتقاد حائری، حتی پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نیز ولایت سیاسی نداشته اند، و بالاتر از آن نمی‌توانستند دارای چنین شأنی باشند؛ چرا که لازمه آن دور مضمهر (دور با واسطه) است. این استدلال را می‌توان، با اثبات نظریه نصب از طریق برهان لطف مقایسه کرد. خواجه نصیر، معتقد است که اگر ما در جزئیات مسائل به واقع نرسیم، خلاف مقصود شارع است. پس باید او، کسی را منصوب کرده باشد. به عقیده مهدی حائری، نه تنها این برهان خدشه پذیر است؛ بلکه در اساس، نصب ولی، در کارهای اجرائی امری محال به نظر می‌رسد. به عقیده وی، امتثال یا عصیان تکلیف، پس از

وجود وضعی آن، قابل تصور است و وجود وضعی تکلیف، نیز از اراده تشریح حکم، مؤخر می باشد. پس ضامن اجرای هر قانونی، از وضع و تشریح قانون بیرون است. اگر خداوند بخواهد ضمانت اجرای قانون (ولایت سیاسی) را مشخص کند، لازمه آن تقدم شیء بر نفس، به دو رتبه، و دور مضمهر، خواهد بود.<sup>۵۶</sup>

آیت الله بروجردی با توجه دادن به مسأله‌ای مهم، راه را برای تقریب دو مذهب و همکاری و همدلی با شیخ شلتوت باز کرد. او معتقد بود باید بعد ولایت دینی ائمه (ع) را به جای ولایت سیاسی ایشان - به عنوان یک امر تاریخی - مطرح کرد. بر این اساس، بیشتر باید بر حدیث ثقلین تأکید نمود تا حدیث غدیر؛ چرا که امر مبتلا به ما در این زمان تفسیر شریعت است، نه حقانیت علی (ع) در یک مسأله تاریخی. به اعتقاد وی، شأن ذاتی ائمه، تبلیغ و تفسیر شریعت بوده، نه ورود در سیاست؛ و تنها از باب "مصلحت" متصدی این امر شده‌اند.<sup>۵۷</sup> شیخ محمد صالح حائری مازندرانی نیز که در آن عصر می‌زیست، از کوشش شیخ عبدالمجید سلیم که راه تقریب را احترام به عقاید یکدیگر و اتحاد بر سر مفاهیم مشترکی همانند پیامبر (ص) و قرآن کریم را لازم، اما ناکافی می‌داند؛ و متفکران هر دو فرقه را به بازنگری در مسلمات خود دعوت می‌کند. به اعتقاد او، مفاد حدیث غدیر کاندیداتوری امام علی (ع) بوده، نه نصب به مقام سیاسی.<sup>۵۸</sup>

دیگران نیز از دیدگاه‌هایی متفاوت، آرای در جهت تقریب داشته‌اند. به طور مثال، تقیه مداراتی - در مقابل تقیه زمانی - که امام خمینی به آن فتوا داده‌اند تأثیری به‌سزا در وحدت شیعه و سنی در عصر جمهوری اسلامی داشته است. واعظ زاده خراسانی نیز با توجه به عدم اصالت تضاد شیعه / سنی در عصر حاضر سعی دارد بازخوانی دیگری نسبت به مشروعیت حاکمیت ابوبکر به دست دهد. به اعتقاد وی، با نوعی تحلیل می‌توان نوعی مشروعیت برای حکومت خلفا را اثبات نمود. ابتدا باید دو نوع اولویت را از هم تمییز دهیم. اولویت اول التزام به نص بر خلافت است؛ و التزام دوم جلوگیری از منافقان و مرتدان و یهود و نصاری به وسیله شورای اهل حل و عقد که علی هم برای آن اعتبار قائل بود. اولویت دوم را به دو شکل می‌توان توجیه کرد: به شکل ترتب (دو حکم متضاد که دومی مشروط به عصیان اولی است)؛ و از باب ضرورت. شواهد اولویت دوم: ۱- "انه بايعنى القوم الذين بايعوا ابابكر و عمر و عثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد ان يختار و لا للغائب ان يرد و انما الشورى للمهاجرين و النصار فان اجتمعوا على رجل و سموه اماماً كان ذلك لله رضى" (خ ۶)؛ که حکم به قتل هم می‌دهند. ۲- "لقد علمتم انى احق الناس بها من غيرى، الله لاسلمن ما سلمت امور المسلمين و لم يكن لها جور الا على خاصة" ۳- "والله ما كانت لى فى الخلافة رغبة"؛ به اولویت دوم رغبتی نداشت ولی بالاخره مشروع دانست. ۴-



حضور جماعتی را برای بیعت کافی می‌داند ۵- به طلحه و زبیر احتجاج می‌کند که بیعت گردن- گیر شماست؛ در حالی که بیعت بر خلافت پس از خلفای ماقبل بوده، نه بر امامت او (خ ۱۷۲). ۶- و بسطتم یدی فکففتها و مددتموها فقبضتها (خ ۲۲۹). نامه‌ای در الغارات ثقفی کوفی شیعی هست که بر اساس آن: اصحاب - همانند حجر بن عدی - وقتی مصر به دست معاویه افتاده بود نظر حضرت را نسبت به دو خلیفه خواستند. جالب است که بعد از سه سال و اندی هنوز قضیه برای آنها روشن نیست: "فخشیت ان لم انصر الاسلام و اهله ان اری فیه ثلماً و هدماً... فمشیت عند ذلک الی ابی بکر فبایعته ... فلما احتضر بعث الی عمر فولاه فسمعنا و اطعنا". این نامه در شرح ابن ابی الحدید به عنوان خطبه آمده (ج ۲ ص ۳۵) و در نهج البلاغه تکه تکه آمده است. شرح حال صحابه مؤید همین برداشت است. انصار در سقیفه دور افتاده جمع شدند، نه در مسجد، چون نمی‌خواستند مهاجرین خبردار شوند. عمر و ابوبکر و ابو عبیده خود را به آن جا رساندند و خلافت ابوبکر را مطرح کردند. پس از قبل توطئه نشده بود، و اسمی هم از علی برده نشد. اما این که چرا با ابوبکر بیعت کردند؛ چون اولاً درست است علی اولین کسی بود که ایمان آورد؛ ولی آن در خانه بود؛ و ایمان آوردن ابوبکر در بیرون؛ ثانیاً وقتی علی در جای پیامبر خوابید، قرآن قصه غربت ابوبکر را در غار نقل می‌کند. پیامبر نگفت "لا تخف"، گفت "لا تحزن". یعنی ناشی از ضعف نفس نیست؛ بلکه مربوط به حزن نسبت به دستاوردها است. ذهنیت این بوده است. ثالثاً در حج سال نهم اسم هر دو با هم برده می‌شد. امارت حج به ابوبکر داده شد، ولی شیعه می‌گوید از او گرفته شد. علی به عنوان قاتل مشرکان شناخته می‌شد، و ابوبکر به عنوان فرد جا افتاده. شیخ شلتوت می‌گوید ابوبکر چهره صلح بود، و علی چهره خشم.<sup>۹</sup> واعظ زاده خراسانی در صدد نشان دادن این مطلب است که پس از فرض این که حکومت امام علی (ع) محقق نشد، حاکمیت خلفا دارای درجه از مشروعیت است؛ و نمی‌توان آن را به کلی نامشروع خواند. او هر چند از دیدگاهی گفتمانی به مسأله نمی‌نگرد، اما به خوبی نشان می‌دهد که بسیاری از مسائل بدیهی شیعه در این زمان، نیاز به بازنگری دارد؛ و می‌توان از نظرگاهی دیگر به آن نگریست.

سرنوشت جمهوری اسلامی، بی‌گمان، نمی‌تواند فارغ از پیوستگی با مذهب شیعه ارزیابی شود. تشیع این بار در قالب جمهوری اسلامی شیعی با دال مرکزی "ولایت فقیه"، گفتار تازه‌ای از تطورات تاریخی و تحولات اندیشه‌ای را در چشم‌اندازهای پیش روی خویش گشوده یافت. این خود، بیش از هر چیز، از آن جا می‌آمد که جمهوری اسلامی به پیوند میان "شیعه" و "سیاست" می‌اندیشید. در دوره جمهوری اسلامی، گفتمانی از شیعه‌گری و اسلام سیاسی فراهم آمد که عناصر سنتی / مدرن را، برای اولین بار در طول تاریخ شیعه، به صورتی بدیع، کنار هم گرد آورد؛ و،



به این ترتیب، نوع خاصی از "شیعه بودن" را به دست داد که ضمن پای بندی به برخی از مفاهیم شیعه اعتقادی دانش محور پیشین، به صورتی جدید، سطح از پیش تقاضا شده‌ای از عمل محوری را نیز، از پیروان خود طلب می‌کرد. این بار، شیعه‌گری در افقی جدید، از یک سوی، بر مجموعه‌ای معین از اعتقادات (دانش محوری) و منابع معتبر تشریح آن‌ها (نخبه‌محوری) استوار بود؛ و از سوی دیگر، در عین حال، از پیروان خود انتظار داشت که با حضور در صحنه (توده‌محوری)، نسبت به مناسبات جاری در حوزه‌های معطوف به قدرت و سیاست فعالانه عمل کنند (عمل محوری).

در مجموع می‌توان گفت، اساساً وحدت شیعه و سنی اگر بخواهد به شکل تاکتیکی بر اصل ضرورت و مانند آن مبتنی شود، بسیار شکننده می‌نماید؛ چون به محض خارج شدن از حالت ضرورت، تضادها دوباره آشکار خواهد شد. وهابی‌ها معتقدند شیعه بر اساس تقیه، مافی‌الضمیر خود را بروز نمی‌دهد؛ و در راه تقریب صادق نیست. بازگشت به قرآن، به عنوان یک راهکار برای وحدت شیعه و سنی، نیز کافی نیست؛ چرا که اختلاف از سر همین قرآن شروع شد. کوشش‌های فوق شرط لازم تقریب به نظر می‌رسند، نه شرط کافی. جان کلام آن است که بر اساس تحلیل گفتمانی است که نزاع و غیریت سازی شیعه/سنی یکسره رخت برمی‌بندد؛ و به جای کوشش‌های تاکتیکی، وحدت راهبردی را به ارمان می‌آورد. تقابل و تضاد شیعه و سنی امری گفتمانی است؛ و از یک گفتمان به گفتمان دیگر متفاوت می‌شود. اکثر تعارض‌های شیعه و سنی در عصر صفوی، و برخی تعارض‌های آن‌ها در عصر صادقین (ع) قابل شالوده‌شکنی است. اگر این دوگانگی در زمان صادقین (ع) معنا پیدا کرد، به این دلیل بود که برخی افراد همانند ابو حنیفه در مقابل امام صادق (ع) مکتب فقهی تأسیس کردند. اما در زمان صفویه این تضادها عمدتاً امری سیاسی و اجتماعی بود؛ و با مسأله قدرت و تأسیس سلسله صفوی ارتباط داشت. زیر بنای اکثر عناصر و زنجیره هم‌ارزی صفویه در قبال عثمانی در قدرت – به معنای عام آن – ریشه داشت؛ و کمتر به تفاوت آن از دیدگاه مذهبی و اندیشه‌ای بازگشت می‌نماید. در دوران مدرن و در عصر جمهوری اسلامی، "غیر" اسلام و جمهوری اسلامی الحاد و اومانیسیم (در ابعاد فکری) و اسرائیل (در ابعاد سیاسی) است؛ و بنابراین شیعه و سنی – و حتی تمامی معتقدان به ادیان ابراهیمی و تمامی آزادگان جهان – باید در یک سنگر با هم به مبارزه علیه دشمن مشترک بپردازند. کسانی که سعی دارند غیریت به حاشیه رفته سنی/شیعه را به متن آورند و به آن اصالت دهند، چه جاهلانه و چه عامدانه آب به آسیاب دشمن مشترک می‌ریزند. در این زمان، افراطیون سنی و شیعی عمدتاً از باب جهل، و استعمارگران از قصد و عمد دست به دست هم داده‌اند تا تضاد شیعه / سنی را به متن آورده، احیا کنند<sup>۱</sup>؛ و تقابل دین/الحاد و مظلوم/ظالم را به حاشیه برند. جالب آن است که سنی‌ها و شیعه‌گرایان افراطی حاضرند با اهل کتاب و حتی غیر آن‌ها اتحاد ایجاد

تأسیس

به تحلیل گفتمانی وحدت

کنند؛ ولی دست از کینه خود نسبت به هم برنمی‌دارند؛ و ریختن خون یکدیگر را مباح می‌دانند! در دوران مدرن، رویارویی با انسان محوری و الحاد از نظر فرهنگی، و جناح بندی در مقابل اسرائیل از نظر سیاسی، کافی است تا شیعه و سنی بتوانند در گفتمان جدید تعریفی دوباره از جایگاه خود به دست دهند؛ و برای غیریت سازی دیگری در عصر جهانی شدن آماده شوند.

### پی‌نوشت:



۱ برای اطلاع بیشتر به منبع زیر مراجعه کنید: نورمن فرکلاف، *نظریه انتقادی گفتمان*، تهران، مرکز نشر رسانه‌ها، ۱۳۸۱.

۲ Statement.

۳ Sign.

۴ Speech-act,

۵ Discursive formations.

۶ دیوید مارش (و جری استوکر) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۷.

۷ Interpellation.

۸ split

۹ Myth.

۱۰ Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, ۱۹۹۰, PP ۶۱-۶۴.

۱۱. discourse

۱۲. David Howarth, *Discourse*, Open University Press, ۲۰۰۰, pp ۱۰۱-۱۰۲.

۱۳. articulation

۱۴. دیوید هوارث، "نظریه گفتمان"، مترجم سید علی اصغر سلطانی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲ (پاییز ۱۳۷۷)، ص ۱۶۳.

۱۵. Ernesto Laclau (and Chenthal Mouffe), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, ۱۹۸۵, p ۱۰۵.

۱۶. hegemony  
 ۱۷. M. Jorgensen (and L. Phillips), Discourse Analysis as Theory and Method, London, Sage Publications, ۲۰۰۲, p ۴۸.  
 ۱۸. availability  
 ۱۹. credibility  
 ۲۰. elements  
 ۲۱. moments  
 ۲۲. equivalence and difference  
 ۲۳. closure  
 ۲۴. Ibid, p ۱۱۰.  
 ۲۵. nodal point  
 ۲۶. field of discursivity  
 ۲۷. dislocation  
 ۲۸. other  
 ۲۹. contingency  
 ۳۰. antagonism  
 ۳۱. subjectivity  
 ۳۲. social agency  
 ۳۳. political subjectivity  
 ۳۴. subject positions  
 ۳۵. political subjectivity  
 ۳۶. split

۳۷. در این زمینه و در خصوص توضیح نمودار مربوط به رساله کارشناسی ارشد مجید مبلغی در دانشگاه مفید (۱۳۸۴) با عنوان "تحلیل گفتمانی شیعه در عصر صادقین (ع)" رجوع کنید.

۳۸. سیدمحمد علی حسینی زاده، اندیشه سیاسی محقق کرکی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰،

صص ۳۳.

۳۹. ابو الفضل سلطان محمدی، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱،

صص ۵۰ - ۵۴.

۴۰. همان، صص ۵۴ - ۵۸.

۴۱. علی شریعتی، تشیع علوی و صفوی، تهران، بی نا، ۱۳۵۱، صص ۱۲۶-۱۲۹.

۴۲. محمد باقر سبزواری، روضه الانوار، تصحیح: اسماعیل چنگیزی اردهابی، تهران میراث



- مکتوب، ۱۳۷۷،  
ص ۵۴.
۴۳. ر.ک: رشید لاهیجانیان، "بررسی زمینه‌ها و کارکردهای سیاسی تشیع در عصر صفوی"،  
پایان نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
۴۴. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران، نشر قلم، ۱۳۶۱، ص ۱۳۴.
۴۵. همان، ج ۲۷، ص ۲۴۶.
۴۶. همان، صص ۱۴-۱۵.
۴۷. شریعتی، همان، ص ۱۶۹ و ۱۷۰.
۴۸. همان.
۴۹. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳.
۵۰. همان، ص ۱۲۰.
۵۱. حسینی زاده، همان، ص ۲۶.
۵۲. امیر محمود خوانده میر، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب، تهران، بنیاد  
موقوفات افشار، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵-۱۲۶.
۵۳. حمادی العبیدی، ابن رشد و علوم الشریعة الاسلامیة، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۹۹۱،  
ص ۶۸.
۵۴. محمد کاظم الخراسانی، حاشیه کتاب المکاسب، تهران، ۱۴۰۶ ق، ص ۹۳-۹۴ و، محسن  
کدیور، سیاست‌نامه خراسانی، تهران، کویر، ۱۳۸۵، ص یازده.
۵۵. کدیور، همان، ص ده و نوزده.
۵۶. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۵، ص ۱۶۵-۱۷۰ (نقد این  
نظریه را می‌توانید در منبع زیر دنبال کنید: سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی  
شیعه، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۱۰۰).
۵۷. علی پناه اشتهااردی، کتاب صد ساله چرا صدا درآورد؟، قم، علمیه، ۱۳۹۱ ق، صص

۱۶۰-۱۷۸.

۵۸. شیخ محمد صالح الحائری المازندرانی، "منهاج عملی للتقرب"، رساله الاسلام.

۵۹. محمد واعظ زاده خراسانی، "در محضر استاد، پیرامون نهج البلاغه"، مجله نهج البلاغه،

ش ۴-۵ (تابستان ۱۳۸۱).

۶۰. به طور مثال، شیخ عبد الرحمن الجبرین - عضو مجلس عالی افتاء سعودی - در مورخه ۱۴۱۲/۳/۲۲ شیعه را تکفیر کرد؛ ذبائح آنها را حرام دانست؛ و به دلیل شرک، ایشان را مستحق قتل دانست. همچنین ایمن الظواهری - فرد شماره دو القاعده - در نامه‌ای به بن لادن، کشتن شیعیان را وظیفه دینی خود تلقی می‌کند. وی در نامه خود می‌نویسد: "اگر دولت صفوی وجود نداشت، همه ما امروزه در اروپا قرآن قرائت می‌کردیم. قتل این گروه خارج از اسلام و دشمن خدا و رسول، لازم است. تنها راه حل این است که به رافضیان نظامی و غیر نظامی و سایر کادرهای آنها به طور پی در پی ضربه وارد کنیم." مورد بعد، بیانیه علمای سعودی در تاریخ ۱۶ ذی‌القعدة ۱۴۲۷ ق. علیه شیعه و فعالیت ایشان در عراق است. آنها شیعیان را به روافض، صفویان و باطنیه منسوب کردند؛ و آنها را به تقیه و همکاری با امریکا متهم نمودند.

## منابع فارسی و عربی

- اشتهااردی، علی پناه، کتاب صد ساله چرا صدا درآورد؟، قم، علمیه، ۱۳۹۱ ق.
- حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۵.
- حسینی زاده، سیدمحمد علی، اندیشه سیاسی محقق کرکی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- حقیقت، سید صادق، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱.
- الخراسانی، محمد کاظم، حاشیه کتاب المکاسب، تهران، ۱۴۰۶ ق.



- خواننده میر، امیر محمود، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب، تهران، بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۰.
- سلطان محمدی، ابو الفضل، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- سبزواری، محمد باقر، روضه الانوار، تصحیح: اسماعیل چنگیزی اردهایی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۷.
- شریعتی، علی، تشیع علوی و صفوی، تهران، بی نا، ۱۳۵۱.
- -----، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران، نشر قلم، ۱۳۶۱.
- العبیدی، حمادی، ابن رشد و علوم الشریعۃ الاسلامیۃ، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۹۹۱.
- عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۰.
- فرکلاف، نورمن، نظریه انتقادی گفتمان، تهران، مرکز نشر رسانه‌ها، ۱۳۸۱.
- کدیور، محسن، سیاست‌نامه خراسانی، تهران، کویر، ۱۳۸۵.
- لاهیجانیان، رشید، بررسی زمینه‌ها و کارکردهای سیاسی تشیع در عصر صفوی، پایان نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
- مارش، دیوید (و استوکر، جری)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
- مبلغی، مجید، تحلیل گفتمانی شیعه در عصر صادقین (ع)، پایان نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- واعظ زاده خراسانی، محمد، "در محضر استاد، پیرامون نهج البلاغه"، مجله نهج البلاغه، ش ۵-۴ (تابستان ۱۳۸۱).
- هوارث، دیوید، "نظریه گفتمان"، مترجم سید علی اصغر سلطانی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲ (پاییز ۱۳۷۷).

## منابع انگلیسی

- 
- 
- Howarth, David, *Discourse*, Open University Press, ۲۰۰۰.
  - Jorgensen, M. (and Phillips, L.), *Discourse Analysis as Theory and Method*, London, Sage Publications, ۲۰۰۲.
  - Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, ۱۹۹۰.
  - Laclau, Ernesto (and Mouffe, Chenthal), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, ۱۹۸۵.

مشالات

ع تحلیل گفتمانی وحدت