

تحلیل گفتمانی وحدت شیعه / سنی

سید صادق حقیقت / دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید

چکیده

مسئله 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 کنون، از نظرگاه تحلیل گفتمانی به آن پرداخته نشده است. مدعای 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 استلزمات روش‌های پسامدرن و گفتمانی است. ذات دین با جوهرستیزی 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 همهٔ پیش‌فرض‌ها، اصول و پیامدهای آن نیست. در این مقاله، می‌کوشیم در راستای تأکید بر ضرورت وحدت جهان تشیع و تسنن، از برخی مفاهیم و اصول روش تحلیل گفتمانی (با تأکید بر لاکلا و موف) بهره بریم. به نظر می‌رسد اگر مسئله وحدت، با بصیرت گفتمانی تحلیل شود، بسیاری از غیریت‌های سازمانی‌های شیعه / سنی به شرایط ویژه اختصاص می‌یابد و راهی نو برای هم‌زبانی این دو مذهب در دنیا مدرن فراهم می‌شود.

کلیدواژه‌ها: وحدت، گفتمان، بصیرت گفتمانی، غیریت‌سازی، مفصل‌بندی، تشیع علوی، تشیع صفوی.

مقدمه

هرچند موضوع وحدت شیعه و سنی و تقریب مذاهب اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد، به نظر می‌رسد این موضوع تا کنون از دیدگاه «نظریه گفتمان» بررسی نشده باشد. تحلیل گفتمانی نحله‌های گوناگونی دارد؛ به گونه‌ای که استفاده از هر یک از آنها به عنوان روش علوم اجتماعی، نتایجی متمایز به همراه خواهد داشت. مهم‌ترین این نحله‌ها عبارت‌اند از: نظریه گفتمان در زبان‌شناسی؛ نظریه گفتمان نورمن فر کلاف؛ (فر کلاف، ۱۳۸۱)، 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 مادی‌اند، با شرایط و زمینه تاریخی و زمانی گره خورده‌اند. حکم (statement) اتم هر گفتمان است و چون شکل زبان‌شناسانه ندارد، از نوع نشانه (sign) به شمار نمی‌آید؛ بلکه نوعی کنش کلامی (speech-act) است. از دیدگاه فوکو، صورت‌بندی‌های گفتمانی (discursive formations) به مجموعه‌های ایده‌ها و مفاهیمی که مدعی تولید دانش درباره جهان‌اند، اشاره دارد. (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۱۹۷) این گفتمان است که انسان‌ها را در موقعیت سوزگی قرار می‌دهد. آنها این ویژگی را موقعیت‌گذاری (interpellation) می‌نامند. شخصیت سوزه، تکه‌تکه (split) است، نه یکپارچه؛ بنابراین، خود سوزه واقعیت افسانه‌ای (myth) بیش نیست. از دیدگاه لاکلا، هر سوزه، سوزه‌ای افسانه‌ای است. (لاکلا، ۱۹۹۰، ص ۶۱-۶۴) لاکلا و موف، تبارشناسی فوکو را گسترش دادند و مفاهیم متنوع‌تری نسبت به آن ابداع کردند. مهم‌ترین مفاهیمی که لاکلا و موف در نظریه گفتمان خود از آنها استفاده کرده‌اند، عبارت‌اند از:

- ۱. گفتمان (discourse):** کلیت ساختاردهی شده که از عمل مفصل‌بندی حاصل می‌شود، گفتمان نام دارد. گفتمان‌ها، در واقع منظومه‌های معانی‌اند که در آنها نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند، هویت و معنا می‌یابند. گفتمان‌ها تصور و فهم ما را از واقعیت و جهان شکل می‌دهند. بنابراین، معنا و فهم انسان، همواره گفتمانی، و از این‌رو نسبی است. (هوارث، ۲۰۰۰م، ص ۱۰۱-۱۰۲)

۲. مفصل‌بندی (**articulation**): همان‌گونه که هوارت معتقد است، مفصل‌بندی به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو می‌پردازد. (هوارت، ۱۳۷۷، ص ۱۶۳) به بیان دیگر، هر عملی که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان ارتباط برقرار کند، به گونه‌ای 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، به‌شکلی که هویت این عناصر در نتیجه عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامیم. کلیت ساختمند حاصل از عمل مفصل‌بندی، گفتمان نامیده می‌شود». (لاکلا و موف، ۱۹۸۵، ص ۱۰۵)

۳. هژمونی (**hegemony**): هدف اعمال هژمونیک، ایجاد یا تثبیت نظام معنایی یا صورت‌بندی هژمونیک است. لاکلا تمام پروژه‌های هژمونیک و ساختارهای اجتماعی را تصادفی می‌بیند؛ به گونه‌ای که همواره در معرض تهدید از سوی سوزه‌ها و گفتمان‌های غیر قرار دارند. (بورگسن و فیلیپس، ۲۰۰۲، ص ۴۸)

۴. قابلیت دسترسی (**credibility**) و اعتبار (**availability**): ویژگی در دسترس بودن، با نیازی که به معنابخشی 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 (**elements**) و وقت‌ها (**moments**): عناصر نشانه‌هایی‌اند که معنای آنها تثبیت نشده‌اند، و گفتمان‌های مختلف سعی دارند به آن‌ها معناده‌ی کنند. بر عکس، وقت‌ها عبارت‌اند از موقعیت‌ها و عناصری که در درون یک گفتمان مفصل‌بندی شده‌اند و به هویت و معنایی موقت دست یافته‌اند.

۶. زنجیره همارزی و تفاوت (**equivalence and difference**): در عمل مفصل‌بندی، دالهای اصلی با یکدیگر در زنجیره همارزی ترکیب می‌شوند. این دال‌ها نشانه‌هایی بی‌محتوایند؛ یعنی به‌خودی‌خود بی‌معنایند تا اینکه از طریق زنجیره همارزی با نشانه‌های دیگر که آنها را از معنا پر می‌کنند، ترکیب می‌شوند.

۷. انسداد یا توقف (**closure**): انسداد، یعنی تعطیل موقت در هویت‌بخشی به

نشانه‌ها و تثبیت موقت معنای یک نشانه در یک گفتمان، که البته هیچ‌گاه کامل نیست و همواره نسبی و موقتی است. (همان، ص ۱۱۰)

۸. دال مرکزی (*nodal point*): دال مرکزی، نشانه‌ای است که نشانه‌های دیگر حول آن نظم می‌گیرند.

۹. حوزه گفتمانگی (*field of discursivity*): حوزه گفتمانگی عبارت است از محفظه‌ای از معانی بالقوه در بیرون از منظومه گفتمانی خاص که توسط آن طرد شده‌اند؛ و از سوی دیگر، مواد خامی برای مفصل‌بندی‌های جدید مهیا می‌کنند. از آنجا که هویت‌ها نسبی و ارتباطی‌اند، هیچ هویت ثابتی وجود ندارد.

۱۰. از جاشدگی (*dislocation*): هویت‌ها و گفتمان‌ها به دلیل وجود خصوصت و وابستگی به غیر (other) متزلزل‌اند. غیر، هم شرایط امکان و ایجاد هویت را فراهم می‌آورد و هم آن را تهدید می‌کند و در معرض نابودی قرار می‌دهد.

۱۱. مشروط / محتمل بودن (*contingency*): این مفهوم کلیدی، در برابر هر گونه تصور ذاتی و ضروری در حوزه اجتماع قرار می‌گیرد. غیر، نقش اصلی را در هویت‌بخشی و فعلیت گفتمان‌ها ایفا می‌کند. هیچ گفتمانی بدون غیریت‌سازی ایجاد نمی‌شود.

۱۲. ضدیت یا خصوصت (*antagonism*): ایجاد و تجربه ضدیت‌های اجتماعی، امری محوری برای نظریه گفتمان در سه جنبه تلقی می‌شود: نخست اینکه، ایجاد یک رابطه خصم‌انه که اغلب به تولید یک «دشمن» یا «دیگری» می‌انجامد، برای تأسیس مرزهای سیاسی، امری حیاتی به نظر می‌رسد؛ دوم آنکه، شکل‌گیری روابط خصم‌انه و تثبیت مرزهای سیاسی، امری محوری برای تثبیت بخشی از هویت صورت‌بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی است؛ سوم اینکه، تجربه ضدیت، نمونه‌ای است که از جاشدگی هویت را نشان می‌دهد.

۱۳. فردیت (*subjectivity*), عاملیت اجتماعی (*social agency*) و سوژگی سیاسی (*political subjectivity*): لاکلا و موف قایل به تمایز میان موقعیت‌های فرد (*subject positions*) و فردیت سیاسی (*political subjectivity*) هستند. مفهوم موقعیت سوژه، مربوط به اشکال متعددی است که کارگزاران توسط آن

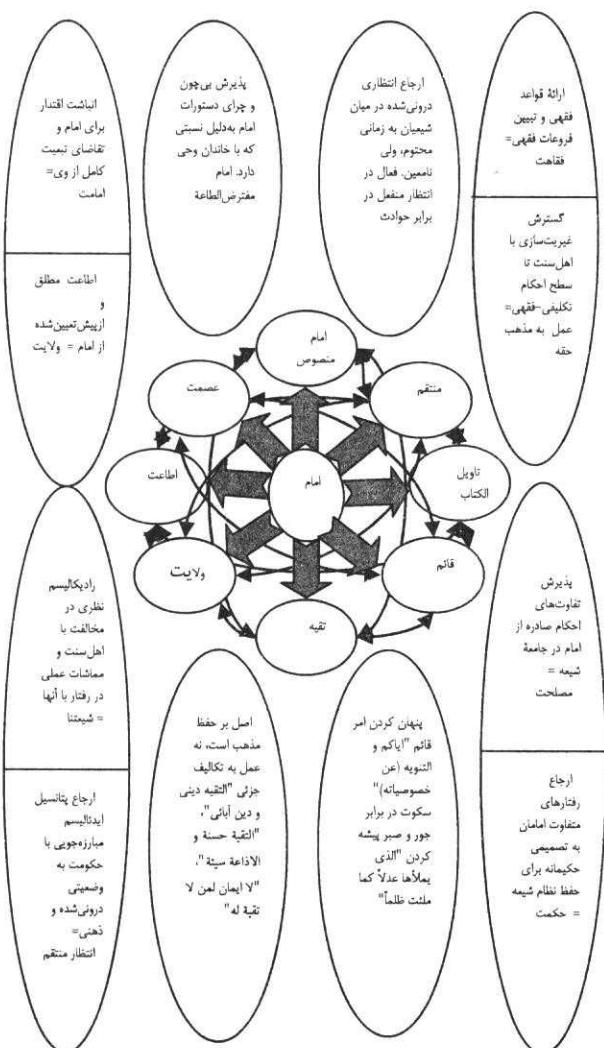
خودشان را در درون گفتمان‌ها به عنوان کنشگران اجتماعی تصور می‌کنند. مفهوم فردیت سیاسی نیز مربوط به زمانی است که کنشگران به گونه‌های بدیع عمل می‌کنند، یا به تصمیم‌گیری می‌پردازند. زمانی که بی‌قراری گفتمان‌های هویت‌بخش آشکار می‌شود، امکان ظهور سوژگی سیاسی فراهم می‌شود. در این نظریه، شخصیت سوژه تکه‌تکه تصور می‌شود، نه یک پارچه.

غیریتسازی تشیع / تسنن

گفتمان شیعه و سنی در مقاطع مختلف تاریخی می‌تواند با این روش تحلیل شود؛ ولی در اینجا صرفاً به دو برهه سرنوشت‌ساز اشاره می‌شود. در زمان صادقین علیه السلام، گفتمان تشیع در برابر گفتمان تسنن، بهویژه در ابعاد کلامی و فقهی شکل گرفت. غیریتسازی در این بین، نقش کلیدی داشته است. بر این اساس، شیعه برای مبناسازی در فقه، مکلف به مخالفت با تعلیمات اهل‌سنّت شده است: «خذ ما خالف العامة» و «الرشد في خلافهم». اگرچه امامان به تمایز‌گذاری صریح و پی‌گیرانه در میان مسلمانان به دو گروه شیعه و سنی علاوه‌ای نداشتند، ولی این تمایز‌گذاری عملاً به دست امویان صورت گرفت. با تثبیت قدرت امویان، «غیر» دانستن طرفداران علیه السلام به بخشی از سازوکار هویت‌سازانه گفتمان حاکم بدل شد. در عهد صادقین علیه السلام، شیعه دانش‌محور و متن‌محور ظهور یافت. امامت، مهم‌ترین بخش از گفتمان شیعه در عهد صادقین علیه السلام را شکل می‌دهد و در کانون آن، به مثابه نشانه‌ای مرکزی عمل می‌کند.

دانش‌محوری و نص‌گرایی عهد صادقین علیه السلام، در نهایت توانست تقاضاهای روزافزون گروه در حال تکوین شیعه را برای حضوری مستمر و تعیین‌کننده 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 هم که برای دخالت سیاسی و تلاش برای تغییر شرایط، مناسب می‌نمود، به اقدامی رادیکال دست نزنند. نشانه‌هایی همچون قائم، بدا، شفاعت، تقیه، عصمت، حوض کوثر،

و منتقم آل محمد علی‌علیله‌است، از این جمله‌اند. این نشانه‌ها، افزون بر آنکه معنای خود را در زنجیره‌ای از ارتباطات و پیوستگی‌ها با دیگر نشانه‌ها می‌یابند، در مرحله بعد، هر کدام، وجهی از کارکردهای مورد انتظار یا نیاز این گفتمان را تکاپو می‌کنند. شکل زیر چگونگی تكون گفتمان شیعه را با توجه به وقت‌های یادشده به خوبی نشان می‌دهد (مبلغی، ۱۳۸۴):



غیریتسازی شیعه صفوی / تسنن عثمانی

آنچه بیش از هر چیز به بحث حاضر (مسئله وحدت و تقریب) مربوط می‌شود، شکل‌گیری تشیع ایرانی در برابر 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 سو، و تضاد و غیریتسازی شیعه و سنی از سوی دیگر تلقی می‌شود. این گفتمان، با دال مرکزی «شاه»، عناصر مکتب تشیع را به عنوان وقت‌هایی با هم مفصل‌بندی نمود و با گفتمان عثمانی با دال مرکزی «خلیفه» غیریتسازی کرد. شاه‌تهماسب که ظاهراً از متدين‌ترین شاهان صفوی به شمار می‌رفت، در سال ۹۳۹ق از جمیع مناهی توبه کرده بود. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۳۳)

رویکرد دینی و شیعی صفویه، و همکاری ایشان با علماء را تنها بر اساس نظریه قدرت می‌توان تحلیل کرد. هم در میزان پایبندی به اصول اخلاقی و مذهبی شاهان صفوی تردید هست، و هم در انگیزه آنان در رسمی کردن مذهب تشیع. 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. (www.sharghian.com/mag2/archive/005875.html) به هر حال، آنها برای یافتن پایگاهی مردمی و قابل قبول برای خود و مشروعیت بخشیدن به گفتمان شیعه صفوی، به علماء و روحانیون شیعه روی آوردند؛ افرادی همچون شیخ‌بهایی، محمد باقر سبزواری، آقا‌حسین خوانساری و علامه مجلسی.

شیخ‌بهایی، حدیثی از پدرش نقل می‌کند که بر اساس آن، شاهان صفوی (همانند شاه‌ اسماعیل) گنج تشیع شمرده می‌شوند (ان لنا باردبیل کنز وأی کنز لیس بذهب ولا فضة ولكنه رجل من اولادی يدخل تبریز مع اثنی عشر الف راکباً بغله شهباء وعلى رأسه عصابة حمراء) (الحسینی القمی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۶). حسین بن عبد‌الصمد، شیخ‌الاسلام هرات، نیز با استناد به سجدة برادران یوسف به وی، و سجدة ملائکه به آدم،

استدلال می‌کند که هرگونه سجده‌ای شرک نیست؛ و می‌توان در دربار صفوی به سجده افتاد و زمین را بوسید! (آقاجری، ۱۳۸۰، ص ۲۴) علمایی همچون محقق کرکی، بانیان اصلی حوزه‌های علمیه شمرده می‌شوند. این علماء 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 مفصل‌بندی کند. به اعتقاد شریعتی، از همین موقع بود که همهٔ پیروزی‌های به دست آمده شکست خورد؛ و زمانی که موائع برای انجام اعمال مذهبی و بروز احساسات شیعی برطرف شد، جنبش شیعیان از حرکت ایستاد. (شریعتی، ۱۳۵۱) در گفتمان هژمونیک جدید، سوژه اجتماعی استقلال نداشت؛ از این‌رو، سوژهٔ خودبنیاد و مستقل، افسانه‌ای بیش نبود. هم‌زمان با اهمیت یافتن روحانیت شیعه، مراسم تاج‌گذاری شاهان صفوی هم تغییر یافت. تا پیش از آن، همواره یکی از صوفیان شمشیر سلطنت را به کمر شاه می‌بست؛ اما شاه‌سلطان‌حسین از علامه مجلسی خواست تا شمشیر را به کمر او بینند. گوئی با این کار، علمای شیعه (که عنوان شیخ‌الاسلامی 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 جامعه آن زمان، علماء با وارد شدن به سیستم درباری، مترصد فرصتی بودند تا شاهان صفوی را به صدور احکامی وادراند که به بهبود اوضاع حکومت و جامعه بینجامد؛ همانند منع شراب به درخواست علامه مجلسی در دوره شاه‌سلطان‌حسین. البته کوشش مجلسی برای جلوگیری از آلوده شدن شاه به باده‌نوشی، با توطئهٔ مریم‌بیگم، عمهٔ پدر شاه، ناکام ماند؛ و پیش‌بینی وی مبنی بر تسلیم تاج و تخت بر اثر دائم‌الخمری شاه به حقیقت پیوست و شاه‌سلطان‌حسین پس از ظهور نشانه‌های از جاشدگی، و پس 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: عدالت‌گسترشی

سلطین 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 علیه السلام ظل الله دانستن ایشان و لازم التعظیم خواندن آنها (سلطان محمدی، ۱۳۸۱، ص ۵۰-۵۴). بر اساس نظریه های سنتی، همواره باید در صدد توجیه عمل و اندیشه مجلسی و دیگر علماء باشیم؛ (همان، ص ۵۴-۵۸) اما بر اساس نظریه گفتمان، ریشه همه این مسائل را باید در قدرت و غیریت سازی با تسنن عثمانی جست و جو کرد.

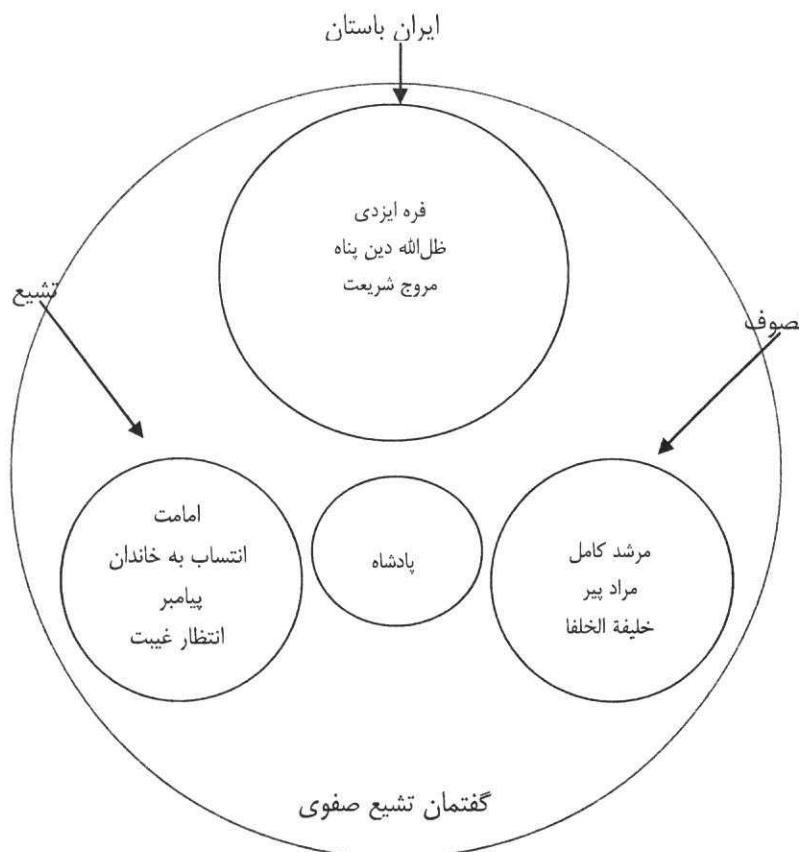
علی شریعتی بر این باور است که کار کرد ساخت شیعی عهد صفوی عبارت است از:

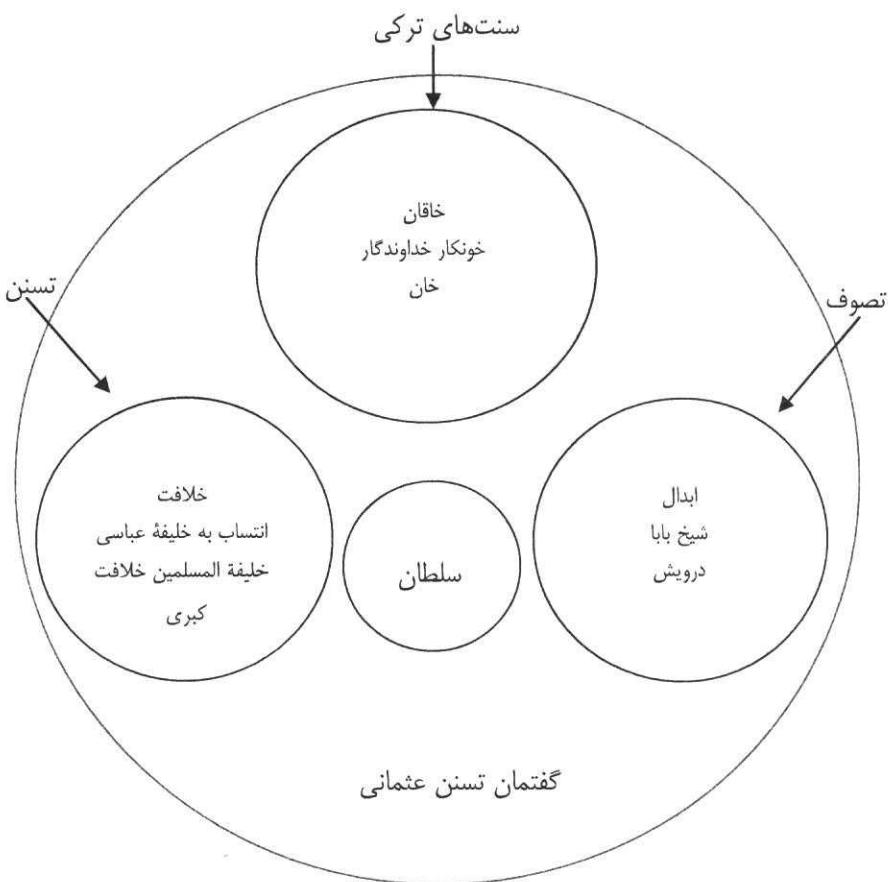
۱. مشروعیت بخشیدن به دستگاه صفوی؛
 ۲. توجیه سازی وضع موجود؛
 ۳. تقدیس کننده نظام حاکم؛
 ۴. ساختن ماده تخمیری برای ایرانی؛
 ۵. بستر سازی برای ساختن یک نیروی مهاجم و تحریک کننده بر ضد عثمانی.
- (شریعتی، ۱۳۵۱، ص ۱۲۶-۱۲۹)

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 مقابل آن هستیم. در واقع، مهم ترین تغییر را می توان در جابه جایی و انتقال دال مرکزی مشاهده کرد؛ 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 می نویسد: «چون همه خلق به طوع و رغبت، انقیاد شرع و فرمان برداری 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 خلیفة خدای گویند؛ و حکما او را ملک علی الاطلاق گویند».

(سبزواری، ۱۳۷۷، ص ۵۴)

شكل زیر نشان می‌دهد که چگونه گفتمان تشیع صفوی توانست دال‌هایی همچون امامت، انتساب به پیامبر ﷺ، 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» مفصل‌بندی کند. (لاهیجانیان، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۴۸) تصوف که از اندیشه‌های انزواگرایانه خارج شده بود، به‌کمک آموزه‌های شیعی آمد و گفتمان صفوی مفصل‌بندی شد؛ هرچند 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؛ بنابراین، بسیاری از حقایق آن برساخته‌اند. این غیریت‌سازی را در دو گفتمان یادشده می‌توان مقایسه کرد:





در گفتمان تسنن عثمانی نیز مفاهیمی از تصوف، تسنن و فرهنگ ترکی باستانی، حول دال مرکزی «خلیفه» مفصل‌بندی کردند. شریعتی تشیع مورد نظر خود را تشیع علوی می‌خواند و آن را در برابر تشیع صفوی قرار می‌دهد. او در این بحث، به نقد تشیع موجود و روحانیت نماینده آن می‌پردازد. به نظر شریعتی، تشیع تا زمان صفویه 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

تبديل کرد. از دیدگاه او، تشیع صفوی تشیع شرک، گریه، تقيه، جهل، بدعت، تفرقه، ستایش، جمود، عبودیت، مرگ و توسل برای تقلب است. در تشیع صفوی، غیبت یعنی تسليم و تحمل و صبر و سکوت، و تعطیل اسلام اجتماعی. و بنابراین، در این تشیع بحث درباره حکومت حق یا باطل و اصلاح یا انحطاط جامعه نیز بی معنا می‌شود. (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۱۶، ص ۱۳۴) به نظر شریعتی، شخصیت‌هایی چون سیدجمال، میرزا شیرازی و آیت‌الله خمینی - که شریعتی او را مرجع بزرگ عصر می‌خواند - نماینده روح حاکم بر حوزه‌های علمیه نیستند و استثنایی بر قاعده شمرده می‌شوند. (همان، ج ۲۷، ص ۲۴۶)

برخی، از جمله شریعتی، به انتقاد از روحانیون عصر صفوی می‌پردازند و انتساب خاندان صفوی به امام موسی کاظم علی‌الله‌ السلام و ادعای سیادت آنها را جعلی می‌دانند؛ ادعایی که بارها مورد تأیید علمای عصر صفوی قرار گرفت. (همان، ص ۱۴-۱۵) صفویه ناگهان نهضت شیعی را که همیشه در زیرزمین‌ها مبارزه می‌کرد، روی کار آورد؛ اما اقلیت شیعه ایرانی هنوز مراسم عملی ندارد؛ نماد، نشانه‌ها و مراسم اجتماعی ندارد. این کار، بسیار ساده انجام شد. یک مقام رسمی وزارتی به وجود آمد، و شخصیتی به نام «وزیر امور روضه‌خوانی» وظیفه یافت تا در این زمینه دست به کار شود. وزیر امور روضه‌خوانی نخستین تحفه‌های غرب را در قرن ۱۶ و ۱۷ به ایران سوغات آورد. وزیر روضه‌خوانی و تعزیه‌داری به اروپای شرقی رفت و نشانه‌ها، 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 بخشید؛ به گونه‌ای که برخی نمادها و مراسم و مظاهر کاملاً تازه‌ای که هرگز نه در ملیت ایران سابقه داشت و نه در دین اسلام و نه در مذهب شیعی، به وجود آمد؛ مراسمی از نوع تعزیه‌گردانی، شبیه‌سازی، نعش و علم و کتل و عماری و پرده‌داری و شمایل‌کشی و معركه‌گیری و قفل‌بندی و زنجیرزنی و تیغ زنی و موزیک و سنج زنی و تعزیه‌خوانی و مانند آن. (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۲۷، ص ۱۶۹-۱۷۰) 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 کرد 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 علماء باعث وحدت ملی نشد؛ و سختگیری و تعصب این روحانیون نسبت به مذاهب دیگر را دلیل ایجاد چندستگی در ایران می‌داند که نمونه آن پیوستن زردشتیان ایران به افغان‌ها در حمله به ایران است. (همان) گروهی ستاب همراه محقق کرکی بودند که شیخین را لعن می‌کردند. (عمید زنجانی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳) در مقابل، علمای عثمانی نیز کشتن یک شیعه را افضل از قتل هفتاد کافر حربی می‌دانستند. (همان، ص ۱۲۰). واکنش سلطان عثمانی به شورش شاهقلی در آسیای صغیر، بسیار خشن بود. سلیمان دستور داد جاسوسان اسمامی کسانی را که احتمال شیعه بودن آنها می‌رفت یا تا سه پشت طرفدار صفویه بوده‌اند (از هفت تا هفتادساله) ثبت و ضبط کنند؛ آن‌گاه دستور قتل عام آنها را صادر کرد. (حسینیزاده، ۱۳۸۰، ص ۲۶) امیر محمود بن میرخوانده می‌نویسد:

شاه اسماعیل حکم فرمود که در مساجد و معابد، محراب اهل‌سنّت را تغییر دهند و مؤذنان کلمه «اشهد أن علياً ولی الله» را در اذان بعد از شهادتین گفته؛ و در عقب حی‌علیتین یعنی «حیٰ علی الصلاة» و «حیٰ علی الفلاح»، جملتین «حیٰ علی خیر العمل» و «محمد و علی خیر البشر» را تکرار نمایند؛ و فرمان واجب‌الاذعان به صدور پیوست که من بعد هر کس خلاف مذهب امامیه نماز گزارد، تبعین‌دان عتبهٔ 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 ایندا می‌نمودند، در آتش انتقام بگذارند. لاجرم در آن اوقات و اوان، عرصهٔ مملکت آذربایجان به آب تبعیغ بی‌دریغ غازیان از لوث وجود بسیاری از جهال و اهل ضلال پاک گردید؛ و دین حق رواج تمام پیدا کرد. (خوانده‌میر، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵-۱۲۶)

اصولاً مسئله لعن در این دوره علنی شد و آثار سوئی در اندیشهٔ تقریب بر جای گذاشت. متأسفانه مسئله لعن، امروزه باوجود اعلان حکم حرمت از جانب رهبر انقلاب اسلامی، هنوز هم گریبان‌گیر شیعه در عصر جمهوری اسلامی است. با تحلیل گفتمانی مسئله تقریب و وحدت، می‌توان حدس زد چگونه این مسئله در دوره‌ای خاص بروز پیدا کرد و موضوعیت خود را در گفتمان مدرن ازدست داد.

تجدد و وحدت شیعه / سنی

در بین شیعه و سنی، از زمان‌های دور تا کنون، کوشش‌هایی در راستای وحدت و تقریب – بدون اشعار به تحلیل گفتمانی – انجام شده است. در اینجا به برخی نظریه‌های غیرگفتمانی که در راستای تقریب یا وحدت ارائه شده‌اند، اشاره می‌کنیم تا در مرحلهٔ بعد بتوانیم تفاوت آنها با تحلیل گفتمانی وحدت را به بحث گذاریم. به اعتقاد ابن‌رشد، فقه باید بدون هیچ‌گونه تقلید از مذهبی خاص، از تمام مذاهب آنچه را درست می‌یابد، اخذ کند. (العیدی، ۱۹۹۱م، ص۶۸). به‌طور کلی، عقل‌گرایان و اصولیون به اندیشهٔ تقریب نزدیک‌تر از ظاهر گرایان‌اند.

آخوند خراسانی در مسئلهٔ ولایت معصومان علیهم السلام رأی مشهور را نمی‌پذیرد، و نظری تازه ارائه می‌کند که لوازمش با بحث تقریب و وحدت ارتباط می‌یابد. او ولایت مطلقه را منحصر به ذات ربوبی می‌داند و ولایت تشریعی پیامبر علیهم السلام را مقید به کلیات مهم امور سیاسی اعلام می‌کند و ادله را از اثبات ولایت ایشان در امور جزئیه شخصیه ناتوان می‌یابد. به نظر وی، سیرهٔ پیامبر علیهم السلام و ائمه علیهم السلام 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 علیهم السلام در امور مهم کلیه متعلق به سیاست که وظیفه رئیس است، تردیدی نیست؛ اما در امور جزئیه متعلق به اشخاص (از قبیل فروش خانه و غیر آن از تصرف در اموال مردم) اشکال است؛ به‌واسطهٔ آنچه بر عدم نفوذ تصرف احدي 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 علیهم السلام در سیره خود با اموال مردم معامله سایر مردم [با یکدیگر] را می‌نمود. اما آیات و روایاتی که بر اولویت پیامبر علیهم السلام و ائمه علیهم السلام بر مؤمنان از خودشان دلالت دارند، نسبت به احکام متعلق به اشخاص به‌سبب خاص از قبیل زوجیت و قرابت و مانند آنها، تردیدی در عدم عموم ولایت ایشان نیست؛ [به این معنا] که ایشان بر خویشاوندان [میت] در ارث اولویت داشته باشند، و بر همسران از شوهرانشان اولی باشند. آیه «النبی اولی بالمؤمنین» تنها

بر اولویت پیامبر ﷺ در آنچه در آن مردم اختیار دارند دلالت می‌کند؛ نه در آنچه از احکام تعبدی و بدون اختیار متعلق به مردم است. (انما یدل علی اولویته فيما لهم الاختیار، لا فيما لهم من الاحکام تعبدًا و بلااختیار). بحث در این [مسئله] باقی می‌ماند که آیا تبعیت از اوامر و نواهی امام علیؑ مطلقاً ولو 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 متین از آیات و روایات، وجوب اطاعت (و نه ولایت) در خصوص آنچه از ایشان از جهت نبوت و امامت صادر شده، می‌باشد. (الخراسانی، ۶۰۱ق، ص ۹۳-۹۴ / کدیور، ۱۳۸۵، ص ۱۱)

آخوند، گرچه حکومت مشروطه را خلاف شرع نمی‌دانست، اما با الحاق عنوان «مشروعه» به آن مخالف بود. این مخالفت مخالفت لفظی نبود؛ چراکه حکومت مشروعه را منحصر به حاکمیت معصوم تلقی می‌کرد. وی در قول دومش، با نفی ولایت فقهها در امور حسبيه، مطلقاً به ولایت فقيه قائل نیست. در واقع در حوزه عمومی، تفاوتی بین فقيه و غيرفقيه نیست. او با نظری مساعد نسبت به تجدد (کدیور، ۱۳۸۵، ص ۱۰ و ۱۹) در مشروطه راهی را گشود که دیگران پس از مشروطه دنبال کردند.

در نظریه وکالت مهدی حائری، نه تنها بین شئون روحانیت و سیاست ارتباطی وجود ندارد، بلکه اساساً سیاست امری عرفی تلقی می‌شود و بدین لحظه، با دین چندان ارتباط پیدا نمی‌کند؛ ازاین‌رو، حکمت از حکومت - همان‌گونه که علی عبدالرازق تحلیل کرده است - جدا می‌شود. (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۱۶۵-۱۷۰) این بحث نیز لوازمی دارد که چه‌بسا با مسئله تقریب، مرزهای مشترکی پیدا کند. به اعتقاد حائری، حتی پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام نیز ولایت سیاسی نداشته‌اند؛ وبالاتر از آن، نمی‌توانستند دارای چنین شأنی باشند؛ چراکه لازمه آن، دور مضمر (دور باواسطه) است. (همان) این استدلال را می‌توان با اثبات نظریه نصب از طریق برهان لطف مقایسه کرد. خواجه نصیر معتقد است که نرسیدن به واقع در جزئیات مسائل، خلاف مقصود شارع است. پس او باید کسی را منصوب کرده باشد. (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۷) به عقیده مهدی حائری، نه تنها این برهان خدشه‌پذیر است، بلکه در اساس، نصب ولی در کارهای اجرایی امری محال بهنظر می‌رسد. به عقیده

وی، امثال یا عصیان تکلیف، پس از وجود وضعی آن، قابل تصور است و وجود وضعی تکلیف نیز از اراده تشریع حکم، مؤخر است. پس ضامن اجرای هر قانونی، از وضع و تشریع 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 مضمر خواهد بود. (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص۱۶۵-۱۷۰) البته این دیدگاه نیز نقد شده است. (حقیقت، ۱۳۸۱، ص۹۷-۱۰۰)

آیت‌الله بروجردی با توجه دادن به مسئله‌ای مهم، راه را برای تقریب دو مذهب و همکاری و همدلی با شیخ شلتوت باز کرد. او معتقد بود باید بعد ولایت دینی ائمه علیهم السلام را به جای ولایت سیاسی ایشان (به عنوان یک امری تاریخی) مطرح کرد. بر این اساس، بیشتر باید بر حدیث ثقلین تأکید کرد تا حدیث غدیر؛ چراکه امر مبتلا به ما در این زمان، تفسیر شریعت است، نه حقانیت علی علیهم السلام در یک مسئله تاریخی. به اعتقاد وی، شأن ذاتی ائمه، تبلیغ و تفسیر شریعت بوده است، نه ورود در سیاست؛ و تنها از باب «مصلحت» متصدی این امر شده‌اند. (اشتهرادی، ۱۳۹۱ق، ص۱۶-۱۷۸)

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 علیهم السلام 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، نامزدی امام علی علیهم السلام بوده، نه نصب به مقام سیاسی. (الحائری المازندرانی، ۱۳۷۰ق، ص۴۴-۴۴۶)

دیگران نیز از دیدگاه‌هایی متفاوت، آرایی در جهت تقریب داشته‌اند. برای نمونه، تقيه مداراتی (در مقابل تقيه زمانی) که امام خمینی علیهم السلام به آن فتوا داده‌اند، (موسی خمینی، ۱۳۸۵، ص۱۷۴) تأثیری بسزا در وحدت شیعه و سنی در عصر جمهوری اسلامی داشته است. واعظزاده 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 اثبات کرد. ابتدا باید دو نوع اولویت را از هم تمیز دهیم. اولویت اول، التزام به نص بر

خلافت است؛ و التزام دوم، جلوگیری از منافقان و مرتدان و یهود و نصاری بهوسیله شورای اهل حل و عقد، که علی علیهم السلام هم برای آن اعتبار قابل بود. اولویت دوم را به دو شکل می‌توان توجیه کرد: به شکل ترتیب (دو حکم متضاد که دومی مشروط به عصیان اولی است)؛ و از باب ضرورت.

شواهد اولویت دوم:

۱. «انه بايعنى القوم الذين بايعوا اباىكر و عمر وعثمان على ما بايعوه عليه فلم يكن للشاهد ان يختار ولا للغائب ان يرد وانما الشورى للمهاجرين والانصار فان اجتمعوا على رجل وسموه اماماً كان ذلك لله رضاً» (خ^۶)؛ که حکم به قتل هم می‌دهند؛
۲. «لقد علمتم انى احق الناس بها من غيري، الله لاسلمنّ ما سلمت امور المسلمين ولم يكن لها جور الا على خاصة»

۳. «والله ما كانت لى فى الخلافة رغبة»؛ به اولویت دوم رغبتی نداشت؛ ولی بالآخره 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 يدى فكفتها ومددتموها فقبضتها» (خ^{۲۲۹})

نامه‌ای در *الغارات* ثقیی کوفی شیعی هست که بر اساس آن، اصحاب (همانند حجرین عدی) وقتی مصر به دست معاویه افتاده بود، نظر حضرت را نسبت به دو خلیفه خواستند. جالب است که پس از سه سال و اندی، هنوز قضیه برای آنها روشن نیست: «فحشیت ان لم انصر الاسلام واهله ان ارى فيه ثلماً وهدماً... فمشیت عند ذلك الى ابي بكر فبایته... فلما احتضر بعث الى عمر فولاه فسمعنا واطعنا». این نامه، در شرح ابن‌ابی‌الحید به عنوان خطبه آمده (ج^۲، ص^{۳۵}) و در نهج‌البلاغه تکه‌تکه آمده است. شرح حال صحابه، مؤید همین برداشت است. انصار در سقیفه دورافتاده جمع شدند، نه در مسجد؛ چون نمی‌خواستند مهاجرین خبردار شوند. عمر و ابوبکر و ابو عبیده خود را به آنجا رسانندند و خلافت ابوبکر را مطرح کردند. پس، از قبل توطئه نشده بود و اسمی هم از علی برده نشد؛ اما چرا با ابوبکر بیعت کردند؟ چون

اولاً درست است علی نخستین کسی بود که ایمان آورد، ولی آن در خانه بود و ایمان آوردن ابوبکر در بیرون؛ ثانیاً وقتی علی در جای پیامبر خواید، 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 درباره دستاوردهاست. 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 جاافتاده. شیخ شلتوت می‌گوید: ابوبکر چهره صلح بود و علی چهره خشم. (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۱) واعظزاده خراسانی در صدد نشان دادن این مطلب است که پس از فرض این که حکومت امام علی علی‌الله محقق نشد، حاکمیت خلفاً دارای درجه‌ای از مشروعيت است و نمی‌توان آن را به کلی نامشروع خواند. او هرچند از دیدگاهی گفتمانی به مسئله نمی‌نگرد، اما به خوبی نشان می‌دهد که بسیاری از مسائل بدیهی شیعه در این زمان، به بازنگری نیاز 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 یافتد. این، خود بیش از هر چیز، از آنجا 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 نخستین 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 پاییندی به برخی از مفاهیم شیعه اعتقادی دانش‌محور پیشین، به صورتی جدید سطح از پیش‌تلاضاشده‌ای از عمل محوری را نیز از پیروان خود طلب می‌کرد. این بار، شیعه‌گری در افقی جدید، آز یک سوی بر مجموعه‌ای معین از اعتقادات (دانش‌محوری) 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. (عمل‌محوری)

در مجموع، می‌توان گفت اساساً وحدت شیعه و سنی، اگر بخواهد به‌شکل تاکتیکی بر اصل ضرورت و مانند آن مبتنی شود، بسیار شکننده می‌نماید؛ چون به‌محض 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؛ بر عکس، احمد طیب، رئیس الازهر با تکیه به فتوای شیخ شلتوت، شیعه را مذهب پنجم اسلام و مانند مذاهبان دیگر اعلام کرده است. بنا به توضیحات وی، اعتقاد به ابویکر و عمر، جزو اصول دین اسلام نیست و صرفاً قصه‌ای تاریخی است و تاریخ به اصول اعتقادات ربطی ندارد. او به خبرنگاری که گفت: ۲۳ روحانی از کشور عربستان فتوا داده‌اند که شیعیان کافر و رافضی‌اند، پاسخ داد: برای مسلمین جهان، فقط الازهر می‌تواند فتوا دهد. به‌اعتقاد وی، اختلافات شیعه و سنی ریشه در سیاست خارجی و سیاست‌های ترقه‌اندازانه دارد.

(<http://enghelabe-eslami.com/component/content/article/19-didgagha/maghatalat/8134-2014-04-07-09-11-28.html?Itemid=0>).

به نظر می‌رسد، صرف بازگشت به قرآن نیز به عنوان راهکاری برای وحدت شیعه و سنی کافی نیست؛ چراکه اختلاف از سر همین قرآن شروع شد. این کوشش‌ها، شرط لازم تقریب به نظر می‌رسند؛ نه شرط کافی. جان کلام آنکه بر اساس تحلیل گفتمانی است که نزاع و غیریت‌سازی شیعه/سنی یکسره رخت بر می‌بندد و به جای کوشش‌های تاکتیکی، وحدت راهبردی را بهارمندان می‌آورد. تقابل و تضاد شیعه و سنی، امری گفتمانی است و از یک گفتمان به گفتمان دیگر متفاوت می‌شود. بیشتر تعارض‌های شیعه و سنی در عصر صفوی، و برخی تعارض‌های آنها در عصر صادقین علیهم السلام قابل شالوده‌شکنی است. اگر این دوگانگی در زمان صادقین علیهم السلام معنا پیدا کرد، برای این بود که برخی افراد همانند ابوحنیفه در مقابل امام صادق علیهم السلام مکتب فقهی تأسیس کردند؛ اما در زمان صفویه، این تضادها عمدتاً امری سیاسی و اجتماعی بود و با مسئله قدرت و تأسیس سلسله صفوی ارتباط داشت. زیربنای بیشتر 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 می‌کرد.

در دوران مدرن و در عصر جمهوری اسلامی، «غیر» اسلام و جمهوری اسلامی، الحاد و اومانیسم (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 با 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، افراطيون 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 آورند و احیا کنند و تقابل دین/الحاد و مظلوم/ظالم را به حاشیه برنند. برای نمونه، شیخ عبدالرحمن الجبرین، عضو مجلس عالی افتخاری سعودی، در تاریخ ۱۴۱۲/۳/۲۲ شیعه را تکفیر کرد؛ ذبایح آنها را حرام دانست؛ و به دلیل شرک، ایشان را مستحق قتل دانست.

(<http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3814/5965/61638>)

همچنین ایمن الطواهری، فرد شماره دو شبکه القاعده، در نامه‌ای به بن‌لادن، کشتن شیعیان را وظیفة دینی خود تلقی می‌کند. به اعتقاد اوی، 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 راضیان نظامی و غیرنظامی و دیگر کادرهای آنها به‌طور پی‌درپی ضربه وارد کنیم. همچنین، علمای سعودی در بیانیه مورخ ۱۴۲۷ ذی‌القعده ۱۶ در مورد شیعیان عراق، آنها را به روافض، صفویان و باطنیه منسوب کردند و ایشان را به تقویه و همکاری با آمریکا متهم ساختند. جالب آن است که شیعه‌گرایان و سنی‌های افراطی حاضرند با اهل کتاب و حتی غیر آنها اتحاد ایجاد کنند؛ ولی از کینه خود نسبت به یکدیگر دست برنمی‌دارند؛ و چه بسا ریختن خون یکدیگر را مباح بدانند! گروهک تروریستی «داعش» نمونه افراطی جریان تکفیری سلفی است که با خشن‌ترین روش به مقابله با «غیر» خود می‌پردازد. در دوران مدرن، رویارویی با انسان‌محوری و الحاد از نظر فرهنگی، و جناح‌بندی در برابر اسرائیل از نظر سیاسی، کافی است تا شیعه و سنی بتوانند در گفتمان جدید، تعریفی دوباره از جایگاه خود به دست دهند؛ و برای غیریت‌سازی دیگری در عصر جهانی شدن آماده شوند.

فهرست منابع

۱. آقاجری، هاشم، کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
۲. اشتهراردی، علی پناه، کتاب صد ساله چرا صدا در آورد؟، قم، علمیه، ۱۳۹۱.
۳. الحائری المازندرانی، شیخ محمد صالح، «منهاج عملی للتقریب»، رسالت اسلام، سال سوم، ش ۴ (ذی الحجه ۱۳۷۰ق).
۴. حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، لندن، شادی، ۱۹۹۵.
۵. حسینی زاده، سید محمدعلی، اندیشه سیاسی محقق کرکی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۶. حقیقت، سید صادق، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱.
۷. الحسینی القمی، قاضی احمد بن شرف الدین الحسین، خلاصه التواریخ، مصحح: احسان اشرافی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۸. الخراسانی، محمد کاظم، حاشیه کتاب المکاسب، تهران، ۱۴۰۶.
۹. خوانده‌میر، امیر محمود، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب، تهران، بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۰.
۱۰. سلطان محمدی، ابوالفضل، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۱. سبزواری، محمد باقر، روضة الانوار، تصحیح: اسماعیل چنگیزی اردہایی، تهران، میراث مکتب، ۱۳۷۷.
۱۲. شریعتی، علی، تشیع علوی و صفوی، تهران، [بی‌نا]، ۱۳۵۱.
۱۳. ———، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران، نشر قلم، ۱۳۶۱.
۱۴. الطوسي، خواجه ناصر الدین، قواعد العقاید، ضمیمه تلخیص المحصل، بیروت، دارالا ضوابع، ۱۴۰۵.
۱۵. العبدی، حمادی، ابن رشد و علوم الشريعة الاسلامية، بیروت، دارالفکر العربي، ۱۹۹۱م.
۱۶. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۰.
۱۷. فرکلاف، نورمن، نظریه انتقادی گفتمان، تهران، مرکز نشر رسانه‌ها، ۱۳۸۱.
۱۸. کدیبور، محسن، سیاست‌نامه خراسانی، تهران، کویر، ۱۳۸۵.
۱۹. لاھیجانیان، رشید، بررسی زمینه‌ها و کارکردهای سیاسی تشیع در عصر صفوی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
۲۰. مارش، دیوید (و استوکر، جری)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.

۲۱. مبلغی، مجید، تحلیل گفتمانی شیعه در عصر صادقین علیهم السلام، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
۲۲. موسوی خمینی، روح الله، الرسائل، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
۲۳. واعظزاده خراسانی، محمد، «در محضر استاد، پیرامون نهج البلاغه»، مجله نهج البلاغه، ش ۴-۵ (تابستان ۱۳۸۱).
۲۴. هوارث، دیوید، «نظریه گفتمان»، ترجمه سید علی اصغر سلطانی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲، ۱۳۷۷.
25. Howarth, David, *Discourse*, Open University Press, 2000.
26. Jorgensen, M. (and Phillips, L.), *Discourse Analysis as Theory and Method*, London, Sage Publications, 2002.
27. Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, 1990.
28. Laclau, Ernesto (and Mouffe, Chenthal), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.