

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، نتایج 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 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 همه 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 لا کلا و موف) بهره‌بریم. به نظر می‌رسد اگر مسئله وحدت، با بصیرت گفتمانی تحلیل شود، بسیاری از غیریت‌های سازمان‌های شیعه / سنی به شرایط ویژه اختصاص می‌یابد و راهی نو برای هم‌زبانی این دو مذهب در دنیای 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، نتایج متمایز به همراه خواهد داشت. مهم‌ترین این نحله‌ها عبارت‌اند از: نظریه گفتمان در زبان‌شناسی؛ نظریه گفتمان نورمن فرکلاف؛ (فرکلاف، 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 سوژگی قرار می‌دهد. آنها این ویژگی را موقعیت‌گذاری (interpellation) می‌نامند. شخصیت سوژه، تکه‌تکه (split) است، نه یک‌پارچه؛ بنابراین، خود سوژه واقعیت افسانه‌ای (myth) بیش نیست. از دیدگاه لاکلا، هر سوژه، سوژه‌ای افسانه‌ای است. (لاکلا، ۱۹۹۰م، 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 این رو نسبی است. (هوارث، ۲۰۰۰م، ص ۱۰۱-۱۰۲)

۲. **مفصل‌بندی (articulation):** همان‌گونه که هوارث معتقد است، مفصل‌بندی به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو می‌پردازد. (هوارث، 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 ساختمان حاصل از عمل مفصل‌بندی، گفتمان نامیده می‌شود». (لاکلا و موف، ۱۹۸۵م، 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؛ به‌گونه‌ای که همواره در معرض تهدید از سوی سوژه‌ها و گفتمان‌های غیر قرار دارند. (بورگسن و فیلیپس، ۲۰۰۲م، ص ۴۸)

۴. **قابلیت دسترسی (availability) و اعتبار (credibility):** 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 وقته‌ها (moments):** عناصر نشانه‌هایی‌اند که معنای آنها تثبیت نشده‌اند، و گفتمان‌های مختلف سعی دارند به آنها معنادهی کنند. برعکس، وقته‌ها 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 گفتمانی (field of discursivity):** حوزه گفتمانی 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. **ازجاشدگی (dislocation):** هویت‌ها و گفتمان‌ها به دلیل وجود خصومت 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 خصومت (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 ازجاشدگی 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

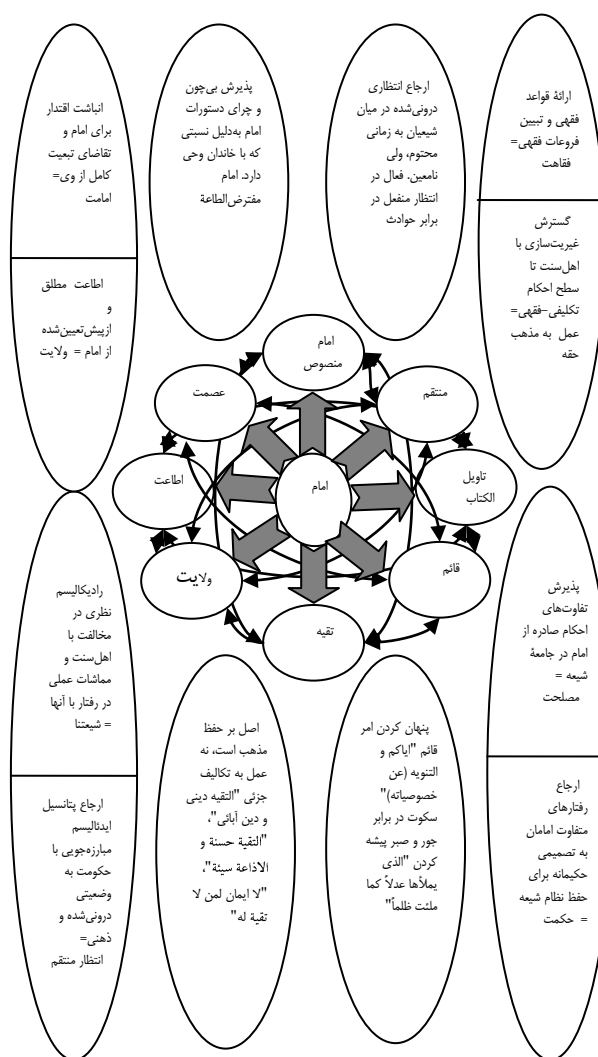
خودشان را در درون گفتمان‌ها به‌عنوان کنشگران اجتماعی تصور می‌کنند. مفهوم فردیت سیاسی نیز مربوط به زمانی است که کنشگران به گونه‌های بدیع عمل می‌کنند، یا به تصمیم‌گیری می‌پردازند. زمانی که بی‌قراری گفتمان‌های هویت‌بخش آشکار می‌شود، امکان ظهور سوژگی سیاسی فراهم می‌شود. در این نظریه، شخصیت سوژه تکه‌تکه تصور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

غیریت‌سازی شیعی / 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 علیهم‌السلام، گفتمان شیعی 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 اهل سنت شده است: «خذ ما خالف العامة» 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 به‌دست امویان صورت گرفت. با تثبیت قدرت امویان، «غیر» دانستن طرف‌داران علی علیه‌السلام به بخشی از سازوکار هویت‌سازانه گفتمان حاکم بدل شد. در عهد صادقین علیهم‌السلام، شیعه دانش‌محور و متن‌محور ظهور یافت. امامت، مهم‌ترین بخش از گفتمان شیعه در عهد صادقین علیهم‌السلام را شکل می‌دهد و در کانون آن، به‌مثابه نشانه‌ای مرکزی عمل می‌کند.

دانش‌محوری و نص‌گرایی عهد صادقین علیهم‌السلام، 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 علیهم‌السلام 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 تکون 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 ازجاشدگی 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 به‌عنوان وقته‌هایی با هم مفصل‌بندی نمود و با گفتمان عثمانی با دال مرکزی «خلیفه» غیریت‌سازی کرد. شاه‌تھماسب که ظاهراً از متدین‌ترین شاهان صفوی به‌شمار می‌رفت، در سال ۹۳۹ق از جمیع مناهای توبه کرده بود. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۳۳)

رویکرد دینی و شیعی صفویه، و همکاری ایشان با علما 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 شاه‌اسماعیل به آموزه‌های تشیع را زیر سؤال می‌برد و در عین حال معتقد است او اعلان رسمیت مذهب تشیع را به‌دلیل 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 علما و روحانیون شیعه روی آوردند؛ افرادی همچون شیخ‌بهایی، محمدباقر سبزواری، آقاحسین خوانساری و علامه مجلسی.

شیخ‌بهایی، حدیثی از پدرش نقل می‌کند که بر اساس آن، شاهان صفوی (همانند شاه‌اسماعیل) گنج تشیع شمرده می‌شوند (ان لنا باردبیل کنز وای کنز لیس بذهب ولا فضاة ولكن رجلا من اولادی یدخل تبریز مع اثنی عشر الف راكباً بغله شهباء وعلی رأسه عصابة حمراء) (الحسینی القمی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۶). حسین‌بن‌عبدالصمد، شیخ‌الاسلام هرات، نیز با استناد به سجده برادران یوسف به وی، و سجده 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 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 مفصل‌بندی کند. 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 برطرف شد، جنبش شیعیان از حرکت ایستاد. (شریعتی، ۱۳۵۱) در گفتمان هژمونیک جدید، سوژه اجتماعی استقلال نداشت؛ از این‌رو، سوژه 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 شاه‌سلطان حسین از علامه مجلسی خواست تا شمشیر را به کمر او ببندد. 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، علما با وارد شدن به سیستم درباری، مترصد فرصتی بودند تا شاهان صفوی را به صدور احکامی وادارند که به بهبود اوضاع حکومت و جامعه بینجامد؛ همانند منع شراب به درخواست علامه مجلسی در دوره شاه‌سلطان حسین. البته کوشش مجلسی برای جلوگیری از آلوده شدن شاه به باده‌نوشی، با توطئه مریم‌بیگم، عمه پدر شاه، ناکام ماند؛ و پیش‌بینی وی مبنی بر تسلیم تاج و تخت بر اثر دائم‌الخمری شاه به حقیقت پیوست و شاه‌سلطان حسین پس از ظهور نشانه‌های ازجاشدگی، 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: عدالت‌گستری

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 عجل الله فرجه؛ ظل الله دانستن ایشان و لازم‌التعظیم خواندن آنها (سلطان محمدی، ۱۳۸۱، ص ۵۰-۵۴). بر اساس نظریه‌های سنتی، همواره باید درصدد توجیه عمل و اندیشه مجلسی و دیگر علما باشیم؛ (همان، ص ۵۴-۵۸) اما بر اساس نظریه گفتمان، ریشه همه این مسائل را باید در قدرت و غیریت‌سازی با تسنن عثمانی جست‌وجو کرد. علی شریعتی بر این باور است که کارکرد ساخت شیعی عهد صفوی عبارت است از:

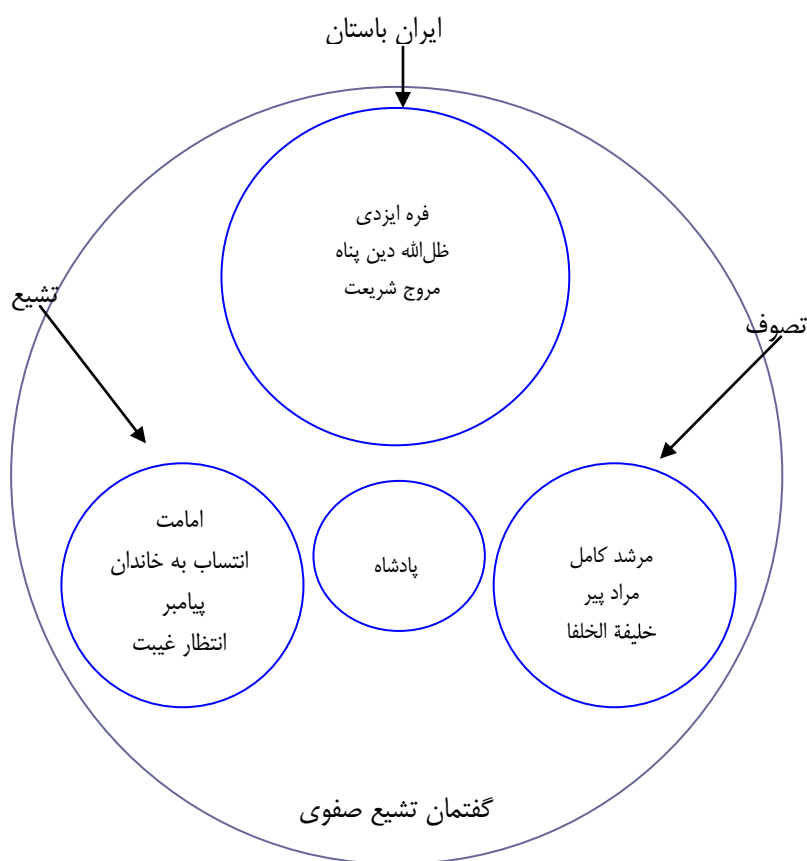
۱. مشروعیت بخشیدن به دستگاه صفوی؛
۲. توجیه‌سازی وضع موجود؛
۳. تقدیس‌کننده نظام حاکم؛
۴. ساختن ماده تخمیری برای ایرانی؛
۵. بسترسازی برای ساختن یک نیروی مهاجم و تحریک‌کننده برضد عثمانی.

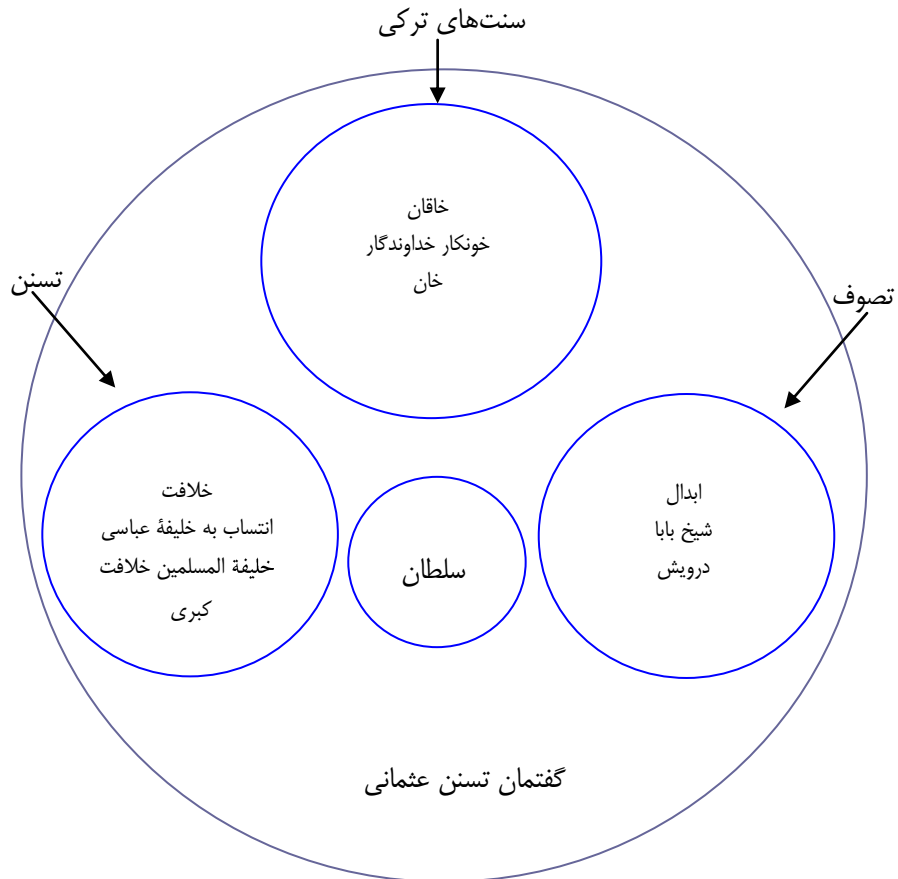
(شریعتی، ۱۳۵۱، ص ۱۲۶-۱۲۹)

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 ماقبل آن هستیم. در واقع، مهم‌ترین تغییر را می‌توان در جابه‌جایی و انتقال دال مرکزی مشاهده کرد؛ چراکه دال مرکزی در گفتمان تشیع عصر صفوی، از «امام» و نظریه امامت به «پادشاه» تحول پیدا کرد. محمدباقر سبزواری، شیخ الاسلام اصفهان، در *روضه 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 به‌جا آورد؛ و آن شخص را امام و خلیفه خدای گویند؛ و حکما او را ملک علی الاطلاق گویند».

(سبزواری، ۱۳۷۷، ص ۵۴)

شکل زیر نشان می‌دهد که چگونه گفتمان تشیع صفوی توانست دال‌هایی همچون امامت، انتساب به پیامبر صلی الله علیه و آله، 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، به کمک 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 بر ساخته‌اند. 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. به‌نظر 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

تبدیل 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 تسلیم و تحمل و صبر و سکوت، و تعطیل اسلام اجتماعی. و بنابراین، در این تشیع بحث دربارهٔ حکومت حق یا باطل و اصلاح یا انحطاط جامعه نیز بی‌معنا می‌شود. (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۱۶، ص ۱۳۴) به نظر شریعتی، شخصیت‌هایی چون سیدجمال، میرزای شیرازی و آیت‌الله خمینی - که شریعتی او را مرجع بزرگ عصر می‌خواند - نمایندهٔ 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 علیه 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 شیعهٔ ایرانی هنوز مراسم عملی ندارد؛ نماد، نشانه‌ها و مراسم اجتماعی ندارد. این کار، بسیار ساده انجام شد. یک مقام رسمی وزارتی به‌وجود آمد، و شخصیتی به نام «وزیر امور روضه‌خوانی» وظیفه یافت تا در این زمینه دست‌به‌کار 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 ویژهٔ محافل دینی و کلیسا را اقتباس کرد و همه را به ایران آورد و به کمک روحانیون، به آن محتوای شیعی ایرانی بخشید؛ به‌گونه‌ای 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، به‌وجود آمد؛ مراسمی از نوع تعزیه‌گردانی، شبیه‌سازی، نعل و کتل و عماری و پرده‌داری و شمایل‌کشی و معرکه‌گیری و قفل‌بندی و زنجیرزنی و تیغ‌زنی و موزیک و سنج‌زنی 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 به‌وجود آورد که برساخته 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 نشد؛ و سخت‌گیری و تعصب این روحانیون نسبت به مذاهب دیگر را دلیل ایجاد چنددستگی در ایران می‌داند که نمونه آن پیوستن زردشتیان ایران به افغان‌ها در حمله به ایران است. (همان) گروهی سبّاب 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. سلیم دستور داد جاسوسان اسامی 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 قتل‌عام آنها را صادر کرد. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۲۶) امیر محمودبن‌میرخوانده می‌نویسد:

شاه‌اسماعیل حکم فرمود که در مساجد و معابد، محراب اهل سنت را تغییر دهند و مؤذنان کلمه «اشهد أن علیاً ولی الله» را در اذان بعد از شهادتین گفته؛ و در عقب حی‌علیتین یعنی «حی علی الصلاة» و «حی علی الفلاح»، جملتین «حی علی خیرالعمل» 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، تیغ‌بندان عتبه علیّه، 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 می‌نمودند، در آتش انتقام بگذارند. لاجرم در آن اوقات و اوان، عرصه مملکت آذربایجان به آب تیغ 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 اندیشه تقریب برجای 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 از دست 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 مرحله بعد بتوانیم تفاوت آنها با تحلیل گفتمانی وحدت را به بحث گذاریم. به اعتقاد این‌رشد، فقه باید بدون هیچ‌گونه تقلید از مذهبی خاص، از تمام مذاهب آنچه را درست می‌یابد، اخذ کند. (العیدی، ۱۹۹۱م، ص ۶۸). به‌طور کلی، عقل‌گرایان و اصولیون به اندیشه تقریب نزدیک‌تر از ظاهرگرایان‌اند.

آخوند خراسانی در مسئله ولایت معصومان علیهم‌السلام 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 شرعی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام 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 علیه‌السلام در امور مهم کلیه متعلق به سیاست که وظیفه رئیس است، تردیدی نیست؛ اما در امور جزئیة متعلق به اشخاص (از قبیل فروش خانه و غیر آن از تصرف در اموال مردم) اشکال است؛ به‌واسطه آنچه 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در سیره خود با اموال مردم معامله سایر مردم [با یکدیگر] را می‌نمود. اما آیات و روایاتی که بر اولویت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام 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 صلی الله علیه و آله در آنچه در آن مردم اختیار دارند دلالت می‌کند؛ نه در آنچه از احکام تبعیدی و بدون اختیار متعلق به مردم است. (انما يدل علی اولیته فیما لهم الاختیار، لا فیما لهم من الاحکام تبعیداً و بلاختیار). بحث در این [مسئله] باقی می‌ماند که آیا تبعیت از اوامر و نواهی امام علیه السلام 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 متیقن از آیات و روایات، وجوب اطاعت (و نه ولایت) در خصوص آنچه از ایشان از جهت نبوت و امامت صادر شده، می‌باشد. (الخراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۳-۹۴ / کدیور، ۱۳۸۵، ص ۱۱)

آخوند، گرچه حکومت مشروطه را خلاف شرع نمی‌دانست، اما با الحاق عنوان «مشروع» به آن مخالف بود. این مخالفت مخالفتی لفظی نبود؛ چراکه حکومت مشروطه را منحصر به حاکمیت معصوم تلقی می‌کرد. وی در قول دومش، با نفی ولایت فقها در امور حسبیه، مطلقاً به ولایت فقیه قایل نیست. در واقع در حوزه عمومی، تفاوتی بین فقیه و غیر فقیه 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 لحاظ، با دین چندان ارتباط پیدا نمی‌کند؛ از این رو، حکمت از حکومت - همان‌گونه که علی عبدالرازق تحلیل کرده است - جدا می‌شود. (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۱۶۵-۱۷۰) این بحث نیز لوازمی دارد که چه بسا با مسئله تقریب، مرزهای مشترکی پیدا کند. به اعتقاد حائری، حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام نیز ولایت سیاسی نداشته‌اند؛ و بالاتر از آن، نمی‌توانستند دارای چنین شأنی باشند؛ چراکه لازمه آن، دور مضمّر (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 ولیّ در کارهای اجرایی 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 است. 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 مضمحل خواهد بود. (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، ص ۱۶۵-۱۷۰) البته این دیدگاه نیز نقد شده است. (حقیقت، ۱۳۸۱، ص ۹۷-۱۰۰)

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 علیهم‌السلام را به جای ولایت سیاسی ایشان (به‌عنوان یک امری تاریخی) مطرح کرد. بر این اساس، بیشتر باید بر حدیث ثقلین تأکید کرد تا حدیث غدیر؛ چراکه امر مبتلابه ما در این زمان، تفسیر شریعت است، نه حقانیت علی علیه‌السلام 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. (اشتهاردی، ۱۳۹۱ق، ص ۱۶۰-۱۷۸)

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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم 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 علیه‌السلام بوده، نه نصب به مقام سیاسی. (الحائری المازندرانی، ۱۳۷۰ق، ص ۴۴۴-۴۴۶)

دیگران نیز از دیدگاه‌هایی متفاوت، آرای در جهت تقریب داشته‌اند. برای نمونه، تقیه مداراتی (در مقابل تقیه زمانی) که امام خمینی رحمته‌الله‌علیه به آن فتوا داده‌اند، (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴) 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 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 علیه السلام هم برای آن اعتبار قایل 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 وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد ان يختار ولا للغائب ان يرد وانما الشورى للمهاجرين والانصار فان اجتمعوا على رجل وسموه اماماً كان ذلك لله رضاء» (خ ۶)؛ که حکم به قتل هم می‌دهند؛
۲. «لقد علمتم انى احق الناس بها من غيرى، الله لاسلمن 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 بالاخره مشروع دانست؛

۴. حضور جماعتی را برای بیعت کافی می‌داند؛

۵. به طلحه و زبیر احتجاج می‌کند که بیعت، گردن‌گیر شماست؛ در حالی که بیعت بر خلافت پس از خلفای ماقبل بوده، نه بر امامت او (خ ۱۷۲)؛
۶. «و بسطتم یدی فکففتها ومددتموها 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 پس از سه سال و اندی، هنوز قضیه برای آنها روشن نیست: «فخشیت ان لم انصر الاسلام واهله ان اری فیه ثلماً وهدماً... فمشیت عند ذلک الی ابی بکر فبايعته... فلما احتضر بعث الی عمر فولاه فسمعنا واطعنا». این نامه، در شرح ابن ابی‌الحدید به‌عنوان 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 خیردار شوند. عمر و ابوبکر و ابو عبیده خود را به آنجا رساندند 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 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 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 به‌عنوان قاتل مشرکان شناخته می‌شد و ابوبکر به‌عنوان فرد جافتاده. شیخ شلتوت می‌گوید: ابوبکر چهره صلح بود و علی چهره خشم. (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۱) واعظزاده خراسانی درصدد نشان دادن این مطلب است که پس از فرض این‌که حکومت امام علی علیه السلام محقق نشد، حاکمیت خلفا دارای درجه‌ای از مشروعیت است و نمی‌توان آن را به‌کلی نامشروع خواند. او هرچند از دیدگاهی گفتمانی به مسئله نمی‌نگرد، اما به‌خوبی 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 یافت. 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، به‌صورتی بدیع کنار هم گرد آورد؛ و به این ترتیب، نوع خاصی از «شیعه بودن» را به‌دست داد که ضمن پایبندی به برخی از مفاهیم شیعه اعتقادی دانش‌محور پیشین، به‌صورتی جدید سطح از پیش تقاضاشده‌ای از عمل‌محوری را نیز از پیروان خود طلب می‌کرد. این بار، شیعه‌گری در افقی جدید، از 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)

نتیجه

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؛ برعکس، احمد طیب، رئیس الازهر با تکیه به فتوای شیخ شلتوت، شیعه را مذهب پنجم اسلام و مانند مذاهب دیگر اعلام کرده است. بنا به توضیحات وی، اعتقاد به ابوبکر 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. به اعتقاد وی، اختلافات شیعه و سنی ریشه در سیاست خارجی و سیاست‌های تفرقه‌اندازانه دارد.

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

به نظر می‌رسد، صرف بازگشت به قرآن نیز به‌عنوان 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 برمی‌بندد و به‌جای کوشش‌های تاکتیکی، وحدت راهبردی را به‌ارمغان 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 علیهم‌السلام قابل شالوده‌شکنی است. اگر این دوگانگی در زمان صادقین علیهم‌السلام معنا پیدا کرد، برای این بود که برخی افراد همانند ابوحنیفه در مقابل امام صادق علیه‌السلام 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 (به‌معنای 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، افراطیون سنی و شیعی، عمدتاً از باب جهل، و استعمارگران از قصد و عمد، دست‌به‌دست هم داده‌اند تا تضاد شیعه/سنی را به متن آورند و احیا کنند و تقابل دین/الحاد و مظلوم/ظالم را به حاشیه برند. برای نمونه، شیخ عبدالرحمن الجبرین، عضو مجلس عالی افتای سعودی، در تاریخ ۱۴۱۲/۳/۲۲ ق 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 الظواهری، فرد شماره دو شبکه القاعده، در نامه‌ای به بن‌لادن، کشتن شیعیان را وظیفه دینی خود تلقی می‌کند. به اعتقاد وی، 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 غیرنظامی و دیگر کادرهای آنها به‌طور پی‌درپی ضربه وارد کنیم. همچنین، علمای سعودی در بیانیه مورخ ۱۶ ذی‌القعدة ۱۴۲۷ ق. برضد شیعیان عراق، آنها را به روافض، صفویان و باطنیه منسوب کردند و ایشان را به تقیه 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 به‌دست 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. اشتهاوردی، علی‌پناه، **کتاب صدساله چرا صدا در آورد؟**، قم، علمیه، ۱۳۹۱ق.
۳. الحائری المازندرانی، شیخ محمد صالح، «**منهاج عملی للتقرب**»، **رسالة الاسلام**، سال سوم، ش ۴ (ذی‌الحجۀ ۱۳۷۰ق).
۴. حائری یزدی، مهدی، **حکمت و حکومت**، لندن، شادی، ۱۹۹۵.
۵. حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی، **اندیشه سیاسی محقق کرکی**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۶. حقیقت، سیدصادق، **توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه**، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۱.
۷. حسینی‌القمی، قاضی احمدبن شرف‌الدین الحسین، **خلاصه التواریخ**، مصحح: احسان اشراقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۸. الخراسانی، محمدکاظم، **حاشیه کتاب المکاسب**، تهران، ۱۴۰۶ق.
۹. خواننده‌میر، امیرمحمود، **ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب**، تهران، بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۷۰.
۱۰. سلطان‌محمدی، ابوالفضل، **اندیشه سیاسی علامه مجلسی**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۱. سبزواری، محمدباقر، **روضه الانوار**، تصحیح: اسماعیل چنگیزی اردهایی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۷.
۱۲. شریعتی، علی، **تشیع علوی و صفوی**، تهران، [بی‌نا]، ۱۳۵۱.
۱۳. _____، **مجموعه آثار**، ج ۱۶، تهران، نشر قلم، ۱۳۶۱.
۱۴. الطوسی، خواجه نصیرالدین، **قواعد العقاید**، ضمیمه تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۵. العبیدی، حمادی، **ابن رشد و علوم الشریعة الاسلامیة**، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۹۹۱م.
۱۶. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی**، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۰.
۱۷. فرکلاف، نورمن، **نظریه انتقادی گفتمان**، تهران، مرکز نشر رسانه‌ها، ۱۳۸۱.
۱۸. کدیور، محسن، **سیاست‌نامه خراسانی**، تهران، کویر، ۱۳۸۵.
۱۹. لاهیجانیان، 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 امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.

۲۱. مبلغی، مجید، *تحلیل گفتمانی شیعه در عصر صادقین* علی‌کلیه، 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 نهج‌البلاغه»، *مجله نهج‌البلاغه*، ش ۴-۵ (تابستان ۱۳۸۱).
۲۴. هوارث، دیوید، «نظریه گفتمان»، ترجمه سیدعلی 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.