

تشیع علوی و بازسازی معنا؛

تحلیل گفتمان اصلاح دینی شریعتی بر پایه نظریه لاکلا و موفه

امیر مهاجر میلانی^۱، زهرا خانی^{۲*}

۱. استادیار گروه فقه و حقوق، پژوهشکده زن و خانواده، قم، ایران

۲. دانش‌آموخته دکتری دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

چکیده

گفتمان‌های اصلاح دینی در جهان اسلام از اواخر قرن نوزدهم تاکنون را می‌توان محصولی از نزاع دیرپای سنت و تجدد دانست. این گفتمان‌ها که هم متأثر از تحولات داخلی جوامع اسلامی و هم تابعی از جریان‌های فکری غرب هستند، تنوع قابل توجهی یافته‌اند. در این میان، گفتمان اصلاح دینی علی شریعتی در ایران به دلیل اثرگذاری گسترده، جایگاه ویژه‌ای دارد. ویژگی شاخص این گفتمان در بازسازی هدفمند تشیع نهفته است؛ فرایندی که با عبور از بازخوانی صرف سنت و پرهیز از تفسیرهای فاقد مسئولیت‌پذیری اجتماعی، آن را به آرمانی انقلابی و پویا تبدیل می‌کند. این مقاله با بهره‌گیری از نظریه گفتمان لاکلا و موفه نشان می‌دهد که شریعتی از طریق بازسازی معنایی «امامت» به‌عنوان دال مرکزی و مفصل‌بندی دال‌های شناور چون عدالت، انتظار، ولایت و امت در زنجیره‌های هم‌ارزی، منظومه‌ای معنایی پدید آورد که در آن تشیع به هویتی معطوف به کنش اجتماعی، مسئولیت‌پذیری و مبارزه با ستم تبدیل می‌شود. او با منطبق کردن قرائت‌های رقیب را ذیل «تشیع صفوی» بازنمایی و به حاشیه می‌راند و در مقابل «تشیع علوی» را به‌مثابه بدیلی انقلابی و عدالت‌خواه تثبیت می‌کند. نتیجه این فرایند، بازسازی هویت شیعی در قالبی فعال، عدالت‌محور و معطوف به تغییر بود؛ هویتی که علاوه بر انسجام در سطح نظری، در عرصه اجتماعی و تاریخی نیز توان بسیج‌گری گسترده‌ای ایجاد کرد. در این گفتمان، دین به ابزار توانمندسازی توده‌ها، برانگیختن مسئولیت جمعی و ایجاد آمادگی برای تغییر ساختارهای نابرابر تبدیل شد. سازمان‌دهی تازه مفاهیم دینی و ایجاد شبکه‌ای از معانی و کنش‌ها باعث شد گفتمان شریعتی بتواند پیام‌های عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه را در قالبی آشنا برای مخاطبان منتقل کند و در شکل‌گیری حرکت‌های اعتراضی دهه ۱۳۵۰ و نهایتاً انقلاب اسلامی نقش مؤثر ایفا کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که گفتمان اصلاح دینی شریعتی تحت عنوان تشیع علوی، با بازآرایی مفاهیم کلیدی تشیع و ایجاد انسجام گفتمانی حول محور امامت، از سطح یک پروژه نظری فراتر رفت و به یکی از نیروهای هژمونیک اثرگذار بر سپهر سیاسی-اجتماعی ایران تبدیل شد.

واژگان کلیدی: اصلاح دینی، علی شریعتی، بازسازی معنا، خوانش انقلابی، تحلیل گفتمان، لاکلا و موفه، تشیع علوی، هژمونی

مقدمه

اصلاح دینی در جهان اسلام از اواخر قرن نوزدهم تا امروز، یکی از واکنش‌های مهم نسبت به مواجهه اسلام با مدرنیته بوده است. با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی گوناگون، اصلاح دینی در جهان اسلام صورت‌بندی‌های متفاوتی یافته است. تقابل جهان اسلام با تمدن مسیحی در قرن نوزدهم، رویارویی با جهان سوسیالیسم در قرن بیستم، مواجهه با علم و تکنولوژی مدرن و در نهایت تجربه انقلاب‌ها و حکومت‌های دینی، هر یک زمینه‌های خاصی را برای ظهور نوع خاصی از اصلاح‌گری دینی فراهم کرده‌اند (بشیری، ۱۳۸۵: ۱۵۰). این تحولات از یک‌سو پرسش‌های تازه‌ای درباره نسبت دین با قدرت سیاسی، عدالت اجتماعی و پیشرفت علمی برانگیخت و از سوی دیگر ضرورت بازخوانی انتقادی سنت و تطبیق آن با مقتضیات زمانه را برجسته ساخت.

در همین چارچوب، شریعتی با الهام از تحولات معاصر خود و در واکنش به سلطه قرائت‌های رسمی و فقه‌محور از دین، کوشید مفاهیم کلیدی تشیع را بازتعریف کند و از آن قرائتی بسازد که هم به مسائل معاصر پاسخ دهد و هم ظرفیت‌های بخش و انقلابی در سپهر اجتماعی و سیاسی داشته باشد. وی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی، در مقام روشنفکری دینی، خود را ادامه‌دهنده سنت اصلاح دینی در جهان اسلام معرفی می‌کند؛ سنتی که پیش‌تر توسط متفکرانی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری، شریعت سنگلجی و ... شکل گرفته و هریک به شیوه‌ای خاص کوشیده بودند نسبت میان دین و تحولات معرفتی و اجتماعی مدرن را بازاندیشی کنند. با این حال، جایگاه شریعتی صرفاً به تداوم این جریان محدود نمی‌شود. تلاش‌های او، به‌ویژه در تبدیل اصلاح دینی به ایدئولوژی انقلابی، هم افق‌های تازه برای دین در عرصه سیاست و جامعه گشود و هم به ایجاد محدودیت‌هایی منجر شد که بعدها چالش‌های جدی برای تفکر دینی بر جای گذاشت. چندلایگی و ابعاد گاه متناقض در پروژه فکری شریعتی باعث شده است که روایت‌های متفاوتی از او ارائه شود؛ روایت‌هایی که هر یک از منظری خاص به تفسیر جایگاه و میراث فکری او پرداخته‌اند. از دیدگاه طباطبایی، شریعتی در زمره اصحاب ایدئولوژی قرار می‌گیرد که با گسستن نسبت گذشته و حال، تاریخ را به ابزاری برای پیکار سیاسی معاصر فروکاست. یکی از نمونه‌های برجسته این رویکرد، بازنمایی ابوذر در کتاب ابوذر است؛ جایی که شریعتی او را صدای اعتراض در برابر نظام طبقاتی اسلام پس از پیامبر، وجدان بیدار جامعه و نخستین شهید راه عدالت معرفی می‌کند؛ مؤمنی که در برابر اشرافیت اموی، انباشت ثروت و تبعیض اقتصادی ایستاد و به همین سبب به روزه تبعید شد. در این روایت، ابوذر چهره‌ای زاهد و منزوی نیست؛ بلکه او الگویی برای مکتب علوی و نماینده‌ای از اسلام

توحیدی-اجتماعی است (شریعتی، ۱۳۸۷). از نظر طباطبایی، چنین خوانشی نشان می‌دهد که شریعتی در تبدیل ابوذر به نخستین سوسیالیست بیش از آنکه به خود ابوذر یا تاریخ صدر اسلام بیندیشد، دغدغه توجیه ایدئولوژی انقلابی زمانه خویش را داشت. طباطبایی این رویکرد را نمونه‌ای از آگاهی کاذب می‌داند که گذشته را از منظر الزامات مبارزه معاصر بازسازی می‌کند و در نتیجه، گسستی معرفتی از سنت فلسفی و عقلانی اسلامی، به‌ویژه عقلانیت بوعلی سینایی، پدید می‌آورد. در این خوانش، شریعتی به‌عنوان ایدئولوژی معرفتی می‌شود که تاریخ را در خدمت سیاست قرار می‌دهد و آن را در چارچوب اهداف معاصر بازتفسیر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۹). در مقابل، سروش تصویری متفاوت از شریعتی عرضه می‌کند. به نظر او، شریعتی پیش از هر چیز مورخی است که از رهگذر تاریخ و جامعه‌شناسی به اسلام نزدیک می‌شود، نه از مسیر فلسفه، کلام یا فقه. سروش بر این باور است که نزد شریعتی، چهره‌هایی چون ابوذر جایگاهی محوری دارند؛ شخصیتی زمینی، شورشگر و انقلابی که فاصله‌ای با مردم ندارد و در نقطه مقابل پیامبر یا امامان معصومی قرار می‌گیرد که قدسی‌بودنشان آنان را از زیست روزمره مؤمنان عادی جدا می‌سازد. از نگاه سروش، عشق شریعتی به ابوذر و شور انقلابی او، اسلام را در نظر شریعتی به ایدئولوژی مبارزه بدل کرد و همین امر او را به‌سوی رؤیای جامعه‌ای ایدئولوژیک سوق داد (سروش، ۱۳۸۴: ۱۰۱).

در این پژوهش و بر پایه نظریه گفتمان لاکلا و موفه، روایتی ارائه می‌شود که در آن، گفتمان شریعتی را می‌توان تلاشی در سطحی عمیق‌تر دانست برای بازسازی معنای دینی و مفصل‌بندی دال‌های مرکزی تشیع مانند امامت، عدالت، انتظار و امت در قالب زنجیره‌ای هم‌ارز که بتواند هویتی بدیل، انقلابی و رهایی‌بخش در برابر قرائت مسلط و نهادی از دین بسازد. این بازتعریف در منطبق گفتمان، معطوف به ایجاد نوعی هژمونی فکری و سیاسی است که با سازمان‌دهی معناهای تازه، مرزهای «ما» و «دیگری» را در افق جدیدی بازترسیم می‌کند و ظرفیت بسیج‌گری اجتماعی دین را فعال می‌سازد. از نظر شریعتی، دیانت، قوی‌ترین عامل همبستگی در جوامع اسلامی است؛ اما هنگامی که دچار رکود و انجماد مفهومی شود، خود به مانع پیشرفت و توسعه تبدیل می‌گردد (میری، ۱۴۰۱: ۱۴)؛ بنابراین اصلاح دین او، گفتمانی نوین و فعال خلق می‌کند که افزون بر حفظ عناصر بنیادین دین، آن‌ها در خدمت مبارزه با ساختارهای نابرابر و سلطه‌های اجتماعی و بسیج ایدئولوژیک مردم علیه استبداد و استعمار قرار می‌گیرند (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۰۲).

از آنجا که نزد شریعتی، اسلام ناب چیزی جز تشیع نیست؛ تشیعی که صورت راستین و خالص اسلام است و در برابر خلافت، عربیت و اشرافیت قرار می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۹۶: ۱۳)؛ اصلاح دینی او نیز دربردارنده گفتمان خاصی از تشیع است که وی آن را با عنوان تشیع علوی بازنمایی می‌کند. ویژگی بارز

این پروژه در تمایز آن از سنت‌های کلامی، فلسفی و عرفانی شیعه نهفته است؛ در حالی که این سنت‌ها عموماً به تبیین‌های معرفتی و فردی از مفاهیمی همچون امامت، عدالت یا انسان کامل پرداخته‌اند، شریعتی آن‌ها را به سطح اجتماعی و تاریخی منتقل می‌کند و در قالب دال‌های گفتمانی جدید سازمان می‌دهد. او با درک ظرفیت‌های هویت شیعی در برانگیختن عواطف و آگاهی سیاسی، می‌کوشد از رهگذر بازتعریف مفاهیم و بازسازی مرزهای هویتی، گفتمان تازه‌ای از دین پدید آورد که قوی‌ترین ابزار وحدت توده‌ها و جهت‌دهی آنان به سوی اهداف عدالت‌خواهانه و ترقی‌طلبانه است (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۱۲-۲۱۳).

فرضیه اصلی این پژوهش آن است که گفتمان اصلاح دینی شریعتی تحت عنوان تشیع علوی، از طریق سازمان‌دهی دال‌های شناور حول یک دال مرکزی و به‌کارگیری زنجیره‌های هم‌ارزی و منطقی‌ترد، معنا تولید می‌کند و هویت گفتمانی خود را تثبیت و هژمونیک می‌سازد. این فرضیه زمینه را برای تحلیل سازوکارهای بازتعریف معنایی و تثبیت هویت گفتمانی در چارچوب نظری لاکلا و موفه فراهم می‌آورد. در چارچوب نظریه گفتمان لاکلا و موفه، معنا، هویت یا جامعه‌ای پیشاپیش تثبیت شده وجود ندارد و امر اجتماعی همواره قلمرویی گشوده و پراکنده از روابطی است که تنها به‌طور موقت و نسبی از طریق فرایندهای مفصل‌بندی تثبیت می‌شود. مفصل‌بندی رویه‌ای است که میان عناصر مختلف پیوند برقرار کرده و هویت آن عناصر را در نتیجه این پیوند تغییر می‌دهد. محصول چنین فرایندی گفتمان است. هر نظامی که به صورت گفتمان شکل می‌گیرد، تجلی یک کل ذاتی یا حقیقت بنیادین نبوده و کوششی موقتی و نهایتاً ناکامل برای سامان‌بخشیدن به پراکندگی و تفاوت‌های اجتماعی است. گفتمان کلیتی است که از رهگذر این عمل پیونددهنده پدید می‌آید و به مجموعه‌ای از دال‌ها و معناها انسجام نسبی می‌بخشد (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۱۶۱-۱۵۸).

کاربست این چارچوب نظری امکان تحلیل انتقادی گفتمان‌های دینی و ایدئولوژیک را فراهم می‌سازد؛ به‌ویژه در مورد اصلاح دینی شریعتی که خود تلاشی برای بازسازی و سازمان‌دهی مفاهیم دینی در قالبی نوین به شمار می‌آید. شریعتی با این بازتعریف‌ها می‌کوشد گفتمانی بدیل و هژمونیک در برابر قرائت‌های رسمی و نهادی از دین بنیان نهد؛ بنابراین، تمرکز بر چگونگی صورت‌بندی و پیوند این مفاهیم در زنجیره‌های معنایی، ما را قادر می‌سازد سازوکارهای تثبیت و هژمونیک‌سازی گفتمان شریعتی را بر اساس منطق نظریه لاکلا و موفه آشکار کنیم.

پیشینه

بحث درباره اندیشه شریعتی، به‌ویژه در نسبت با اصلاح دینی و بازخوانی سنت‌های اسلامی و شیعی، از جمله موضوعاتی است که توجه پژوهشگران متعددی در حوزه‌های تاریخ اندیشه، جامعه‌شناسی دین و مطالعات اسلامی را به خود جلب کرده است. آثار متنوعی کوشیده‌اند ابعاد الهیاتی، جامعه‌شناختی و سیاسی پروژه فکری شریعتی را تبیین کنند و نقش او را در فرایندهای تحول فکری و اجتماعی معاصر ایران و جهان اسلام نشان دهند. این مطالعات را می‌توان عمدتاً در دو دسته جای داد؛ نخست، پژوهش‌هایی با رویکرد الهیاتی که به نسبت اندیشه‌های شریعتی با آموزه‌های سنتی اسلامی پرداخته و بر امکان یا عدم امکان سازگاری آن‌ها با مبانی اعتقادی و کلامی شیعه تمرکز کرده‌اند؛ به عنوان مثال، خیرالله مردانی در «بررسی و نقد اندیشه شریعتی» اسلام شریعتی را به‌مثابه ایده‌آلیسمی مبتنی بر ماتریالیسم معرفی کرده و معتقد است وی در پرتو این نگاه به مبارزه‌ای تمام‌عیار با روحانیت پرداخته است. او نزدیک به صد مورد انحراف فکری را در آثار شریعتی استخراج کرده و به نقد آنها پرداخته است.

بخش دیگر نیز پژوهش‌هایی با رویکرد جامعه‌شناختی است که بیشتر بر تأثیرات اجتماعی و فرهنگی اصلاحات دینی شریعتی در بستر تحولات ایران معاصر متمرکز بوده و کوشیده‌اند نقش او را در نوسازی دینی، شکل‌گیری هویت جمعی و بسیج اجتماعی تبیین کنند. مانند مقاله جواد میری با عنوان «واکاوی دین‌پژوهی شریعتی (با تأکید بر دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی)» که به تحلیل رویکرد دین‌پژوهانه شریعتی پرداخته و نشان می‌دهد دوگانه «تشیع علوی/تشیع صفوی» در اندیشه او بر مبنای دیالکتیک نهضت و نظام قابل فهم است. بر اساس این خوانش، شریعتی تشیع علوی را به‌مثابه اسلام حرکت در برابر اسلام نظام (تسنن) تا پیش از عصر صفوی در نظر می‌گیرد، و از دوره صفویه به بعد، تشیع را در هیئت تشیع نظام و نهادی شده بازمی‌شناسد. میری با تکیه بر این چارچوب، توضیح می‌دهد که شریعتی فرایند تبدیل حرکت به سازمان را که در جامعه‌شناسی یک قاعده شناخته‌شده است، برای فهم تاریخ تشیع به‌کار می‌گیرد و از آن برای تبیین انحطاط جامعه ایران بهره می‌برد. از منظر میری بازگشت به تشیع علوی نزد شریعتی می‌تواند همچون نقشه راهی برای برون‌رفت از این انحطاط عمل کند.

لایه دوم ادبیات پژوهش، به کاربست نظریه گفتمان لاکلا و موفه در حوزه مطالعات دینی مربوط می‌شود. هرچند این نظریه عمدتاً در حوزه سیاست و تحلیل هویت‌های جمعی به کار رفته است، شماری از پژوهش‌ها تلاش کرده‌اند آن را برای تحلیل بازتعریف‌های معنایی در گفتمان‌های دینی به‌کار گیرند. این دسته از مطالعات بر ظرفیت‌های مفهیمی چون دال مرکزی، زنجیره هم‌ارزی و هژمونی برای تبیین فرآیند

بازسازی هویت‌های دینی و سیاسی تأکید داشته‌اند؛ به عنوان نمونه می‌توان به کتاب هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی نوشته بابی سعید اشاره کرد. او در این اثر با تمرکز بر بنیادگرایی اسلامی تحلیلی گفتمانی از اسلام و اسلام‌گرایی ارائه داده و نشان می‌دهد اسلام یک جوهر ثابت نیست؛ بلکه دالی است که معنای آن در شبکه‌های گفتمانی و بافت‌های تاریخی متفاوت بازتولید می‌شود. سعید با الهام از زبان‌شناسی سوسور و نظریه‌های نشانه‌شناختی لاکلا و موفه، تأکید می‌کند که هر دال تنها در نسبت با مدلول‌ها و درون زنجیره‌های دلالتی معنا می‌یابد. بر این اساس، اسلام را باید به‌مثابه دال مرکزی در شبکه گفتمان اسلام‌گرایی فهمید؛ دالی که کارکرد آن از پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه تا قرائت‌های اسلام‌گرایانه، دستخوش تغییر و بازتعریف می‌شود. از این منظر، اسلام همواره درون طرح‌بندی‌های خاص و در ارتباط با سایر دال‌ها معنا پیدا می‌کند و در نتیجه تحلیل آن مستلزم توجه به شرایط بافتی و تاریخی تولید معنا است. سعید در این مسیر، رویکردی ضداصول‌گرایانه اتخاذ می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه اسلام در گفتمان‌های مختلف به‌مثابه یک ماده گفتمانی سیال به کار گرفته شده و معنای آن بر اساس نیروهای هژمونیک هر دوره بازسازی می‌شود (سعید، ۱۹۹۷: ۴۸-۵۲).

با وجود انبوه پژوهش‌ها درباره اندیشه‌های شریعتی از یک‌سو و کاربرد گسترده نظریه گفتمان لاکلا و موفه در مطالعه هویت‌های دینی و سیاسی از سوی دیگر، پیوند میان این دو حوزه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به بیان دیگر، هرچند پژوهش‌هایی با الهام از رویکرد گفتمان به اندیشه شریعتی پرداخته‌اند؛ اما اصلاح دینی او هنوز در چارچوبی نظام‌مند و با تکیه مستقیم بر دستگاه نظری لاکلا و موفه مورد بررسی قرار نگرفته است. از این رو، پژوهش حاضر در همین خلأ جای می‌گیرد و می‌کوشد با بهره‌گیری از مفاهیم لاکلا و موفه، سازوکارهای بازتعریف معنایی و هژمونیک‌سازی در گفتمان اصلاح دینی شریعتی را آشکار سازد.

چارچوب نظری

برای تحلیل ساختار گفتمان اصلاح دینی در اندیشه شریعتی که وی آن را تحت عنوان تشیع علوی صورت‌بندی کرده است، چارچوبی نیاز است که بتواند سازوکارهای تولید و تثبیت معنا، نحوه شکل‌گیری دال‌ها و زنجیره‌های معنایی، و همچنین فرآیند طرد و هژمونیک‌سازی درون گفتمان او را به‌دقت آشکار کند. نظریه گفتمان لاکلا و موفه با تأکید بر ماهیت برساخت‌گرایانه معنا، سیالیت دال‌ها و منطق هژمونی، چنین قابلیتی را فراهم می‌آورد. این نظریه با فراهم کردن مفاهیمی چون مفصل‌بندی، دال مرکزی، زنجیره هم‌ارزی و منطق طرد، ابزار مفهومی لازم برای واکاوی گفتمان شریعتی را در اختیار می‌گذارد و امکان

می‌دهد تا افزون بر تحلیل شبکه معنایی درونی گفتمان او، مرزهای طردشده و افق‌های هژمونیک آن نیز بررسی شود.

۳-۱ نظریه گفتمان لاکلا و موفه

گفتمان مفهومی چندلایه و میان‌رشته‌ای است که به تدریج به یکی از پرکاربردترین ابزارهای تحلیل در علوم انسانی و اجتماعی تبدیل شد. در معنای ابتدایی، گفتمان به مجموعه‌ای از الگوهای زبانی و معنایی اطلاق می‌شود که کنشگران اجتماعی در موقعیت‌های گوناگون از آن‌ها استفاده می‌کنند؛ با این حال، این تعریف ساده قادر به توضیح چیستی گفتمان، نحوه عملکرد آن یا چگونگی تحلیل علمی آن نیست. به همین دلیل، نظریه‌های متکثر و رویکردهای میان‌رشته‌ای در دهه‌های اخیر کوشیده‌اند معنای دقیق‌تر و کارآمدتری از گفتمان و تحلیل گفتمان ارائه کنند (یورگنسن، ۲۰۰۲: ۱۷).

یکی از این نظریه‌ها، نظریه لاکلا و موفه است که ارنستو لاکلا و شانتال موفه در آن با تلفیق دو رویکرد زبان‌شناختی ساخت‌گرا و رویکرد پساساختارگرایانه، مقوله‌های قدرت و ایدئولوژی را مستقیماً وارد مطالعه زبان کردند و با بهره‌گیری از سنت‌های متفکرانی چون فوکو، سوسور، دریدا، لاکان و گرامشی، نظریه گفتمان خود را در حوزه فلسفه سیاسی شکل دادند (سلطانی، ۱۳۸۷: ۱۵). آنان با نقد برداشت‌های ذات‌گرایانه از جامعه بر این نکته تأکید می‌کنند که هیچ کلیت ارگانیک و پیشینی به نام جامعه وجود ندارد و آنچه ما به مثابه جامعه می‌شناسیم چیزی جز برساختی تاریخی و همواره ناتمام نیست. در این چارچوب نظم‌های اجتماعی بازتاب نظامی طبیعی نیستند؛ بلکه در مفصل‌بندی‌های موقتی و شکننده‌ای ریشه دارند که بر بستری از گشودگی و عدم‌تقارن شکل می‌گیرند. از نظر لاکلا و موفه، عناصر امر اجتماعی تنها درون یک گفتمان معنا می‌یابند و هیچ هویت یا معنای تثبیت‌شده‌ای خارج از آن وجود ندارد. بدین ترتیب، گفتمان بیش از آن‌که امری زبانی یا شناختی باشد، کنشی است که در آن، معنا، هویت و روابط قدرت به‌طور هم‌زمان تولید و بازتولید می‌شوند. اینجاست که تحلیل گفتمان در نظر آنان به ابزاری برای آشکار کردن سازوکارهای هژمونیک و کشمکش‌های بر سر تثبیت معنا بدل می‌شود؛ کشمکش‌هایی که هرگز به نقطه پایانی نمی‌رسند؛ زیرا خود امر اجتماعی همواره در معرض سیالیت و بازتعریف مداوم قرار دارد (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۱۵۵-۱۵۷).

۳-۲ مفاهیم اساسی نظریه لاکلا و موفه

در چارچوب نظریه گفتمان لاکلا و موفه، مجموعه‌ای از مفاهیم بنیادین وجود دارد که امکان تحلیل روابط قدرت، تولید معنا و کشمکش‌های هژمونیک را فراهم می‌کند. اگرچه این نظریه شامل طیف وسیعی از ایده‌هاست، در این پژوهش توجه ویژه‌ای به چند مفهوم محوری معطوف شده است که بیشترین کارکرد را در مطالعه گفتمان اصلاح دینی شریعتی دارند.

مفصل‌بندی^۱: کنشی است که میان عناصر مختلف پیوند برقرار می‌کند و هویت آن‌ها را در چارچوب یک کل موقت و ساختاری تغییر می‌دهد (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۱۷۱).

گفتمان^۲: کلیتی است که در نتیجه کنش مفصل‌بندی عناصر شکل می‌گیرد و شبکه‌ای از معانی را پدید می‌آورد که هویت و ارتباط میان دال‌ها را تعیین می‌کند. این کلیت، عرصه‌ای است که در آن نشانه‌ها در نسبت با یکدیگر معنا می‌یابند و هویتشان از طریق ارتباط با سایر عناصر تثبیت می‌شود (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۱۷۱).

دال مرکزی^۳: به معنای نقطه یا مفهومی است که سایر دال‌ها در اطراف آن جمع می‌شوند و تثبیت نسبی معنا را ممکن می‌سازند. این مرکز، همان نقطه‌ای است که از طریق آن زنجیره دلالت‌گر معانی تثبیت می‌شود و امکان پیش‌بینی نسبی روابط میان دال‌ها فراهم می‌آید (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۱۸۳).

میدان گفتمان^۴: میدانی که به‌مثابه مخزن مازاد معنا عمل کرده و حامل تمامی دلالت‌هایی است که یک گفتمان خاص برای حفظ انسجام خود کنار می‌زند (یورگنسن، ۲۰۰۲: ۵۸).

دال‌های سیال^۵: نشانه‌هایی هستند که گفتمان‌های مختلف بر سر معنا دادن به آن‌ها در کشمکش‌اند. این نشانه‌ها خود به خود معنای ثابت ندارند و هر گفتمان می‌کوشد به روش خود، آن‌ها را تثبیت کند (یورگنسن، ۲۰۰۲: ۶۰).

تخاصم^۶ و هژمونی^۷: تخصص لحظه‌ای است که ناتوانی هر نظم اجتماعی در دستیابی به انسجام نهایی و تثبیت کامل معنا را آشکار می‌سازد (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۲۰۴). هژمونی دقیقاً در بطن همین ناتمامی

1. Articulation
2. Discourse
3. Nodal Point
4. Field of discursivity
5. floating signifiers
6. Antagonism
7. hegemony

شکل می‌گیرد؛ تلاشی موقت و پیشامدی برای مفصل‌بندی معنا و برقراری انسجام؛ درحالی‌که امکان واژگونی و برهم‌خوردن آن همواره پابرجاست. از این رو، تخصص شرط امکان هژمونی است و هژمونی پاسخی موقتی به گشودگی و ناتمامی امر اجتماعی (لاکلا و موفه، ۱۹۸۷: ۲۲۷). یکی از مهم‌ترین سازوکارهای مفصل‌بندی، برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی است. بر اساس ذهنیت دوگانه‌ای که در فرایند غیریت‌سازی شکل گرفته، سوژه‌گفتمانی تمامی پدیده‌ها را در قالب دوگانه «ما» و «آنها» ادراک و بازنمایی می‌کند. این دوگانگی در سطح زبان، رفتار و نهادهای اجتماعی به صورت «برجسته‌سازی ما» و «حاشیه‌رانی آنها» نمود می‌یابد (سلطانی، ۱۳۸۷: ۹۹).

اکنون می‌توان با بهره‌گیری از این مفاهیم، فرایند شکل‌گیری و تثبیت معنا در گفتمان را چنین توصیف کرد که معنا حاصل فرایند مفصل‌بندی است؛ فرایندی که در آن نشانه‌های پراکنده در قالب یک شبکه معنایی سازمان می‌یابند و هویت آن‌ها در نسبت با یکدیگر تثبیت می‌شود. هر گفتمان برای حفظ انسجام خود می‌کوشد دلالت‌های ممکن و رقیب را کنار بزند و حول دال‌های مرکزی و زنجیره‌های هم‌ارزی، وحدت موقتی معنا را برقرار سازد. این تثبیت موقت، نتیجه طرد معناهای بدیل و مهار لغزش نشانه‌هاست؛ معناهای طردشده اما در میدان گفتمان باقی می‌مانند و همواره امکان بازگشت و به‌چالش کشیدن نظم تثبیت‌شده را در خود حفظ می‌کنند. از این رو، هیچ معنایی در این نظریه نهایی و تغییرناپذیر نیست؛ بلکه همه تثبیت‌ها تاریخی، موقتی و گشوده به امکان‌های واژگونی‌اند. در این میان تثبیت معنا همواره در میدان منازعه میان گفتمان‌های رقیب رخ می‌دهد (یورگنسن، ۲۰۰۲: ۵۸-۶۱). تخصص لحظه‌ای است که محدودیت‌های هر نظم اجتماعی و ناتوانی آن در دستیابی به انسجام کامل را آشکار می‌کند و مداخله‌های هژمونیک تلاش‌هایی‌اند که با طرد معناهای رقیب و ایجاد سازوکارهای برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی، یک قرائت خاص از جهان را مسلط و بدیهی می‌سازند. برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی هم در سطح اجتماعی و نهادی عمل می‌کند؛ نشانه‌ها، پدیده‌ها و مواضع خاصی برجسته می‌شوند و معناهای دیگر به حاشیه رانده می‌شوند، تا انسجام و هژمونی موقت گفتمان حفظ گردد. از آنجا که هیچ هژمونی‌ای پایدار و مطلق نیست، تاریخ همواره صحنه کشمکش میان گفتمان‌ها و بازتعریف افق‌های معنایی است (یورگنسن، ۲۰۰۲: ۷۲). این ویژگی نظریه گفتمان را به چارچوبی کارآمد برای پژوهش ما تبدیل می‌کند؛ زیرا با آن می‌توان هم معنای تثبیت‌شده مفاهیم را فهمید و همچنین لحظه‌های منازعه، طرد و امکان‌های بدیل را تحلیل کرد و نشان داد که چگونه نظم‌های مسلط، در عین استواری ظاهری، همواره در معرض واژگونی و بازتعریف‌اند.

دال مرکزی تشیع و بازسازی شریعتی

گذشت که لاکلا و موفه در نظریه خود بر اهمیت شناسایی دال مرکزی تأکید دارند و به باور ایشان نقطه عزیمت تحلیل گفتمان در این نظریه پیرامون دال مرکزی شکل می‌گیرد. گفتمان تشیع نیز از این کلیت خارج نیست. در سنت کلامی و هویتی شیعه، «امامت» از دیرباز به‌مثابه دال مرکزی عمل کرده است؛ دالی که هم مرز تمایز شیعه از سایر نحله‌های اسلامی را مشخص می‌سازد و هم منظومه‌ای از مفاهیم الهیاتی و اجتماعی همچون ولایت، عدالت، انتظار و امت را حول خود سامان می‌دهد. این جایگاه ممتاز امامت سبب شده است که در هر بازخوانی یا بازسازی گفتمان شیعی، نخستین گام شناسایی نسبت آن با این دال بنیادین باشد. در گفتمان شریعتی، تشیع به معنای اصیل خود، یک فرقه مذهبی هم‌سنگ سایر فرقه‌های اسلامی نیست؛ بلکه یک نوع فهمیدن اسلام است؛ فهمی مترقی، ضد نژادی، ضد طبقاتی و مخالف هرگونه بازتولید ساخت‌های اشرافی و تبعیض‌آلود. از نظر او، تشیع تداوم روح نخستین اسلام و پاسداری از جهت‌گیری توحیدی و عدالت‌محور پیامبر است. وی تشیع را به‌مثابه نهضتی تاریخی و اجتماعی می‌بیند که از آغاز در برابر انحراف مسیر حقیقی اسلام ایستاده و با نفوذ آگاهانه و ناآگاهانه عناصر سیاسی، نژادی و طبقاتی ضداسلامی مقابله کرده است. به باور او، تشیع مترقی‌ترین تفسیر از اسلام و مردمی‌ترین جریان در تاریخ اجتماعی و سیاسی مسلمانان است (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۰۷). بر اساس این برداشت شریعتی از تشیع، روشن می‌شود که هر عنصر کلیدی در این دستگاه معنایی تنها در نسبت با چنین افقی قابل فهم است. در میان همه عناصر، هیچ مفهومی به اندازه امامت در این منظومه نقش کانونی ندارد؛ زیرا شریعتی تحقق همان روح عدالت‌خواه، مسئولیت‌مدار و ضدانحراف تشیع را در وجود امام متجسد می‌بیند؛ بنابراین، برای فهم گفتمان تشیع علوی در اندیشه او، تحلیل معنای امامت نقطه ورود ضروری است.

شریعتی امامت را مفهومی بسیار گسترده‌تر از رهبری سیاسی یا اجتماعی می‌فهمد. امام برای او نمونه متعالی انسان است؛ انسانی که افزون بر گفتارش، وجود و زیستش نیز ترجمان عینی ارزش‌های مکتب است. از منظر شریعتی همان نقشی که قهرمانان بزرگ تاریخ و اسطوره به‌مثابه صورت‌های آرمانی انسان کامل در طول تمدن‌ها ایفا می‌کردند، بر عهده امام نهاده شده است؛ امام کتاب ناطق و تجسد محسوس ایدئولوژی اسلامی است؛ یعنی فضایل، ایده‌ها و مسئولیت‌های اخلاقی در وجود او به حقیقتی زنده تبدیل می‌شوند. از همین رو امام نه محدود به یک عصر و نه به یک کارویژه اجتماعی است؛ بلکه در همه زمان‌ها الگو و معیار رشد انسان باقی می‌ماند. شریعتی بر پایه همین برداشت الگویی از امام، معنای اجتماعی و رهایی‌بخش امامت را صورت‌بندی می‌کند؛ زیرا اگر امام تجسد عینی ارزش‌های مطلق عدالت، آزادی،

مسئولیت و توحید است (شریعتی، ۱۳۸۹: ۵۹-۶۰)، پس خودبه‌خود به معیاری برای نقد وضع موجود و شاخص تشخیص انحراف قدرت تبدیل می‌شود. بر همین اساس امامت بیش از آن‌که یک موقعیت موروثی یا متافیزیکی باشد، حامل معنای رهایی‌بخش، انقلابی و عدالت‌خواهانه است (شریعتی، ۱۳۵۹ الف: ۸۳). نزد او «امامت تنها به معنای اعتقاد ذهنی به مقدس بودن دوازده امام نیست؛ بلکه مبتنی بر این است که اسلام مکتبی است دارای مسئولیت اجتماعی برای تحقق هدف‌ها و قوانینی که به نام دین و برای تکامل انسان و تحقق عدل در جامعه انسانی ارائه می‌دهد و بنابراین ضرورت یک رهبری فکری اجتماعی و انقلابی طی چند نسل پیوسته لازمه آن است» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۴۴۱). شریعتی در همین چهارچوب، تلقی سنتی از امامت را به چالش می‌کشد (شریعتی، ۱۳۸۹: ۵۹)؛ چرا که در کلام شیعی کلاسیک، امامت مفهومی اعتقادی است که همان جایگاه پیامبر را در هدایت بشر و تدبیر شئون دینی و دنیوی جامعه دارد. از آنجا که امامت تداوم تاریخی رسالت الهی است؛ بنابراین تعیین امام تنها به اراده الهی و از طریق نص پیامبر یا امام پیشین امکان‌پذیر است. این نگرش پیوندی ناگسستنی میان امامت، نبوت و فلسفه بعثت برقرار می‌کند و حضور دائمی امام معصوم را برای استمرار نظام هدایت الهی ضرورتی عقلی می‌شمارد (مظفر، ۱۳۶۶: ۷۳). در این دستگاه فکری، امام افزون بر پاسداری از شریعت، انسانی کامل است که به مرتبه کمال عقلی و قدسی رسیده، از شهود الهی بهره‌مند است و میان امر الهی و عالم انسانی وساطت می‌کند. امامت در چنین افقی، جایگاهی متافیزیکی و الهیاتی می‌یابد؛ مقامی که در آن، امام مظهر کامل اسماء و صفات الهی و تجلی تمام عیار حقیقت انسانی است و حضورش به‌منزله پیوند وجودی انسان کامل با قوام عالم، شرط بقا و سامان‌هستی به شمار می‌آید (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۳۳).

شریعتی با انتقاد از این نگرش، امامت را از سطحی قدسی و غیرتاریخی به سطحی عینی و اجتماعی فرامی‌کشد. امام نزد شریعتی تجسد ایدئولوژی اسلامی و قرآن ناطق است (شریعتی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۴۲/۱۳۸۹: ۵۹). اگر اسلام به‌مثابه نقشه و طرحی بر کاغذ باشد، امام همان تحقق زنده و مجسم آن طرح در عرصه واقعیت است. از این رو، امام نقش عملی یک فکر را ایفا می‌کند. این بازتعریف باعث می‌شود امامت در گفتمان شریعتی نقش پلی میان حوزه اعتقاد و ذهنیت با عرصه کنش و ساخت اجتماعی را ایفا کند. اگر در تفاسیر سنتی، رابطه فرد با امام بیشتر جنبه ولایی و معنوی داشت، شریعتی بر جنبه انقلابی و عدالت‌محور آن تأکید می‌کند. او امام را رهبر نهضت می‌داند؛ کسی که در تاریخ، مسئولیت و وظیفه دارد، جامعه را از سلطه جاهلیت و استبداد رها کند (شریعتی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۱۱). بدین صورت، امامت از سطح یک باور اعتقادی به سطح یک عنصر کنش‌گر در پروژه رهایی‌بخش اسلام ارتقا می‌یابد. در این چارچوب، مفاهیمی

مانند توحید، عدالت، عصمت و... تنها در نسبت با امامت معنا پیدا می‌کنند؛ بدون این نسبت، این مفاهیم به عناصر شناور تبدیل شده و مستعد تحریف و سوءاستفاده‌اند.

شریعتی در تحلیل خویش از تاریخ تشیع، دو گونه انحراف بنیادین در برداشت از مفهوم امامت را برجسته می‌کند. نخست، تحریف قدسی‌سازانه است؛ یعنی ارتقای امام به مرتبه‌ای هم‌تراز با الهیت و تبدیل او به اسطوره‌ای ماورایی و دست‌نیافتنی. این رویکرد، اگرچه به ظاهر برای تکریم مقام امام پدید آمده، اما در عمل به بی‌اثر شدن نقش اجتماعی و رسالت تاریخی او می‌انجامد و امام را از عرصه مبارزه و رهبری امت منفصل می‌سازد. دوم، تحریف تسلیم‌گرایانه است؛ یعنی فروکاستن امام به شخصیتی منزوی، منفعل و بی‌طرف که عملاً در خدمت ساختارهای قدرت موجود قرار می‌گیرد و فاقد هرگونه کارکرد رهایی‌بخش و انتقادی می‌شود (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۲۸). از دیدگاه شریعتی هر دو تحریف یادشده، بازتاب شرایط انحطاط تاریخی و محصول نوعی آگاهی کاذب در جوامع اسلامی است؛ وضعیتی که به تدریج، فلسفه وجودی امامت را از مسیر اصیل خود؛ یعنی رهبری آگاهانه و انقلابی در برابر ستم منحرف ساخته است. او احیای معنای اصیل و تاریخی امامت را وظیفه‌ای خطیر بر دوش روشنفکران دینی و عالمان متعهد می‌داند؛ کسانی که باید در مقام نواب امام در تاریخ، رسالت هدایت، بیدارسازی و مبارزه با تحریف‌ها را بر عهده گیرند (شریعتی، ۱۳۸۶: ۴۰).

تبیین جایگاه امامت در اندیشه شریعتی نشان می‌دهد این مفهوم افزون بر اینکه یک اصل اعتقادی در کنار سایر آموزه‌های دینی به‌شمار می‌آید، مفهومی کانونی و نشانه ممتاز گفت‌وگو است که به حیات دینی و سیاسی معنا و جهت می‌بخشد. علت محوری یافتن امامت در منظومه فکری او به گونه‌ای که مفاهیم حول آن مفصل‌بندی و سازمان‌دهی می‌شوند این است که شریعتی با هوشمندی دریافت امامت، به سبب جایگاه ممتاز خود در سنت شیعی، ظرفیت آن را دارد که به نشانه‌ای برجسته و هویت‌ساز تبدیل شود. او بر این باور بود که تلقی سستی از امامت، با تأکید بر وجوه ماورایی و رازآلود، عملاً آن را از عرصه مناسبات اجتماعی و پویایی تاریخی دور کرده است (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۷۳). از این رو، می‌کوشید با زمینی کردن این مفهوم و کم‌رنگ کردن یا نادیده گرفتن ابعاد رمزآلودی که در جهان معاصر برای بسیاری باورپذیر نیست، تشیع را به‌مثابه نیرویی فعال در صحنه سیاسی - اجتماعی احیا کند. شریعتی در وجود امام تحقق تاریخی و انسانی همه ارزش‌هایی را می‌بیند که تشیع را به نهضتی عدالت‌خواه و ضد استبداد تبدیل می‌سازد. امام برای او معیار نقد قدرت، شاخص تشخیص انحراف و الگوی رشد انسان است. از همین منظر است که شریعتی امامت را ضرورت رهبری فکری، اجتماعی و انقلابی می‌داند که در چند نسل پیوسته استمرار

می‌یابد (شریعتی، ۱۳۸۹: ۶۰).

بر پایه این نظریه می‌توان گفت که مفهوم امامت در گفتمان شریعتی، به‌مثابه دال مرکزی، هم‌سازمان‌دهی و مفصل‌بندی مفاهیم کلیدی دیگر را سامان می‌بخشد و هم‌زمان مرزهای هویتی این گفتمان را در تقابل با قرائت‌های رقیب از تفسیرهای سنتی کلام شیعی گرفته تا خوانش‌های سکولار و ناسیونالیستی تثبیت و بازتولید می‌کند. در ادامه، با تحلیل دال‌های شناور، می‌توان دید که هر یک چگونه در پیوند با این دال مرکزی معنا و هویت تازه‌ای می‌یابند.

مفصل‌بندی دال‌های شناور^۸ تشیع علوی در نسبت با دال مرکزی

با محوریت یافتن امامت به‌عنوان دال مرکزی، میدان معنایی گفتمان شریعتی شکل می‌گیرد. این مفاهیم سیال در گفتمان شریعتی هر یک به‌گونه‌ای مفصل‌بندی می‌شوند که هویت جمعی و افق‌رهایی‌بخش مورد نظر او تثبیت و بازتولید گردد.

در بازسازی گفتمان شریعتی پیرامون دال اصلی یعنی امامت، ما دال‌های شناور را به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم کرده‌ایم. دال‌های شناور اصلی آن دسته از مفاهیمی‌اند که در آثار شریعتی ضمن آن‌که همواره در پیوند مستقیم با امامت طرح می‌شوند، همچنین در شکل‌دهی به هویت گفتمان تشیع علوی و مرزبندی آن با گفتمان‌های رقیب (تشیع صفوی، سلطنت، قرائت‌های محافظه‌کارانه فقهی) نقشی محوری دارند. مفاهیمی چون عدالت، ولایت، امت و انتظار از این دسته‌اند؛ زیرا بارها در کنار امامت و به‌عنوان عناصر سازنده چارچوب انقلابی تشیع علوی بازتعریف می‌شوند؛ بدون امامت معنای خود را از دست می‌دهند یا به معنایی متناقض و حتی رقیب فروکاسته می‌شوند؛ مثلاً عدالت منفصل از امامت که به عدالت سکولار یا فقهی فروکاسته می‌شود؛ هم در سطح درونی گفتمان، نقش انسجام‌بخش دارند؛ مانند پیوند دادن امت با رهبری امام (شریعتی، ۱۳۹۸: ۳۵) و هم در سطح بیرونی به مرزبندی گفتمان با نیروهای سلطنتی و قرائت‌های صفوی کمک می‌کنند.

در مقابل، دال‌های شناور فرعی شامل مفاهیمی‌اند که اگرچه در متون شریعتی و به‌ویژه در تمایز‌گذاری میان تشیع علوی و صفوی حضور دارند، اما بار هویتی و انسجام‌بخش آن‌ها به اندازه دال‌های اصلی نیست و بیشتر در حاشیه یا ذیل دال‌های اصلی فهم می‌شوند. مفاهیمی چون عصمت، وصایت، عاشورا و عترت

در این دسته جای می‌گیرند؛ زیرا اغلب به‌عنوان مبانی کلامی یا مفاهیم اعتقادی مطرح‌اند، نه به‌عنوان عناصر محرک گفتمان انقلابی؛ نقش آن‌ها بیشتر در تبیین مشروعیت امام است تا ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی اجتماعی و سیاسی و حضورشان در گفتمان، نسبت به دال‌های اصلی کم‌فروغ‌تر و محدود به مباحث کلامی و اعتقادی است. این تمایز میان اصلی و فرعی، امکان می‌دهد که در تحلیل گفتمان شریعتی تمرکز بر مفاهیم هویت‌ساز و انسجام‌بخش (دال‌های اصلی) حفظ شود و مفاهیم فرعی تنها در نسبت با آن‌ها و به‌عنوان عناصر تکمیلی مورد توجه قرار گیرند.

۱-۵ عدالت

در گفتمان شریعتی، عدالت یکی از دو ستون اصلی تشیع علوی است که همراه با امامت، هسته معنایی این مذهب را تشکیل می‌دهد (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۰۸). شریعتی عدالت را نه یک فضیلت اخلاقی فردی و نه صرفاً یک آموزه کلامی انتزاعی، بلکه اصلی هستی‌شناختی و اجتماعی می‌داند که از صفت ذاتی خداوند ناشی می‌شود و به همین دلیل باید در همه ساحت‌های زندگی بشری و به‌ویژه در سامان سیاسی جامعه تحقق یابد. او تصریح می‌کند که «وقتی می‌گوییم عدالت یکی از صفات خداوند است، به این معنی است که عدالت یکی از اصول اساسی هستی و یکی از اصول اساسی زندگی بشری است و بنابراین باید یکی از اصول اساسی جامعه ما باشد». این تلقی، عدالت را از سطح یک توصیه اخلاقی یا بحث فلسفی فراتر برده و آن را به شعاری اجتماعی و انقلابی تبدیل می‌کند؛ چنان‌که در تحلیل زندگی امام علی (ع) سه شعار اصلی او را مکتب، وحدت و عدالت می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۹: ۳۹۷). شریعتی در تبیین همین معنای اجتماعی عدالت تأکید می‌کند که عدالت در تشیع علوی، نیرویی برای دگرگون‌کردن مناسبات ناعادلانه جامعه است؛ آنجا که می‌گوید یکی از شعارها و اهداف تشیع آن است که «نظام استثمار و تضاد طبقاتی و ظلم اجتماعی و تفرقه اجتماعی را تبدیل بکند به نظام برابری و عدالت.... و نظام طبقاتی جامعه را تغییر بدهد» (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۰۸). بدین‌صورت، عدالت برای شریعتی مفهومی هم‌زمان الهی و اجتماعی است که غایت آن برچیدن ساختارهای استثمارگر و برپایی جامعه‌ای مبتنی بر برابری است.

البته هرچند عدالت در اندیشه شریعتی از اهمیت والایی برخوردار است و در بسیاری از آثارش در کنار امامت قرار می‌گیرد؛ اما جایگاه مفهومی آن تابعی از امامت است. اگر عدالت اصلی تکوینی و اجتماعی

۹. فهرستی از دال‌های شناور در گفتمان شریعتی را می‌توان در کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی ملاحظه کرد که به علت فراوانی آن‌ها، فقط به دال‌های شناور اصلی پرداخته می‌شود.

است، شریعتی تصریح می‌کند که تحقق تاریخی و عینی این عدالت تنها در پرتو امامت ممکن می‌شود. او نشان می‌دهد که امام عدالت را از سطح یک خواست اخلاقی یا آرمان ذهنی بیرون می‌کشد و آن را به برنامه‌ای عملی برای اداره جامعه تبدیل می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۹: ۵۸۲). شریعتی با بازخوانی تاریخ صدر اسلام، علت انحراف عدالت و بازگشت اشرافیت و طبقه‌ای شدن جامعه را فقدان رهبری امام می‌داند؛ از این رو عدالت برای او مفهومی است که در نسبت مستقیم با امامت و در بستر زنجیره هم‌ارزی آن معنا می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۷۹: ۳۹۸). از منظر تحلیل گفتمان انتقادی، عدالت نزد شریعتی را می‌توان دال شناوری دانست که معنای نهایی خود را از طریق مفصل‌بندی با دال مرکزی امامت به دست می‌آورد و با دیگر مفاهیم کلیدی چون ولایت، عصمت، انتظار و امت شبکه‌ای از معنا می‌سازد. این شبکه، مرزبندی روشنی میان تشیع علوی و تشیع صفوی ایجاد می‌کند؛ درحالی‌که در قرائت صفوی، عدالت به معنای سلبی نفی ظلم از خداوند فروکاسته و کارکردی صرفاً اخروی می‌یابد. در تشیع شریعتی، عدالت اصلی فراگیر و زیربنایی است که هم در هستی و هم در جامعه جاری است و برابری طبقاتی و حقوقی را در پیوند با رهبری امام و مبارزه با سلطه دنبال می‌کند. از این رو، نظام اجتماعی ناسازگار با عدالت جامعه‌ای بیمار، منحرف و موقت و محکوم به زوال تلقی می‌شود (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۴). شریعتی می‌کوشد در تفسیر زندگی امام علی (ع) این پیوند را آشکار سازد؛ چنان‌که در تبیین فلسفه زمامداری امام می‌نویسد: «اگر نبود که مگر به این وسیله حق مظلومی را بستانم و از تجاوز ظالمی مانع گردم، ریسمان شتر خلافت را بر گردنش می‌نهادم و رهایش می‌کردم» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۶۵). بدین صورت، عدالت در گفتمان شریعتی علاوه بر هدفی اخلاقی، شالوده‌ای برای مشروعیت سیاسی و فلسفه رهبری امام است.

۲-۵ ولایت

با تبیین جایگاه عدالت در منظومه فکری شریعتی و روشن شدن نسبت آن با امامت به‌عنوان محور معنا، اکنون می‌توان ولایت را به‌عنوان یکی دیگر از دال‌های شناور کلیدی در گفتمان او را دنبال کرد؛ مفهومی که امتداد منطقی بحث امامت است و پیوند آن را با ساختار رهبری و مشروعیت دینی آشکار می‌سازد. شریعتی ولایت را در معنای فقهی یا سیاسی محدود نمی‌داند؛ بلکه ولایت به‌عنوان حلقه پیوند میان امام و امت و ضامن تداوم خط انبیا و ائمه در بستر تاریخ بازتعریف می‌شود. در همین چارچوب است که او ولایت را چنین توضیح می‌دهد: «سپردن زمام جامعه و رهبری عملی و مسئولیت اجتماعی امت به امام و به عبارت دیگر، اقتدای به او و تعقیب راه او و دیدن به نور آگاهی او و شدن بر الگوی او... یعنی ولایت.»

(شریعتی، ۱۳۷۹: ۷۹۳). این تعریف نشان می‌دهد که ولایت نزد شریعتی یک رابطه عاطفی یا اعتقادی صرف نیست و رهبری عملی، مسئولیت‌پذیری جمعی و پیوند آگاهانه امت با امام را ارائه می‌دهد. از منظر شریعتی، ولایت به معنای پذیرش کامل دوستی، رهبری و حکومت علی (علی‌وار) است؛ یعنی پیروی از نمونه عالی بندگی خدا، چراغ روشن هدایت بشریت تبیین می‌شود (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۳). حکومت علی در این نگرش نماد تاریخی تحقق عدالت، آزادی و برابری است که در مدت پنج سال حکومتش شکل عملی یافت و این میراث، برای همه ملت‌ها همچنان آرزوی زنده و ضروری به شمار می‌رود؛ بنابراین ولایت در این گفتمان یک رابطه عاطفی نیست؛ بلکه مسئولیتی اجتماعی، سیاسی و انقلابی است که امت را به حرکت در مسیر تحقق عدالت و آزادی فرا می‌خواند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۴).

ولایت نزد شریعتی عقیده‌ای رهایی‌بخش است؛ رهایی از هر نوع ولایت جبارانه و ظالمانه‌ای که در تاریخ جلوه کرده است (شریعتی، ۱۳۹۸: ۱۷۱). او ولایت علوی را الگویی از حکومت عدالت‌خواه، آزادی‌بخش و برابری‌طلب می‌داند که در پنج سال زمامداری علی به تمامی تجسم یافته و در سراسر تاریخ بشر ضرورت داشته است. این ولایت، نه در خدمت امور صرفاً غیبی یا کمک به خدا در اداره جهان طبیعت است و نه به محبت صرف علی تقلیل می‌یابد؛ بلکه زبان و چارچوبی ایدئولوژیک است که مردم را به مقاومت در برابر ولایت جور، حکومت زور و زعامت جهل فرامی‌خواند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۵۹). از این رو، ولایت در اندیشه شریعتی مفهومی است که همزمان نیازهای تاریخی جامعه را درک می‌کند، پیوندی ناگسستنی با عدالت اجتماعی دارد و به عنوان ایدئولوژی رهایی‌بخش، انسان را به سوی آزادی و مسئولیت‌پذیری سوق می‌دهد؛ زیرا ولایت علوی، مذهب عدل و حکومت معصوم است که شیعه را از بند ولایت جور، حکومت زور و زعامت جهل آزاد می‌سازد و به معنای واقعی کلمه، آزادی و عدالت را به ارمغان می‌آورد (شریعتی، ۱۳۹۶: ۱۳).

حال آن‌که در نقطه مقابل، به اعتقاد شریعتی تشیع صفوی ولایت را به معنای صرف حب علی و تضمین بهشت می‌فهمد؛ نوعی ولایت که از هر مسئولیت اجتماعی و سیاسی مبری است و اعتقاد دارد ولایت صرفاً کمک به خداست، به گونه‌ای که اداره جهان و طبیعت به قدرت الهی سپرده شده است. این رویکرد ولایت را از عینیت تاریخی و سیاسی تهی می‌کند و به یک امر صوفیانه و غیرعملی فرو می‌کاهد که نه به درد مردم می‌خورد و نه به اداره امور جهان معاصر پاسخ می‌دهد (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۴).

۳-۵ امت

در گفتمان شریعتی، امت مفهومی است که تعریف و کارکرد خود را تنها در پیوند با امامت می‌یابد؛ پیوندی که از نظر زبانی و ریشه‌شناختی نیز در هم‌ریشگی این دو واژه (هر دو مشتق از ریشه أمّ به معنای قصد و حرکت به سوی هدف) قابل مشاهده است. این هم‌ریشگی، امت را از دیگر مفاهیم هم‌ارز پیرامون امامت متمایز می‌کند؛ چراکه امت شرط تحقق تاریخی و اجتماعی امامت است. هم‌ریشه بودن واژه امت با امامت در نگاه شریعتی، کلید فهم نسبت ارگانیک میان این دو دال در گفتمان تشیع علوی است. به تعبیر او، همان‌گونه که امامت دال مرکزی گفتمان شیعی است، امت نیز دالی شناور است که معنای خود را در پیوند با امام می‌یابد. امت بدون امام، توده‌ای پراکنده و بی‌جهت است و امام بدون امت، رهبری بی‌مخاطب و بی‌اثر در تاریخ. این هم‌ریشگی، به تعبیر شریعتی، راز گره‌گشای بسیاری از معضلات نظری در فهم شیعه است و چارچوبی تازه برای تحلیل جامعه‌شناختی تاریخ تشیع فراهم می‌آورد. شریعتی با تأکید بر این پیوند، امت را جماعتی مهاجر تعریف می‌کند؛ گروهی از افراد انسانی که با انتخابی آگاهانه، حرکتی جمعی را به سوی قبله‌ای مشترک آغاز می‌کنند و این حرکت را تحت رهبری آگاهانه امام سامان می‌دهند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۴۴-۳۵).

شریعتی در شرح معنای امت تصریح می‌کند که نخستین جرقه فهم او از مفهوم امت را مونگمیری وات زده است؛ آن‌گاه که توجه او را به لایه‌های معنایی این واژه جلب کرد. او می‌نویسد: «امت عبارت از جامعه‌ای است که در بطن آن تعهد، تحرک و تکامل نهفته است... جامعه‌ای از افراد هم‌فکر، همراه، هم‌گام و هم‌هدف که در حال حرکت به سوی مقصدی مشترکند.» برخلاف جامعه‌های تاریخی مبتنی بر «بودن»، «سعادت» یا «رفاه»، امت جامعه‌ای است که هدفش «شدن» و «کمال» است؛ شدن انسان و حرکت جمعی او در مسیر آگاهی و مسئولیت. به تعبیر شریعتی، جامعه‌های دیگر به دنبال رفاه، قدرت و برخورداری‌اند؛ اما «هدف امت، خوب شدن است نه خوش بودن»؛ جامعه‌ای که فلسفه وجودی آن حرکت مداوم در مسیر کمال است و از این رو به راهنما، رهبری آگاه و امام نیاز دارد تا «کاروان رفتن» را سامان دهد (شریعتی، بی‌تا: ۳۱).

در این چشم‌انداز، امت جامعه‌ای ایستا و سنتی نیست؛ بلکه دارای موجودیتی پویا و ایدئولوژیک است که در بطن خود «تعهد» و «حرکت» دارد. این جامعه پویا از منظر شریعتی، جامعه‌ای است از انسان‌ها که در اندیشه، ایمان و عمل مشترک‌اند؛ مجموعه‌ای از انسان‌ها که علاوه بر اشتراک در ایمان، در یک رهبری مشترک اجتماعی نیز متعهد به حرکت به سوی کمال‌اند. این پیوند اجتماعی، شبکه‌ای از مسئولیت‌های

متقابل را شکل می‌دهد: فرد در برابر رهبری جامعه، جامعه در برابر حرکت، حرکت در برابر رهبری و رهبری در برابر ایدئولوژی و هدف. از این منظر، امت نه صرفاً هم‌هدف و هم‌عقیده، که همراه است؛ گروهی که قبله مشترک را برگزیده و برای رسیدن به آن، تعهد عملی و جمعی دارد. در برابر، جوامعی که ممکن است هدف مشترکی را در سطح ذهنی یا احساسی بپذیرند؛ اما حرکتی واقعی به سوی آن نکنند، در زمره امت قرار نمی‌گیرند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۴۴).

امت در این معنا، فراتر از یک موجودیت صرفاً اجتماعی، عرصه‌ای است که تضاد میان نیروهای الهی و طاغوتی در آن تجلی می‌یابد؛ جایی که جامعه آرمانی، با هدایت رهبران آگاه و متعهد، در برابر ساختارهای ستمگر و ایستا ایستادگی می‌کند. این پیوند با ایدئولوژی، امت را از محدوده یک اجتماع مذهبی یا قومی فراتر برده و آن را به یک نظام آرمانی و فعال تبدیل می‌کند، نظامی که تحقق آن مستلزم امامت است؛ مفهومی که از درون خود امت سربرمی‌آورد (شریعتی، ۱۳۹۶: ۲۳۵). بر همین اساس، امت جامعه‌ای است که ایدئولوژی آن متکی بر ایمان، رهبری آن مبتنی بر آگاهی و حرکت آن به سوی ایده‌آل، تعهدی الهی و تاریخی به شمار می‌آید.

۴-۵ انتظار

مفهوم انتظار در گفتمان تشیع شریعتی، فراتر از یک باور صرف اعتقادی، نمودار وضعیت آمادگی روحی، عملی و اعتقادی برای تحقق اصلاحات اساسی در انقلاب و تحول وضع جهان است. شریعتی بارها تأکید می‌کند که انتظار «فلسفه تسلیم نیست، فلسفه اعتراض است»؛ هر «منتظر» در حقیقت یک «معترض» است. به باور او، انتظار حالتی است که انسان را از «وادادگی، سکوت و بی‌تفاوتی» بیرون می‌کشد و به او هوشیاری تاریخی و آمادگی عملی می‌بخشد: «کسی که معتقد است که علیرغم قدرت‌های حاکم و سلطه باطل... هر لحظه ممکن است ندای انقلاب برخیزد و او را به شرکت در جهاد عالمگیر حق و عدل دعوت کند، چنین کسی منتظر است و ناچار نمی‌تواند به خواب رود» (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۵۴). چنین تعریفی، انتظار را از سطح یک اعتقاد ذهنی به سطح یک موضع‌گیری اجتماعی و آمادگی انقلابی ارتقا می‌دهد.

از منظر شریعتی انتظار به معنای ایمان قاطع به زوال ظلم، پیروزی عدالت و روی کار آمدن طبقه محروم و اسیر است که وراثت زمین و عدالت را به دست انسان‌های صالح و خودساخته برای انقلاب جهانی می‌سپارد. در این بستر، انتظار به مثابه یک موقعیت فعال و مسئولیت‌پذیر برای تحقق آرمان‌های عدالت و آزادی تعریف می‌شود. این معنا در تقابل با تلقی انفعالی و محافظه‌کارانه‌ای از تشیع قرار می‌گیرد

که شریعتی آن را در قالب تشیع صفوی نقد می‌کند، جایی که انتظار به وادادگی روحی و عملی، پذیرش وضع موجود، توجیه فساد و تقدیرگرایی محدود می‌شود (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۱۴).

در این گفتمان، انتظار بدون مفهوم امامت نمی‌تواند معنا و کارکرد خود را حفظ کند. در واقع، انتظار به عنوان نیروی فعال و مسئولیت‌آفرین، واسطه‌ای است که امامت را در سطح جامعه و تاریخ به حرکت در می‌آورد و به گفتمان تشیع انسجام و پویایی می‌بخشد. انتظار، از یک سو، پذیرش نهایی تحقق عدالت و رهبری الهی را در آینده‌ای نامعلوم تضمین می‌کند و از سوی دیگر، مسئولیت فرد و جامعه را در جهت آماده‌سازی و تلاش برای این تحقق روشن می‌سازد. از این رو، انتظار در گفتمان شریعتی نقشی کلیدی در انسجام و پویایی ساختار معنایی تشیع ایفا می‌کند. این دال شناور، سنتز تضاد میان حقیقت و واقعیت است؛ جایی که حقیقت دین و عدالت پیروزی قطعی خود را تضمین می‌کند؛ اما واقعیت سیاسی و تاریخی غالباً ضد این ارزش‌ها عمل می‌کند. انتظار از منظر شریعتی یعنی نه گفتن به وضع موجود ظالمانه و باور به پیروزی حتمی و جبری عدالت در آینده‌ای نزدیک. این اعتقاد جبر تاریخی، به انسان‌های معتقد قدرت می‌دهد که بیش از دعا و نیایش، باید با مسئولیت عملی و جهاد عینی، خود را برای تحقق انقلاب جهانی آماده سازند. در این چارچوب، انتظار علاوه بر آنکه مانع انفعال و تسلیم به وضع موجود می‌شود، موجب تثبیت ارزش‌های امامت و عدالت در ذهن و عمل معتقدان می‌گردد و راه را برای استمرار گفتمان تشیع هموار می‌سازد. به بیان دیگر، انتظار نقشی دوگانه دارد: هم معنای امامت را در عرصه عمل و زمان تعمیق می‌بخشد و هم انسجام درونی گفتمان را حفظ می‌کند؛ زیرا بدون انتظار، دال مرکزی امامت از پیوند با زندگی روزمره و پویایی اجتماعی خود تهی می‌شود (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۵۸-۲۶۱؛ ۲۷۷-۲۹۱)؛ بنابراین، این انتظار، مفهومی است که ضمن تثبیت و پشتیبانی از امامت، نیروهای فعال در تحول اجتماعی و سیاسی را به حرکت در می‌آورد و از این طریق، انسجام گفتمان را تضمین می‌کند. چنین تحلیلی نشان می‌دهد که انتظار در گفتمان شریعتی تنها یک باور انتظاری ساده نیست؛ بلکه یکی از عناصر بنیادین و پویا در ساختار معنایی و عملی گفتمان تشیع است.

مبتنی بر تحلیل گفتمان شریعتی، روشن می‌شود که عدالت، ولایت، امت و انتظار در اندیشه شریعتی مفاهیمی پراکنده نیستند، بلکه اینها عناصر درهم‌تنیده‌ای از یک جهان‌بینی واحدند؛ جهان‌بینی‌ای که مرکز ثقل آن امامت و هدف آن ساختن جامعه‌ای توحیدی، عادلانه و رهایی‌بخش است. هر یک از این مفاهیم بخشی از دستگاه معنایی تشیع علوی را می‌سازند و در نسبت با یکدیگر پویایی، انسجام و جهت‌گیری تاریخی گفتمان شریعتی را ممکن می‌سازند.

طرد و تخاصم: جایگاه تشیع صفوی در برابر گفتمان علوی

در چارچوب نظری لاکلا و موفه، تثبیت هر گفتمان در گرو دو فرایند هم‌زمان است؛ از یک‌سو، سازمان‌دهی دال‌های شناور در اطراف دال مرکزی و ایجاد زنجیره‌ای از هم‌ارزی و از سوی دیگر، تولید «دیگری» که به واسطه طرد آن، مرزهای هویتی گفتمان و امکان هم‌مونی آن تثبیت می‌شود. تشیع صفوی که با قدسی‌سازی امامت و فروکاستن آن به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی سلطنت، جوهره انقلابی و عدالت‌خواهانه تشیع را خنثی کرده، به عنوان بدیلی در برابر قرائت شریعتی از تشیع علوی معرفی می‌شود. از این‌رو، مواجهه شریعتی با گفتمان صفوی بیش از آن‌که یک نقد تاریخی به‌شمار آید، کوششی برای بازسازی معنای امامت و سازمان‌دهی مفاهیمی مانند عدالت، انتظار و امت در برابر این «دیگری» است؛ کوششی که در آن، مرز میان تشیع انقلابی و تشیع سلطنتی^{۱۰} ترسیم و امکان بازسازی هویت شیعی در افق‌های بخش فراهم می‌شود. شریعتی برای صورت‌بندی تقابل درونی تاریخ تشیع، دو اصطلاح «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» را برمی‌سازد؛ اما این دوگانه ضمن آنکه به بازنمایی یک واقعیت تاریخی محدود نمی‌شود، نشان‌دهنده دو گفتمان رقیب است که بر سر معنابخشی به امامت و هویت شیعی در تقابل قرار دارند. در قرائت شریعتی، تشیع علوی بر محور آموزه‌های امام علی (ع) و فرزندانش شکل می‌گیرد و در زنجیره‌ای از هم‌ارزی با مفاهیمی چون عدالت‌خواهی، مبارزه با استبداد، مساوات اجتماعی و دفاع از محرومان سازمان می‌یابد (شریعتی، ۱۳۹۶: ۷۷). در این گفتمان، امامت برخلاف منصبی تشریفاتی و قدسی، مسئولیتی تاریخی و اجتماعی برای هدایت امت در مسیر عدالت است. در مقابل، گفتمان موسوم به تشیع صفوی برساخته‌ای است که در منطق گفتمانی شریعتی به‌عنوان «دیگری‌پردشده» عمل می‌کند؛ دیگری‌ای که معنای امامت را از ساحت انقلابی و عدالت‌محور تهی کرده و آن را به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی سلطنت فرو می‌کاهد. بدین‌روی این تشیع الزاماً از دوره صفویه آغاز نمی‌شود، هرچند شریعتی اوج آن را در دوره صفوی و عالمانی همچون مجلسی و مقدس اردبیلی می‌داند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۹۷). شریعتی بر این باور است که صفویه برای تثبیت سلطنت خود، مفاهیم دینی از جمله امامت را قدسی و غیرتاریخی کرده و آن را به خدمت قدرت درآورده است (شریعتی، ۱۳۵۲: ۳۸). این دوگانه علوی - صفوی، چارچوب تحلیلی مهمی برای فهم بازتعریف شریعتی از تشیع است. او از این دوگانه برای نقد سنت‌های موجود و مشروعیت‌بخشی

۱۰. شریعتی بین دو دین و مذهب، تفاوت قائل می‌شود، دین نهادی و توحیدی؛ یا دین انقلابی و حکومتی که در تفاوت بین Institution_Movement ریشه دارد.

به قرائت انقلابی خود استفاده می‌کند. بر اساس منطق لاکلا و موفه، دیگری موسوم به تشیع صفوی در گفتمان شریعتی، به‌منابه میدان گفتمانی و نشانه‌ای پرداشده عمل می‌کند که گفتمان علوی با تمایزگذاری فعالانه و طرد این دیگری، هژمونی خود را تثبیت کرده و مرزهای هویتی شیعی انقلابی را مشخص می‌سازد. شریعتی با بهره‌گیری از تمایزگذاری با تشیع صفوی، گفتمان تشیع علوی را به موقعیتی هژمونیک می‌رساند؛ یعنی خواسته‌های متکثر مانند عدالت‌خواهی، آزادی، استقلال را در یک زنجیره هم‌ارزی گرد می‌آورد و آن‌ها را ذیل دال امامت معنا می‌کند. در گفتمان شریعتی، نشانه‌های ممتاز حول دال مرکزی همچون تقلید کور، تعصب فرقه‌ای، مناسک‌گرایی تهی از معنا و مشروعیت‌طلبی از قدرت سیاسی (شریعتی، ۱۳۵۹: ۵۳) به‌عنوان نشانه‌های تفسیرناپذیر و ناسازگار با سنت علوی طرد می‌شوند. بدین ترتیب، میدان گفتمانی تشیع با جابه‌جایی مرکز ثقل معنا، از وضعیت عینیت‌یافته گفتمان صفوی به هژمونی تازه‌ای گذر می‌کند که بر عدالت، آگاهی و مسئولیت‌پذیری استوار است. شریعتی برای تثبیت هژمونی معنایی و پایداری گفتمان تشیع علوی، از دال مرکزی امامت و نشانه‌های ممتاز پیرامون آن بهره می‌گیرد و این معنا را از طریق دو سازوکار اصلی برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی تقویت می‌کند. در سازوکار برجسته‌سازی، او با بازتعریف امامت و تعیین معیارهای هویت‌ساز گفتمان، از ابزارهای کلامی مانند سخنرانی، مقاله و تحلیل متون دینی استفاده می‌کند تا کارکرد دال مرکزی در ذهن مخاطبان تثبیت شود. همزمان، از طریق حاشیه‌رانی و نازلنده‌سازی گفتمان صفوی (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۹۳؛ شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۶) و نشانه‌های ناسازگار با سنت علوی استفاده می‌کند تا دیگری‌سازی را تقویت کرده و مرزهای هویتی و معنایی گفتمان خود را روشن سازد. این استراتژی موجب می‌شود مخاطب به‌طور ناخودآگاه گفتمان رقیب را غیرقابل اعتماد، بی‌معنا و انفعال‌زا ببیند و گفتمان علوی را به‌عنوان جایگزین هژمونیک پذیرفته شود.

علاوه بر این، شریعتی با بسیج و سازماندهی اجتماعی جوانان و گروه‌های اجتماعی، امکان عملیاتی شدن آموزه‌ها و انسجام عملی گفتمان را فراهم می‌آورد (بهشتی، ۱۳۹۰: ۹۵). بدین ترتیب، هژمونی گفتمانی او هم در سطح معنا و هم در عرصه اجتماعی و عملی تثبیت می‌شود؛ زیرا ابزارهای کلامی، دیگری‌سازی و سازماندهی جمعی با یکدیگر هم‌افزایی می‌کنند و شبکه‌ای منسجم از هژمونی را شکل می‌دهند.

نتیجه‌گیری

مبنتی بر چارچوب نظری لاکلا و موفه، می‌توان دریافت که گفتمان شریعتی توانست از طریق تعریف امامت به‌عنوان دال مرکزی و بازتعریف دال‌های شناور کلیدی مانند عدالت، ولایت، امت و انتظار شبکه‌ای از معانی

هم‌ارز و انسجام‌بخش ایجاد کند. این مفصل‌بندی، زنجیره‌های هم‌ارزی میان دال‌ها را شکل داد و بدین ترتیب شبکه‌ای منسجم از معانی خلق شد که مفاهیم دینی را به سرمایه‌های معنایی برای کنش اجتماعی و سیاسی تبدیل می‌ساخت. دال مرکزی همان‌گونه که مرجع انسجام داخلی گفتمان بود، نقشی هویت‌ساز نیز ایفا می‌کرد و تفاوت میان «ما» و «دیگری»؛ یعنی تشیع علوی و تشیع صفوی را آشکار کرد. شریعتی با طرد نشانه‌های ناسازگار و برجسته‌سازی عناصر مورد نظر، توانست معانی رقیب را به میدان گفتمانی تشیع صفوی منتقل کند و گفتمان علوی را به عنوان خوانشی انقلابی، مسئولیت‌پذیر و تاریخی تثبیت هژمونیک کند.

این تثبیت هژمونیک تنها محدود به نظریه و معنا نشد؛ بلکه در عرصه عملی و اجتماعی نیز بازتولید شد. شریعتی با بهره‌گیری از ابزارهای کلامی مانند سخنرانی، مقاله و تحلیل متون دینی، ضمن آموزش و بازنمایی مفاهیم، معنای دال مرکزی را در ذهن مخاطبان تثبیت کرد. همزمان، او با نازرنده‌سازی گفتمان صفوی و نشانه‌های ناسازگار با سنت علوی، دیگری‌سازی را تقویت کرد و مرزهای هویتی و ارزشی گفتمان خود را روشن ساخت. این سازوکارها در سطح اجتماعی و تاریخی با ظرفیت بسیج و سازماندهی گروه‌های اجتماعی هم‌فزایی داشتند و امکان عملیاتی شدن آموزه‌ها و مفاهیم گفتمان را فراهم آوردند.

نتیجه این فرایند، بازسازی هویت شیعی به صورت انقلابی، عدالت‌خواهانه و مسئولیت‌پذیر بود که علاوه بر تثبیت نظری، در عرصه اجتماعی و تاریخی نیز اثرگذار شد. شبکه‌ای از معانی و کنش‌ها شکل گرفت که ضمن انسجام داخلی، گفتمان شریعتی را در میدان منازعات سیاسی و فرهنگی ایران معاصر به موقعیتی هژمونیک رساند. این بازتولید معنایی و عملی، به خلق گفتمانی نوین و فعال انجامید که ضمن حفظ عناصر بنیادین دین در آن، عناصر در خدمت مبارزه با ساختارهای نابرابر و سلطه‌های اجتماعی و بسیج ایدئولوژیک مردم علیه استبداد و استعمار قرار گرفت (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۰۲).^{۱۱} از آنجا که در بازسازی شریعتی، دین توانمندسازی توده و حرکت‌سازی عملی برای تحقق عدالت را در دستور کار داشت (شریعتی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۱۴)، به ابزار نوسازی اجتماعی و موتور محرک تحولات ساختاری تبدیل شد که قادر است در مقابل ساختارهای ستمگر و نابرابر، نقش فاعل و پیش‌برنده را ایفا کند (شریعتی، ۱۳۹۶: ۱۰۰-۱۰۳). بر همین اساس، آموزه‌های دینی بیش از آن‌که مجموعه‌ای از باورها و مناسک باشند، به مطالباتی تبدیل شدند که فرد و جامعه را به مسئولیت‌پذیری، مشارکت فعال و مبارزه علیه بی‌عدالتی فرامی‌خوانند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۷۴).^{۱۲} در نتیجه

۱۱. شریعتی به این فرایند احیاء گذشته در حال می‌گوید، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۳۰.

۱۲. با طرح اسلام به عنوان ایدئولوژی در مقابل اسلام به عنوان فرهنگ.

این تحولات، گفتمان شریعتی به یکی از منابع فکری و معنایی مهم در بسیج توده‌ها تبدیل شد و در شکل‌گیری و جهت‌دهی به حرکت‌های اعتراضی و انقلابی دهه ۱۳۵۰ به‌ویژه در فرایندی که به انقلاب اسلامی انجامید، نقشی مؤثر ایفا کرد. این جایگاه تا حد زیادی ناشی از آن بود که گفتمان او با زبان و نشانه‌های فرهنگی آشنا برای توده‌ها، می‌توانست پیام‌های عدالت‌خواهانه و آزادی‌طلبانه را به‌سرعت منتقل و درونی کند (رهنما، ۱۳۸۵: ۱۸۹) و در برانگیختن شور و انگیزه انقلابی در میان نسل جوان نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد (بهشتی، ۱۳۹۰: ۹۵). از این منظر، تحلیل گفتمان شریعتی در پرتو نظریه لاکلا و موفه نشان می‌دهد که چگونه یک پروژه فکری می‌تواند با بازآرایی مفاهیم و ایجاد انسجام معنایی، از سطح نظریه‌پردازی فراتر رود و به نیروی هم‌مونیک در تحولات سیاسی-اجتماعی تبدیل شود.

منابع

- بشیریه، ح. (۱۳۸۵). دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی ایران. تهران: نگاه معاصر.
- بهشتی، س. م. (۱۳۹۰). دکتر شریعتی: جستجوگری در مسیر شدن. بی‌جا: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی.
- رهنما، ع. (۱۳۸۵). مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد (ک. قرقلو، مترجم). تهران: گام نو.
- سروش، ع. (۱۳۷۲). فربه‌تر از ایدئولوژی. ماهنامه کیان.
- سعید، ب. ا. (۱۳۷۹). هراس بنیادین (اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی) (غ. جمشیدی‌ها و م. عنبری، مترجمان). تهران: دانشگاه تهران.
- سلطانی، ع. ا. (۱۳۸۷). قدرت، گفتمان و زبان. تهران: نی.
- شریعتی، ع. (۱۳۵۲). مسئولیت شیعه بودن. بی‌جا.
- شریعتی، ع. (۱۳۸۷). ابوذر (مجموعه آثار ۳). بی‌نا: بی‌جا.
- شریعتی، ع. (بی‌تا). شیعه (مجموعه آثار ۷). سحاب کتاب: بی‌جا.
- شریعتی، ع. (۱۳۵۹). تشیع علوی و تشیع صفوی (مجموعه آثار ۹). بی‌نا: بی‌جا.
- شریعتی، ع. (۱۳۵۹ الف). جهت‌گیری طبقاتی اسلام (مجموعه آثار ۱۰). بی‌جا: بی‌نا.
- شریعتی، ع. (۱۳۹۴). اسلام‌شناسی. ج ۲ (مجموعه آثار ۱۷). بی‌جا: بی‌تا.
- شریعتی، ع. (۱۳۶۱). حسین وارث آدم (مجموعه آثار ۱۹). مقدم.

- شریعتی، ع. (۱۳۶۱ الف). مذهب علیه مذهب (مجموعه آثار ۲۲). بی‌جا. بی‌نا.
- شریعتی، ع. (۱۳۷۹). علی (مجموعه آثار ۲۶). بی‌جا.
- شریعتی، ع. (۱۳۹۶). جهان‌بینی و ایدئولوژی. تهران: مؤسسه بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- شریعتی، ع. (۱۳۹۸). امت و امامت. تهران: سپیده باوران.
- شریعتی، ع. (۱۳۸۸). بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. تهران: مؤسسه بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی مزینانی.
- شریعتی، ع. (۱۳۹۶). فاطمه، فاطمه است. تهران: چاپ‌بخش.
- طباطبایی، س. ج. (۱۳۹۲). تأملی درباره ایران: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی. بی‌جا.
- لاکلا، ا. و موف، ش. (۱۹۸۷). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی: به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال (م. رضایی، مترجم). تهران: نشر ثالث.
- مظفر، م. ر.، آصفی، م. م.، و داود، ح. ح. (۱۳۶۶). عقائد الامامیه. بی‌جا.
- میرسپاسی، ع. (۱۳۸۴). تأملی در مدرنیته ایرانی (ج. توکلیان، مترجم). تهران: نشر ثالث.
- میری، ج. (۱۴۰۱). اتودی نظری از تخیل جامعه‌شناختی شریعتی. نقد فرهنگ، تهران.
- میری، س. ج. (۱۳۹۹). واکاوی دین‌پژوهی شریعتی با تأکید بر دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی. جستارهای فلسفه دین، ۹(۱)، ۱۲۱-۱۳۸. <https://doi.org/10.22034/rs.10.5845/2020>
- نصیرالدین طوسی، م. ب. م. (۱۳۸۶). شرح الإشارات و التنبیها (ح. حسن‌زاده آملی، شرح). مجموعه آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲. بی‌جا.
- یورگنسن، م.، و فیلیس، ل. (۲۰۰۲). نظریه و روش در تحلیل گفتمان (ه. جلیلی، مترجم). تهران: نی.

Alavi Shiaism and the Reconstruction of Meaning: A Discourse Analysis of Shariatias Religious Reform Based on Laclau and Mouffes Theory

Zahra Khani^{1*}, Amir Mohajer Milani²

1. PhD in Religious Studies, University of Religions and Denominations
2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, School of Women and Family Studies

Abstract

Religious reform in the Islamic world since the late nineteenth century has emerged as one of the most significant intellectual and social responses to the encounter between Islam and modernity. Throughout this period, diverse historical and social conditions; ranging from colonial encounters and the challenge of Western modernity to the rise of socialism, the spread of modern science and technology, and later the experience of revolutions and religious states, generated multiple forms of reformist discourse. These shifting contexts not only raised new questions about the relationship between religion, political authority, social justice, and scientific progress, but also underscored the need for a critical rethinking of inherited traditions and their compatibility with the demands of contemporary life.

Within this broader genealogy of Islamic reform, Ali Shariati occupies a distinctive and influential place; not because he explicitly aligned himself with the reformist canon, but because the conceptual innovations at the heart of his thought situate him within this tradition. In the sociopolitical climate of 1960s and 1970s Iran, and in response to dominant juridical and institutional readings of religion, Shariati sought to reconstruct key concepts of Shi'ism to equip them with new social and emancipatory functions. While intellectually indebted to earlier reformers such as Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Iqbal, Shariati's project both extends and transforms the reformist lineage by redefining Shi'i concepts in ways that resonate directly with the struggles of his own time. Drawing on Laclau and Mouffe's discourse theory, this study argues that Shariati's intellectual project amounts to a comprehensive reconfiguration of the Shi'i semantic field. In this reconstruction, imamate

*Email: z.khani@urd.ac.ir

functions as the nodal point that confers coherence on the entire discursive formation. Around this central category, Shariati reorganizes key concepts such as justice, guardianship (velāyat), community (ummat), and expectancy (entezār), treating them not merely as doctrinal themes but as floating signifiers whose meaning must be articulated within new chains of equivalence. Through this articulatory process, Shariati generates a network of meanings in which religious concepts are endowed with social, ethical, and political potency. Shi'ism, in this framework, becomes an identity grounded not in inherited symbolism or ritual continuity but in collective responsibility, ethical action, and resistance against oppression.

A central feature of this discursive formation is the construction of boundaries between competing versions of religion. Shariati employs a logic of exclusion to distinguish between "Safavid Shi'ism" and "Alavid Shi'ism," marking the former as a passive, hierarchical, and state-serving formation and the latter as a dynamic, justice-oriented, historically engaged alternative. This boundary-making not only defines the internal coherence of his discourse but also delineates the contours of collective identity by organizing distinctions between "us" and "others." In this configuration, the redefined imamate serves simultaneously as a source of internal unity and as a principle of differentiation, enabling Shariati to establish a new political and ethical horizon for Shi'i identity.

The hegemonic potential of this discourse becomes clear when examined in its social and historical context. Shariati's reinterpretation of religious concepts reordered the expectations and responsibilities associated with faith, transforming religion into an engine of empowerment and a catalyst for political mobilization. By translating abstract doctrines into demands for social justice, communal solidarity, and moral agency, Shariati provided a vocabulary through which religious identity could be tied to the struggle against inequality and domination. His discourse thus produced a model of Shi'ism that was not merely theoretical but capable of shaping collective action and mobilizing publics in moments of political crisis.

The findings of this study suggest that Shariati's reconstruction of Shi'ism, framed through the discourse of Alavid Shi'ism, successfully transformed religious elements into the building blocks of a broader political project. Through the reorganisation of floating signifiers around the central axis of imamate, his discourse created stable chains of equivalence that endowed

concepts such as justice, community, and expectancy with new relational meanings. This process activated the capacity of religion to foster collective agency, enabling it to function both as an ethical framework and as a practical tool for social transformation. Shariati's discourse not only stabilized a new interpretive horizon but also became a hegemonic force that influenced the direction of political and social movements in Iran during the 1970s.

Ultimately, this study demonstrates that Shariati's project illustrates how a reimagined religious tradition, when articulated through a coherent discursive logic, can transcend doctrinal interpretation and operate as a potent ideological and mobilizational force. By reshaping the conceptual architecture of Shi'ism and aligning it with aspirations for justice, freedom, and collective responsibility, Shariati forged a discursive formation that played a consequential role in the sociopolitical transformations of modern Iran. His work shows how the reconfiguration of meaning can function as a catalyst for both identity formation and structural change, revealing the power of discourse to animate new forms of collective life.

Keywords: Religious Reform, Ali Shariati, Reconstruction of Meaning, Revolutionary Reading, Discourse Analysis, Laclau and Mouffe, Alavid Shi'ism, Hegemony