

فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شاپا: 1735-739X

دوره ۱۳، شماره ۴ (پیاپی ۷۰)، تابستان ۱۴۰۱

DOI: 10.29252/PIAJ.2022.220261.1018

صفحات: ۱۵۲-۱۲۵

گفتمان اسلام سیاسی فقه‌تشی شیعی در ایران: گسست نهادی یا عقلانیتی (از صفویه تا انقلاب اسلامی)

مه سیما سهرابی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۹

چکیده

گفتمان «اسلام سیاسی فقه‌تشی شیعی» در ایران، در تاریخ فراز و فرود خود تلاش کرده مواجهه با واقعیات متغیر انضمامی دنیای سیاسی-اجتماعی جامعه مسلمان رادریتو خوانشی سیاسی از «نص مقدس» و مفصل بندی از دال مرکزی «اسلام سیاسی» تنظیم کند. اما موضوع مهم، نحوه تعامل درونی و بیرونی اصول ثابت فقه شیعی با امور متغیر انضمامی است که به تبلور و عینیت یابی این گفتمان در اشکال مختلف و در نتیجه شکل گیری دوره‌های تاریخی خاصی منجر شده است. چگونگی تعاملات رژیم دانشی این گفتمان یعنی «فقه سیاسی شیعه» در برهم کنشی با رژیم/های قدرتی و نهاد های متناظر با آن به تداوم، تلاشی سازی یا صورت بندی جدیدی از نهاد های قدرت منجر شده و به این سیاق، تاریخ یک دوره را رقم زده است. نوشتار حاضر به دنبال تبیین این مطلب می باشد که این گفتمان در تاریخ خود از گسست عقلانیتی و ایپستمیک برخوردار نبوده و آنچه محقق شده، حرکت تدریجی این گفتمان از حاشیه به متن و مبارزه برای کسب قدرت سیاسی به منظور اجرای حدود و احکام الهی بوده که به تبلور این گفتمان در شکل سازه‌ای «مشکک» در پرتو «نهادگرایی گفتمانی» منجر شده است. پژوهش حاضر، این گفتمان را از زمان صفویه تا وقوع پیروزی انقلاب اسلامی و تلاش برای تحقق دال مرکزی «ولایت مطلقه فقیه» بر مبنای رویکرد «دیرینه شناسی/تبارشناسی» فوکویی و نهادگرایی گفتمانی و بیین اشمیت بررسی کرده است.

واژگان کلیدی: گفتمان اسلام سیاسی فقه‌تشی، فقه سیاسی شیعه، تبارشناسی/دیرینه شناسی، فوکو، نهادگرایی-گفتمانی

۱. این نوشتار، برگرفته از پایان نامه دکترای نویسنده با عنوان: «قدرت، دانش و گفتمان در شکل گیری سوژه سیاسی: گفتمان اسلام سیاسی و سوژه سیاسی گفتمان چپ نو در ایران بعد از انقلاب ۱۳۹۷-۱۳۵۷» به راهنمایی جناب آقای دکتر تاجیک، در دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی است.

دکترای علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، پژوهشگر مرکز مطالعات راهبردی و آموزش وزارت کشور. Mahsima.sohrabi@gmail.com

طرح مسئله

شکل‌گیری دوره‌های تاریخی مختلف در سپهر سیاسی ایران با عنایت به «گفتمان اسلام سیاسی فقه‌تشیعی»، تابعی از نحوه برهم‌کنشی رژیم‌های قدرت/دانش این گفتمان و مهمتر از همه، میزان ایجابیت رژیم دانشی این گفتمان، یعنی «فقه سیاسی» است که بیشینه نقش ایجابی آن را در مکتب امام «ره» و تلاش برای عملیاتی‌سازی دال «ولایت مطلقه فقیه» و متلاشی‌سازی گفتمان پهلوی دوم شاهد بودیم. اما سؤال اصلی اینجاست که اگر «اسلام سیاسی فقه‌تشیعی» را در شکل گفتمانی آن لحاظ کنیم، آیا این گفتمان ثابت بوده یا متحول شده؟ و اگر دستخوش تغییر و تحول تاریخی شده است، این تغییرات به چه شکل و در کدام قسمت محقق شده‌اند؟ (کدیور، ۱۳۷۸: ۲۳ و ۱۱).

در واقع، تاریخ‌تطورگفتمان اسلام سیاسی فقه‌تشیعی در چارچوب انگاره انتظار و هم‌زمان تلاش برای ساماندهی سیاسی-اجتماعی جامعه مسلمان و اجرای حدود و احکام الهی، بیش از آن که معرف گسست اپیستمیک و عقلانیتی باشد، حاکی از مبارزه فقه‌های شیعه از حاشیه به متن و تطور نهادی به منظور کسب قدرت سیاسی این گفتمان و دستیابی به دال مرکزی این گفتمان در مدار «ولایت سیاسی فقیه» به منظور اجرای حدود و احکام الهی است، شرایطی که به شکل‌گیری دوره‌های تاریخی مختلف و در نتیجه اشکال مختلف نهادی و حکومتی (سلطنت مطلقه، سلطنت مشروطه، جمهوریت) اما در مدار همگرایی با انگاره انتظار تا عصر ظهور و هم‌زمان اجرای حدود و احکام فقهی-سیاسی شیعه همراه بوده است. در واقع، گفتمان اسلام سیاسی فقه‌تشیعی تنها بر مبنای دال مرکزی «ولایت فقیه» و به کمک یک تجربه تأسیسی بیرونی، می‌توانست از جنبه انتزاعی خود خارج شده و وجهه عملی و شکل انضمامی پیدا کند. این امر از منظر تاریخی، مستلزم همگرایی و ورود هر چه بیشتر مبحث «ولایت فقیه» به حکومت، نهادها و سازمانهای تابعه آن بوده است (مهدوی زادگان، ۱۳۹۴: ۷۱-۷۰).

از این رو آنچه در تاریخ این گفتمان محقق شده، گسست نهادی (ونه عقلانیتی و اپیستمیک) بوده است، زیرا اندیشه سیاسی شیعه را نمی‌توان در خلأ و بدون توجه به عوامل بیرونی و نهادی مورد تحلیل و بررسی قرار داد (کدیور، ۱۳۷۸: ۴۲). پژوهش حاضر با توجه به اهمیت «گفتمان اسلام سیاسی فقه‌تشیعی» در سپهر سیاسی-اجتماعی ایران و نقش این گفتمان در شکل‌گیری دوره‌های تاریخی مختلف، این مسئله را بر مبنای تبارشناسی/دیرینه‌شناسی فوکو، ولی با اتکا به روش «نهادگرایی

گفتمانی^۱» مطمح نظر قراردادده است. سؤال اصلی این تحقیق به «چرایی گسست نهادی (و نه اپیستمیک) درگفتمان اسلام سیاسی فقهی شیعی در ایران» باز می‌گردد.

فرضیه تحقیق این است که «گفتمان اسلام سیاسی فقهی در ادوار مختلف تاریخی خود، ازگسست اپیستمیک و عقلانیتی برخوردار نبوده و با توجه به ثبات منابع اجتهادی در رژیم دانشی این گفتمان، در برهم‌کنشی رژیم/های قدرت/دانش این گفتمان آنچه محقق شده، تنها گسست نهادی در رژیم قدرتی این گفتمان به واسطه میزان ایجابیت رژیم دانشی این گفتمان، یعنی فقه سیاسی و تلاش برای همگرایی ولایت فقیه با رژیم قدرتی و نهادهای حکومتی متناظر با آن بوده است»، شرایطی که تا تحقق دال مرکزی «ولایت مطلقه فقیه» در پیروزی انقلاب اسلامی و تبلور گفتمان اسلام سیاسی فقهی در کالبد و نهاد جمهوریت و بر مبنای محتوا و قرائت «فقه سیاسی شیعی» توسط امام «ره» تداوم پیدا کرده است. برای نیل به این مهم، این تحقیق از رویکرد دیرینه‌شناسی/تبارشناسی فوکو و روش «نهادگرایی-گفتمانی» استفاده کرده است. مفهوم «نهادگرایی-گفتمانی» نخستین بار توسط ویوین اشمیت^۲، استاد دانشگاه بوستون آمریکا^۳ مطرح شد (حسینی زاده و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۷۳-۱۷۲).

در رویکرد نهادگرایی-گفتمانی، گفتمانها منظومه‌های فکری تلقی می‌شوند که به عنوان نظام‌های اندیشه‌ای کلان نیازمند بسترسازی برای تعامل با دنیای واقع هستند، از سویی دیگر نهادها قواعد رسمی/غیررسمی برای سامان‌دهی جهان سیاسی-اجتماعی هستند. این نظام‌های کلان اندیشه‌ای از طریق نهادها به کارگرفته شده در «جهان واقعیت عمل» می‌کنند و برآن تأثیر می‌گذارند، شرایطی که منازعات گفتمانی در نهایت با توافق برنظم سیاسی-اجتماعی مورد انتظار خود و نهادهای مورد نیاز برای اجرایی‌سازی این نظم، به واسطه رژیم‌های قدرت/دانش خود، به شکل دهی و مشروعیت‌بخشی به نهادهای مورد انتظار خود در دنیای بیرونی می‌پردازند (Carstensen & Schmidt, 2016: 318-320).

در رویکرد «نهادگرایی-گفتمانی» فرض بر این است که گفتمان‌ها به تنهایی در تنظیم کنش فردی و جمعی ناتوانند، از این رو نیازمند نهادهایی خاص هستند تا بتوانند قابلیت

1. Discursive institutionalism

2. Vivien Schmidt

3. <https://www.bu.edu/pardeeschool/profile/vivien-a-schmidt/>

تعیین بخشی به کنش سیاسی-اجتماعی افراد و مهمتر از همه، نظم بخشی به سامان جامعه راتأمین کنند. ارتباط گفتمان، نهاد و سازمان در این رویکرد، مبتنی بر تلاش برای تحقق «نظم سیاسی-اجتماعی» خاص و مورد انتظار یک گفتمان در یک جامعه است، که خود مدیون تعامل متقابل نهادها و گفتمان هاست: گفتمان‌ها به فراخور نیاز و انتظارات خود به شکل دهی و طراحی و یا لانه‌گزینی در نهادهایی خاص می‌پردازند (حسینی زاده، ۱۳۹۱: ۱۰۳ و ۹۲) (Fitch-Roy et al., 2019: 3-4; Larsson, 2018: 325-326; Wahlström & Sundberg, 2018: 166-167).

این مسئله زمانی از اهمیتی دو چندان برخوردار می‌شود، که گفتمان مؤثر بر شکل‌گیری نهادهای ذیربط، از «اپیستمه‌ای واحد اما مشکک» برخوردار باشد. در این حالت تقارن یا عدم تقارن رژیم‌های دانش/قدرت و نحوه تعاملات و برهم‌کنشی این رژیم‌ها با یکدیگر است که از منظر یک «سازواره درونی» به شکل‌گیری بُعد متغیرگفتمان، اما در شکل «نهادی» خود منجر می‌شود. یعنی مجموعه قواعد رسمی/غیررسمی که گفتمان تلاش دارد برای تحقق و عملیاتی‌سازی نظم مورد انتظار خود در جهان واقع از آن استفاده کند، با اتکا به تعامل و برهم‌کنشی رژیم/های قدرت/دانش آن و مهمتر از همه «میزان ایجابیت» رژیم دانشی گفتمان، منجر به «تغییر اشکال نهادی بیرونی» در راستای تحقق بخشی به نظم مورد انتظار گفتمان مزبور می‌گردد، این یعنی: گفتمان در بخش اپیستمیک و عقلانیتی خود از ثبات برخوردار است، در حالی که رژیم دانشی و قدرتی در برهم‌کنشی و تعامل خود به منظور مواجهه با تغییرات دنیای انضمامی دچار تغییر و تحول شده و برون داد این تغییر و تحولات، خود را در نهادهای به کارگرفته شده توسط گفتمان نشان می‌دهد.

در واقع این رویکرد، از تلفیق رهیافت «نهادگرایی» و «گفتمان» تشکیل شده است. نهادها، قراردادهای ابداع شده انسانی هستند که به منظور ضابطه‌مندسازی کنش‌های متقابل انسانی و برقراری نظم، ساخته و ابداع شده‌اند. از این رو دارای قوانین رسمی و غیر رسمی بوده و از خصوصیات اجرایی خاصی تبعیت می‌کنند. در حالی که سازمان‌ها، تجسد مادی این نهادها تلقی می‌شوند که به واسطه قرارگرفتن مجموعه افرادی ذیربط به شکل هدفمند در راستای تحقق هدفی مشترک بر مبنای این قواعد، شکل گرفته و به شکل همزمان دارای شاکله‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و... خاصی هستند. به عنوان مثال «دزدی» نهادی است که سازمان آن می‌تواند «مافیای سیسیل» یا «یاکوزای ژاپنی» باشد. از این رو

«نهادگرایی»، رهیافتی است که با توجه به جنبه عینی و کاربردی نهادها و ساختارها، اهمیت نهادها را در پیکربندی سیاسی-اجتماعی یک جامعه مورد توجه و تحلیل قرار می‌دهد. اما این رهیافت به دلیل عدم توجه «هم‌زمان» به زیربنای اندیشگی مؤثر در شکل‌گیری نهادها، از نوعی خلأ و فقدان خاص رنج می‌برد. «نهادگرایی-گفتمانی» در این میان، تلاش ویژه‌ای برای کاربست و پل زدن این رهیافت بین گفتمان و نهادهای به کارگرفته شده به مثابه «سازواره‌ای ارتباطی» بین جهان انتزاعی با جهان واقع است، جایی که نهادها و سازمان‌های تابعه آن‌ها تلاش دارند در همگرایی با اهداف مورد انتظار گفتمان مولد آنها عمل کنند. از این رو تحلیل و تبیین رهیافت‌های نهادگرایی ذیل نظریات «گفتمانی» به کاربردی‌تر شدن این رهیافت و مهم‌تر از همه، خروج نظریات گفتمانی از سطح انتزاعی آنها کمک می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۹۱: ۸۴-۸۳) (Schmidt, 2008: 303-306; Schmidt, 2011: 106-107).

رویکرد «نهادگرایی-گفتمانی» در دیدگاه «ویوین اشمیت» با رهیافت هابرماسی مطرح شده است، جایی که «کنش ارتباطی» به منظور دست‌یابی به «عقلانیت اجماعی» مطرح نظر قرار می‌گیرد، اما مسئله اینجاست که با توجه به ورود رهیافت «گفتمان» در نهادگرایی-گفتمانی، می‌توان از این رویکرد با توجه به نحله‌ها و گرایش‌های مختلفی نظیر تحلیل گفتمان لاکلائو و موفه، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلافی و یا حتی تحلیل گفتمان فوکویی و... نیز استفاده کرد. مسئله اصلی در هر یک از این رویکردها، نوع نگاه ویژه‌ای است که هر یک از این اندیشمندان به قدرت دارند. فوکو و «لاکلائو و موفه» در رویکرد گفتمانی خود، «قدرت» را در شکل مویرگی و میکروفیزیک آن مورد توجه قرار می‌دهند، در حالی که فرکلاف «قدرت» را در شکل و برپیش مطرح نظر قرار می‌دهد: آنچه عده‌ای از آن برخوردار بوده وعده‌ای فاقد آن هستند (حسینی‌زاده و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۸۶-۱۸۴).

در اینجا نوشتار حاضر به منظور تحلیل «گسست عقلانیتی» یا «نهادی» در «گفتمان اسلام سیاسی فقهی شیعی در ایران» در ادوار مختلف تاریخی تا وقوع پیروزی انقلاب اسلامی، از روش نهادگرایی-گفتمانی مبتنی بر میکروفیزیک قدرت فوکو استفاده کرده تا با بررسی نحوه تعامل و برهم‌کنشی رژیم‌های قدرت/دانش گفتمان اسلام سیاسی فقهی، ثابت یا متغیر بودن اپیستمه این گفتمان را در هردوره به شکل اصولی بررسی و تبیین نماید.

پیشینه تحقیق

بابی سعید در کتاب «هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی»، «گفتمان اسلام

سیاسی» را منظومه معنایی معرفی می‌کند که با مفصل‌بندی حول دال مرکزی «اسلام» به دنبال بازسازی و تأسیس جامعه بر مبنای اصول اسلامی به منظور اجرای حدود و احکام اسلامی است. در این گفتمان، «اسلام» دال بدون «مدلول» نیست، بلکه مدلول و معنای همبسته آن به وسیله مفصل‌بندی روش «اجتهاد» و متناسب با واقعیات انضمامی جامعه تغییر می‌کند (سعید، ۱۳۹۰: ۵۸ و ۲۹).

قادری در کتاب «اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران»، بیان می‌کند که گفتمان «اسلام سیاسی فقه‌پره» از زمان تشکیل سلسله و دودمان صفوی با دعوی شیعیگری، به شکل جدی وارد سپهر سیاسی-اجتماعی ایران زمین شد. جایی که «شیعه بودن» به عنوان عامل وحدت بخش ملی و هویت ایرانی، سرآغاز و سلسله‌جنبان ورود فعالیت‌های فقهی-کلامی در سپهر سیاسی-اجتماعی ایرانیان گردید (قادری، ۱۳۹۲: ۲۰۵-۲۰۴).

دیگر محققین نیز در ارتباط با گفتمان اسلام سیاسی فقه‌پره شیعی، از منظر درونی با تمرکز بر رژیم دانشی این گفتمان، از منظر سازواره‌ای درونی نقاط افتراق و اقتران فقه و فقه سیاسی را مطمح نظر قرار داده و به تحلیل این دو پرداخته‌اند. جایی که «فقه»، به معنای فهم عمیق بر مبنای دلایل تفصیلی به منظور استخراج احکام فرعی شرعی از منابع قابل استنباط (منابع اربعه) ۱. کتاب، ۲. سنت، ۳. اجماع و ۴. عقل برای انطباق شریعت ثابت با دنیای متغیر است. در حالی که «فقه سیاسی»، معرف دستگامی معرفتی است که یک سرآن به امر ایمانی و نصوص ثابت قدسی و سر دیگرش، به «امر سیاسی متغیر» وابسته است. دانشی است که سر در آستان ثبات و پای در چنبر تغییر دارد (فیرحی، ۱۳۹۴: ۱۹؛ مطهری، ۱۳۸۲: ۱۰۹-۱۰۶؛ میر احمدی، ۱۳۹۵: ۳۸ و ۱۲). ابوالقاسم گرجی در کتاب «تاریخ فقه و فقها»، ادوار مختلف تاریخی فقه شیعی را بر مبنای تغییر و تحولات درونی آن (فارغ از تعامل با مسائل و موضوعات متغیر بیرونی) به ۹ دوره کلان تقسیم می‌کند:

۱. دوره اول: عصر تفسیر و تبیین که به ائمه معصوم اختصاص دارد.
۲. دوره دوم: عصر محدثان که به محدثانی چون کلینی، صدوق و... اختصاص دارد و از حدود غیبت کبری (یعنی اواسط نیمه اول قرن چهارم) تا نیمه اول قرن پنجم را در بر می‌گیرد.
۳. دوره سوم: عصر آغاز اجتهاد با شیخ مفید (۴۱۳ هـ) و تکامل تدریجی آن با شاگردش سیدمرتضی (۴۳۶ هـ) و ورود اجتهاد به فقه به شکل جدی، در این دوره برای اولین بار در فقه شیعه اثر رأی و اجتهاد محسوس گردید

۴. دوره چهارم: عصرکمال اجتهاد (عصر شیخ طوسی): در این دوره شیخ طوسی (شاگرد سید مرتضی) معروف به «شیخ الطائفه» و «شیخ الامامیه»، اجتهاد شیعه را اطلاق و کمال بخشید و افتراق اجتهاد شیعه را در برابر اجتهاد اهل سنت تشخیص داد

۵. دوره پنجم: عصر تقلید (حدود یک قرن پس از عصر شیخ طوسی): دوره فترت اجتهاد، مدت امتداد این دوره حدود متجاوز از یک قرن بود، از زمان شیخ طوسی (۴۶۰ هـ) تا عصر ابن ادریس حلی (۵۹۸ هـ).

۶. دوره ششم: عصر نهضت، این دوره از زمان ابن ادریس تا قرن یازده (نهضت اخباریان) ادامه داشت

۷. دوره هفتم: عصر پیدایش مذهب اخباریان، از مهم‌ترین پیشوایان این گروه مولی محمد امین استرآبادی (۱۰۳۶ هـ) مؤلف کتاب الفوائد المدنیه بود.

۸. دوره هشتم: عصر جدید استنباط، مؤسس این دوره استاد اکبر مولی محمد باقر بن محمد اکمل، معروف به وحید بهبهانی و آقا باقر بهبهانی (۱۲۰۵ هـ) است

۹. دوره نهم: عصر حاضر: که با ظهور شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱ هـ) و شاگردانش به اوج خود رسید (گرچی، ۱۳۷۹: ۲۳۷-۱۲۸ و ۱۵)

در حالی که میرموسوی گفتمان اسلام سیاسی فقهی شیعی را در کتاب «اسلام، سنت، دولت مدرن» بر مبنای نوسازی دولت در اندیشه سیاسی معاصر شیعه، به شکل گسسته و مقطعی مد نظر قرار داده است و معتقد است که گفتمان اسلام سیاسی به فراخور انتظارات و نیازهای زمانه و زمینه خود، ناگزیر از چرخش‌های اپیستمیک و عقلانیتی بوده، زیرا تفاسیر از نص مقدس نمی‌توانند مطلق باشند و حقیقت مضمحل در نص مقدس را به اصطیاد کامل خود در بیاورند، این مسئله منجر به تاریخت تفاسیرهای مختلف از «نص مقدس» می‌گردد که خود ریشه در اپیستم‌های گسسته و مقطعی دارد (میرموسوی، ۱۳۹۱: ۱۳۸).

در تحقیق دیگری، ساداتی نژاد سیر تحول و تطور مفهوم «مشروعیت» را در فقه سیاسی شیعی مد نظر قرار داده است، جایی که مشروعیت دولت و حکومت و امدار مبنای استدلالی فقه سیاسی است (ساداتی نژاد، ۱۳۸۸: ۱۳۷). اما مسئله اینجاست که در تمام تحقیقات انجام شده تاکنون، هیچ یک به «گسست- نهادی» در «گفتمان اسلام سیاسی فقهی شیعی» و استمرار سطح اپیستمیک و عقلانیتی آن با توجه به برهم‌کنشی رژیم‌های دانش / قدرت آن توجه نشده است. یعنی در نظر گرفتن این گفتمان به عنوان «سازه‌ای گفتمانی اما مشکک

نهادی» با توجه به میزان ایجابیت رژیم دانشی این گفتمان یعنی «فقه سیاسی» در تناظر با نهادهای حکومتی تاریخی که بر نحوه تبلور و عینیت‌یابی این گفتمان در سپهر سیاسی ایران مؤثر واقع شده است، نکته‌ای که این تحقیق به دنبال تبیین آن می‌باشد.

چارچوب نظری

بر مبنای تبارشناسی/دیرینه‌شناسی فوکو، تحول در هر دوره تاریخی معلول تحول در گفتمان‌های همان عصر می‌باشد (اشرف نظری، ۱۳۹۱: ۱۲). از این رو، گفتمان را باید «نظم نمادینی» دید که به صورت بندی و قلمروسازی خاصی بر مبنای امکانات و استلزامات درونی و بیرونی خود پرداخته و «ذهنیت اجتماعی خاصی» را برای سوژه‌های قلمرو خود رقم می‌زند، ذهنیتی که در تعامل با شرایط بافتاری و نهادهای مختلف به کارگرفته شده شکل می‌گیرد (کدیور، ۱۳۷۸: ۳۳ و ۳۰). در دیدگاه فوکو، دیالوگ و نقطه تلاقی رژیم‌های قدرت/دانش متکی بر اپیستمه و عقلانیتی خاص، خود را در هیئت و پیکربندی یک «گفتمان» نشان می‌دهد (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۰۳؛ قنبری، ۱۳۹۶: ۱۰۱).

از این رو فوکو در تبارشناسی/دیرینه‌شناسی گفتمان‌های هر دوره، به دنبال «انقطاع‌های تاریخی» است که معرف انقطاع و گسست در اپیستمه همان دوران و در نتیجه؛ چرایی وقوع تغییر و تحولات خاص تاریخی در همان دوره بر مبنای شکل‌گیری اپیستمه جدید است. جایی که هر صورت بندی جدید گفتمانی در پاسخ و مواجهه با واقعیت‌های عینی بافتار هدف محقق شده و به دنبال پاسخ‌گویی به بحران‌ها و معضلات و یا حتی ارتقای شرایط موجود است (کچویان، ۱۳۸۴: ۱۶۰ و ۱۵۶). از این رو «تاریخ» از نظر فوکو، سرشار از انقطاع‌هایی ناشی از گسست‌ها و تحول و چرخش اپیستمیک و عقلانیتی گفتمان غالب همان دوره است. شرایطی که با تغییر اپیستمه و عقلانیت هر گفتمان، ما شاهد شکل‌گیری یک «دوره تاریخی با استلزامات خاص» خود هستیم.

بنابراین «تاریخ» برای فوکو، یک پیوستار خطی، همگن، پیوسته، رو به جلو و معرف پیشرفت نیست (برخلاف نمونه هگلی)، بلکه منحنی گسسته‌ای از فراز و فرودها و تکامل/ها و انحطاط/هاست که معرف انقطاع‌های خاصی است و باتوجه به اپیستمه و رژیم حقیقت «گفتمان» مسلط همان دوره تعریف و مشخص می‌شود. در چنین بساخت گفتمانی منطبق بر انقطاع‌های اپیستمیک، هیچ «حقیقت مطلق» وجود ندارد، بلکه حقیقت در هر دوره توسط

شبکه‌های گفتمانی خاصی منبعث از رژیم‌های قدرت/دانش آن‌ها ساخته و پرداخته می‌شود (اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۹-۱۸؛ دریفوس و رابینو، ۱۳۹۲: ۱۵-۱۴؛ دلوز، ۱۳۹۴: ۱۱۰؛ میلز، ۱۳۹۵: ۶۱-۶۰). بنابراین، اگر دیرینه‌شناسی^۱ با «درون‌بودگی» پدیده‌ها و چینش‌های عقلانی هر دوره سر و کار دارد و به بررسی الحاق، مجاورت و همجواری^۲ این لایه‌ها و چینه‌های عقلانی در هر دوره می‌پردازد، «تبارشناسی^۳» به «برون‌بودگی» پدیده‌ها و چگونگی برون‌گستری و تأثیرگذاری بردارهای نیروی متأثر از این لایه‌های عقلانی در شکل‌دهی به دوره‌های مختلف تاریخی می‌پردازد. در واقع، تبارشناسی عبارت است از شناسایی پیشامدها یا دگرگونی‌هایی خاص و وظیفه تبارشناس، تبیین چرایی ظهور پدیده‌ها و امور-نوخاسته بر مبنای «مناسبات-نیرو» است، شرایطی که بنا بر تبارشناسی، رفتارها، استلزامات و کلامادی ویژه‌ای در جامعه عقلی شناخته شده و در مقام معیار تشخیص درست از غلط پذیرفته می‌شوند. تبارشناسی به شناخت این ضابطه‌ها، قاعده‌ها، روندهایی می‌پردازد که تحت عنوان «تولید رژیم حقیقت» منجر به تداوم و صورت‌بندی مناسبات سیاسی-اجتماعی، فرهنگی و کلا رفتارهای عقلی یک دوره منجر می‌شود (حقیقی، ۱۳۷۹: ۱۸۴-۱۸۳).

پس دیرینه‌شناسی در صدد کشف «نقطه صفر» هر پدیده‌ای از منظر دانش و عقلانیت همان دوره است، در حالی که تبارشناسی به دنبال بردارهای نیرویی است که به فعلیت‌یابی و برون‌ریزی این «نقاط صفر عقلانیتی» منجر شده‌اند. به همین دلیل فوکویان می‌کند که «دیرینه‌شناسی دانش» با تاریخ عقاید متفاوت است. دیرینه‌شناسی دانش، در صدد کشف «نقطه صفر» هر آغاز و خاستگاهی است که وجود یک عقلانیت خاص را رقم می‌زند، یعنی نقطه پرداختن مردم به چیزی که قبلاً مهم نبوده یا وجود نداشته است، یعنی هنوز پیرسمانی^۴ و پرابلماتیک نشده است، چیزهایی نظیر جنون، جنایت، سکسوالیته و... در حالی که تاریخ عقاید کارش تجزیه و تحلیل یک عقیده و بررسی دوران تحولش می‌باشد.

تاریخ عقاید در «دل پدیده» قرار می‌گیرد، در حالی که دیرینه‌شناسی با حفظ فاصله خود از پدیده، به بررسی چرایی و چگونگی ظهور یک اندیشه خاص و در نتیجه، معرفی «دوران

1. Archeology
2. Juxtaposition
3. Genealogy
4. Problematization

گسست و خاستگاه‌های هرچیز در دوره‌های مختلف تاریخی» می‌پردازد. تبارشناسی، این خاستگاه‌ها را با بردارهای نیروی مؤثر آنها که منجر به برون-ریزیشان شده، همراه با تأثیرات و پیامدهای بیرونی و متعاقب سیاسی-اجتماعیشان تحلیل می‌کند. پس فوکو به «عقل» حمله نمی‌کند، بلکه به «عقلانیت تاریخی مسلط هر دوره» حمله می‌کند (قنبری، ۱۳۹۶: ۱۰۱). از این روگفتمان‌ها در تبارشناسی/دیرینه‌شناسی فوکویی، وجهه‌ای تاریخی-انضمامی پیدا می‌کنند که به فراخور شرایط همان دوره به مرئی‌سازی/نامرئی‌سازی اموری خاص می‌پردازند (Anar's, 2013: 125; Dean, 1992: 216; Karlsen & Villadsen, 2014: 17- 22;) (Donnelly, 1982: 367).

در اینجا، وجه بارز «گفتمان‌ها»، عدم استمرار، گسست و انقطاع اپیستمیک و عقلانیتی آنهاست، زیرا «عقلانیت» هر دوره ریشه در شرایط سیاسی-اجتماعی، فرهنگی و تاریخی خاص همان دوره دارد و با قدرت و علایق انسانی در آمیخته است (حقیقی، ۱۳۷۹: ۱۸۱). در نگرش تاریخی و گسسته‌گفتمانی، آنچه حائز اهمیت است، تاریخت پدیده‌های فکری و مهمتر از همه زمانمند و مکانمند بودن آنهاست. بر این اساس، تفسیر نصوص دینی در چارچوب گفتمانها و سامان دانایی همان دوره هم به شکل متغیر تصور می‌شود، شرایطی که اعتبار «فهم و تفسیرانصوص دینی» را ابدی نمی‌داند، بلکه آن را امری تاریخی، تکین و گسسته و وابسته به همان دوران می‌داند (میرموسوی، ۱۳۹۱: ۶۱).

اما طبق جهان‌شناسی اسلامی، «حقیقت وجود دارد» و ساخته نمی‌شود و آنچه ساخته می‌شود، تنها هیئت تألیفی از دانش‌ها و تفاسیری است که در هر دوره به اقتضا و فراخور شرایط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... در پاسخ به نیازهای همان دوران و همگرایی با حقیقت مطلق و مضمّر در نص مقدس ساخته می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۶). بنابراین، باید دید این مسئله در ارتباط با «گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی» تا چه حد درست است؟ و آیا تفسیر «نص مقدس» بر مبنای رژیم دانشی این گفتمان و منابع اربعه، تابعی از چرخش‌های اپیستمیک و عقلانیتی (ذهنیت اجماعی فقها) بوده که دستخوش گسست و انقطاع‌های کامل تاریخی شده است؟ و یا آنچه رخ داده تنها گسست و انقطاع نهادی از منظر بیرونی بوده است؟

نهادگرایی گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی شیعی در ایران: از صفویه تا وقوع انقلاب اسلامی
هر گفتمانی در تعامل و پاسخ به شرایط بافتاری و در مواجهه با بحران‌ها و معضلات خاص

همان دوره تاریخی، ظهور می‌کند. از این رو هر گفتمان شکل دهنده «ذهنیت سیاسی خاصی» برای جامعه معتقدین خود و تنظیم کنش / واکنش آنهاست. بر این مبنا «حقیقت» در تبارشناسی فوکو، امری ثابت، مطلق و لایتغیر نیست، بلکه از «تاریخیت خاصی» برخوردار است که بسته به مطلوبیت مورد نظر «قدرت»، به شکل خاصی بازنمایی و معرفی می‌شود و تحت این تفسیرهای دلبخواه از «حقیقت» است که کل پیکره جامعه و ساختارها و نظم سیاسی-اجتماعی آن دستخوش تغییر و تحول می‌شود. به همین دلیل وجودگسست در ادوار مختلف گفتمانی، امری طبیعی تلقی می‌شود (فوکو، ۱۳۹۰: ۱۵۱-۱۴۹).

اما در ارتباط با گفتمان اسلام سیاسی فقهی شیعی، سؤال اینجاست که آیا می‌توان این گفتمان را هم به دوره‌های گفتمانی مختلف با عقلانیت و اپیستمه مجزا و مشخص و کاملاً متفاوت نسبت به هم تقسیم کرد؟ به این معنا که بر هر دوره گفتمانی «منطق و ذهنیت جماعی» متفاوت از منطق سایر دوره‌ها حاکم باشد. این یعنی، «حقیقت» مضمدر در «نص مقدس» در تبلور و عینیت‌یابی سیاسی آن، شکلی گسسته، مجزا و کاملاً متفاوت از دوره قبلی به خودگرفته باشد؟ (کدیور، ۱۳۷۸: ۲۵ و ۱۴). در اندیشه شیعه انقطاع وحی و عدم نزول ملائکه؛ به معنای انقطاع نزول علم خداوند نیست، بلکه بنا بر «قاعده لطف»، استمرار علم الهی در هر عصر و زمانی واجب است. شیعیان بر لزوم عقلی نصب امام از جانب خداوند اعتقاد دارند و در زمان غیبت معصوم، این مهم توسط فقها تداوم دارد (فیرحی، ۱۳۸۷: ۲۷۹). از این رو با توجه به رویکرد فقهی در رژیم دانشی گفتمان اسلام سیاسی فقهی شیعی، تفسیر نصوص دینی در چارچوب روش‌شناسی اجتهاد، به دنبال کشف حقیقت مضمدر و مطلق است که فقیه باید آن را در پاسخ به شرایط انضمامی بیرونی، استنباط و استخراج کند. در اینجا نوعی «نگاه کشفی» به امور وجود دارد که مفسر برای به چنگ آوردن معنای مطلق مورد نیاز و مضمدر آن، از طریق «اجتهاد»، به دنبال استنباط احکام شرعی از راه‌های ظنی (غیرقطعی) اما معتبر است. این مهم به دلیل ثبوت تکالیف دینی-سیاسی تا روز قیامت است (فیرحی، ۱۳۸۷: ۲۹۳-۲۹۲؛ میرموسوی، ۱۳۹۱: ۴۶-۴۱). پس اجتهاد روش‌شناسی فقه است که در پاره‌ای از موارد به تأسیس احکام جدید می‌پردازد. پویایی فقه، وابسته به اجتهاد آن می‌باشد (شفیعی، ۱۳۸۷: ۹؛ فیرحی، ۱۳۹۵: ۴۱-۳۳؛ مطلبی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۲۰-۱۱۹؛ میراحمدی، ۱۳۹۰: ۱۲۳؛ میراحمدی، ۱۳۹۵: ۵-۴).

در این راستا، فقهای شیعی در یک دوره زمانی تقریباً ۶۰۰ ساله، یعنی از اواسط قرن

هفتم تا اوایل قرن دوازدهم ه.ق. و مواجهه با حکومت‌هایی چون اسماعیلیه، حروفیه، اهل حق، سربداران، علویان و صفویه، ناگزیر از بازبینی احکام سیاسی فقهی خود در مواجهه با شرایط حکومتی بیرونی شدند، شرایطی که تعامل رژیم‌های قدرت/دانش در «گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی شیعی» را به منظور دنبال کردن بهترین نوع نظام و حکومت از منظر لایه و سطح بیرونی این گفتمان، به بیشینه مقدار خود رساند. در این میان فقها با تکیه بر رژیم دانشی «فقه سیاسی» و تلاش برای عملیاتی‌سازی احکام و حدود الهی در جامعه، مجبور به تدقیق و مشخص نمودن نحوه مواجهه خود با این حکومت‌ها بر مبنای ماهیت آن‌ها شدند. این مسئله در دراز مدت، به یکی از مباحث کانونی و اصلی گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی تبدیل شد، به گونه‌ای که از زمان صفویه و با ورود «اپیستمه قدسی» به شکل رسمی در سپهر سیاسی ایران زمین، خط سیر مستمر اما با فراز و فرود تاریخی درگفتمان اسلام سیاسی فقاهتی شکل گرفت: تنش و مجادله بر سر نوع کالبد و حکومت بیرونی به عنوان نهاد و متولی عملیاتی‌سازی محتوا و قرائت فقهی احکام و حدود الهی در امور حسبیه، که شارح مقدس در هیچ زمان، راضی به تعطیلی آنها نیست (گلجان و آزادچوری، ۱۳۸۶: ۱۶۶-۱۶۵). منظور از امور حسبیه، واجبات کفایی است که شرع خواستار تحقق خارجی آنهاست و به دلیل اولویت فقها و علما، انجام دادن این امور بر عهده آنهاست (قادری، ۱۳۹۲: ۲۳۱).

از این رو، وظیفه فقه سیاسی در دوران غیبت، تبیین و توصیه چنان منظومه‌ای از نهادها و نظام سیاسی است که بتواند تعادلی قابل فهم بین حقوق و تکالیف انسان مسلمان ایجاد کند و مهمتر از همه زیرساختارهای لازم را برای اجرای حدود و احکام الهی در جامعه فراهم کند (فیرحی، ۱۳۹۴: ۱۲-۱۱). اما مشکل اینجاست که از زمان غیبت به دلیل فاصله گرفتن از عصر امام معصوم (ع)، ذهنیت فقه سیاسی از منظر حکومتی به دلیل مبسوط‌الید نبودن فقیه، جنبه حداقلی پیدا کرده بود و صرفاً در چارچوب احکام فرعی مورد بحث قرار می‌گرفت. به عنوان مثال، مرحوم محقق کرکی به مناسبت وجوب صلاة الجمعة در زمان غیبت، وارد بحث «ولایت فقیه» شد، محقق اردبیلی به مناسبت مسئله قضاوت در زمان غیبت و صاحب جواهر، به دلیل اقامه حدود به مسئله «ولایت فقیه» ورود پیدا کردند.

اما این روند به تدریج از شکل «درون‌زا و محدود» خود و در مواجهه با نهادهای حکومتی وقت، شکلی جدی‌تر و گسترده‌تر به خود گرفت (مهدوی زادگان، ۱۳۹۴: ۵۱-۵۰)، به گونه‌ای که از قرن دهم هجری به بعد و هم‌زمان با دولت صفویه و فراهم شدن شرایطی برای اعمال

نظرفقیه در سطح «کلان ساختارهای سیاسی-اجتماعی» و تلاش‌های محقق کرکی و بعداً فقهای بزرگ دیگری چون محقق اردبیلی (متوفی ۹۹۳ ق)، فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱ ق)، وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۵ ق)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (متوفی ۱۲۲۸ ق)، ملا احمدنراقی (متوفی ۱۲۴۵ ق)، شیخ محمدحسن نجفی (متوفی ۱۲۶۶ ق)، شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱ ق)، میرزای نائینی (متوفی ۱۳۵۵ ق)، و امام خمینی (۱۳۶۸-۱۲۸۰ ش) مسئله اثبات «ولایت فقیه» در امورسیاسی-اجتماعی شکل جدی به خود گرفت و این فقها این مفروض را به شکل جدی در سپهر سیاسی دنبال کردند.

مفروض مشترک میان تمامی فقهای یاد شده، پذیرش اصل «ولایت فقیه» بوده است، تنها مورد اختلاف بین آنها، پیرامون قلمرو و محدوده اختیارات «ولی فقیه» و چگونگی عملیاتی‌سازی آن بوده است (مهدوی زادگان، ۱۳۹۴: ۱۴۰ و ۴۵). از این رو، متناظر با هر دوره نهادی و حکومتی و به تناسب شایستگی حکومت و نهادهای به کارگرفته شده توسط آن در اجرای حدود و احکام الهی و مهمتر از همه، سامان دهی وضعیت سیاسی-اجتماعی جامعه، فقه سیاسی نیز در برهم‌کنشی با رژیم‌ها و نهادهای قدرت و شرایط انضمامی موجود به عنوان برونداد نهادهای حکومتی به کارگرفته شده، به اصلاح، مقابله یا مبارزه با نهادهای حکومتی پرداخته است، اما مسئله اینجاست که این مواجهاات بر مبنای نقطه آجیدن و کانونی خاصی استوار بوده است:

ورود و نفوذ هر چه بیشتر دال مرکزی «ولایت فقیه» در نهادهای حکومتی به گونه‌ای که رژیم قدرتی بیرونی در همگرایی هرچه بیشتر با این دال قرار بگیرد، تا در نهایت در مکتب امام «ره» و مطرح ساختن «ولایت مطلقه فقیه»، رژیم قدرتی بیرونی که در حالتی منفک و جدا از رژیم دانشی گفتمان اسلام سیاسی فقهی وجود داشت و از بدنه و کالبد پیوندی و باز احیا شده از نهاد سلطنت ایرانی برخوردار بود، این بار تماماً توسط رژیم دانشی در «کالبد عاریتی جمهوری» اما با محتوا و خوانش فقهی، مصادره به مطلوب شد. از این رو بر مبنای نهادگرایی-گفتمانی، می‌توان ۵ دوره متفاوت برای گفتمان اسلام سیاسی فقهی شیعی لحاظ کرد:

۱. عصر صفویه: (نهاد سلطنت مطلقه) حکومت شاه شیعه/ولایت فقیه عادل: گفتمان حاکم بر این دوره، به تقسیم بندی نظام سیاسی بر مبنای سلطان عادل/سلطان جائمی پردازد. در این دوره «شیعه بودن»، مظهر ایرانی بودن گردید، زیرا صفویه برای مقابله با ترکها و ازبکهای سنی مذهب، از «ایمان مذهبی»

به عنوان عامل اصلی مقاومت ملی استفاده کردند (فیرحی، ۱۳۸۷: ۲۰۲؛ نیازمند، ۱۳۸۳: ۱۴۳-۱۴۰). محقق کرکی در این دوران، اولین فقیهی است که وظایف فقیه و ولایت فقها را ورای حکم و افتاء دانسته و آن را منحصر به این دو نمی‌داند و به اثبات «ولایت سیاسی فقیه» و محدوده اختیارات او می‌پردازد. از این جهت گفته می‌شود او اولین فقیهی است که می‌توان در آثارش نشانه‌های مقدماتی از نظریه حکومت را به شکل جدی دید (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۲۱؛ نیازمند، ۱۳۸۳: ۱۴۷).

در اینجا و با مطرح شدن «حاکمیت شرعی فقها و سلطنت عادلانه» به عنوان مفهوم محوری نظریه‌پردازی درکنار سلطنت ایرانی در دوره صفویه، برای نخستین بار «دال حاکمیت شرعی فقها» وارد عرصه سیاست می‌گردد. در عصر صفویه نهاد دینی در مقابل نهاد حکومت قرار نگرفت، بلکه شاهد نوعی حل‌شدگی نسبی نهاد دین در نهاد حکومت هستیم (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۶۲). در چنین شرایطی، اپیستمه قدسی برای نخستین بار بر مبنای قرائت و محتوایی شیعی به شکل مستقل، در سپهر سیاسی ایران مجال ظهور و بروز گرفت.

۲. پایان صفویه تا ابتدای قاجار: (نهاد سلطنت مطلقه) دوره فترت، نضج اخباریگری، گفتمان سکوت: در سالهای سقوط عصر صفوی و روی کار آمدن قاجار (۱۲۱۰-۱۱۳۵ ه.ق.)، «گفتمان سکوت فقهی» در ایران شکل گرفت که عوامل مختلفی در شکل‌گیری آن نقش داشتند: ۱. سقوط صفویه و پیامدهای آن، ۲. مهاجرت علما، ۳. رونق اخباریگری. پس از سقوط صفویه به دست افغانها و تسلیم قسمت قابل ملاحظه‌ای از ایران در دوران اشرف افغان به عثمانی‌ها، ایران ظرف این دوران وضع وحشتناکی داشت تا بالاخره بعد از هفت سال آشوب و ناامنی، برای افغانها در سال ۱۱۴۲ توسط نادرشاه افشار از ایران برطرف شد. نادر، ضمن اعلام سلطنت افشاریه طرح مذهبی خود مبنی بر عدم اولویت مذهب شیعی بر سنی و به وجود آوردن ماهیت تعدیلی در اندیشه شیعه را در «کنگره دشت مغان» مطرح کرد.

طرح نادر در واقع، به دنبال ضربه زدن به «نفوذ روحانیت شیعی» بود که با او دشمنی می‌ورزیدند. نادر با کشتن عده زیادی از صاحب‌کمالان (من جمله ملاباشی به دلیل مخالفت با نادر درباره مسائل مذهبی)، مشخص کردن وضع اوقاف و تخصیص آن به سربازان و... منجر به اعمال فشار بر علما و فقها و شکل‌گیری گفتمان سکوت شد. در واقع، در حالی که فعالیت‌های نادر در طرد افغانه مورد پشتیبانی مردم قرار گرفت، ولی اقدامات او در دشت مغان و تلاش برای موروثی کردن سلطنت در خاندان خود و تحمیل آرای مذهبی جدید به مردم و مطالبه مالیات‌های سنگین از مردم، به تدریج عدم رضایت عمومی از حکومت را فراگیر کرد.

این عوامل منجر به بروز قیام و شورش در بسیاری نواحی شد. پس از قتل نادر در سال ۱۱۶۰، جنگ‌های داخلی در ایران وسعت گرفت، زیرا نادر اساس فرمان‌روایی خود را بر ایجاد تشکیلات و سازمان صحیح نهاده بود، بلکه با ارباب و اعمال «سیاست وحشت» حکومت می‌کرد، بنیان حکومت نادر بعد از قتلش به سرعت فرو ریخت. پس از افشاریه، هر چند در دوران حکومت زندیه و کریم خان تحول اساسی نسبت به گذشته حادث شد، ولی بامرگ وی بار دیگر امنیت و آرامش از ایران رخت برپست و فضای مناسبی برای شکوفایی اندیشه و بیان آرا و نظرات فراهم نگردید. از این رو، از زمان سقوط صفویه در سال ۱۱۳۵ ه.ق. تا روی کار آمدن شاهان قاجار، ایران مجدداً گرفتار آشوب و ناامنی گردید.

تلاش‌های نظامی نادرشاه افشار هر چند برای تأمین امنیت مرزها و دفع تجاوزات مؤثر بود، اما نزدیک به دو دهه قشون‌کشی نادرشاه، مانع از تأسیس یک «دولت به معنای واقعی» بود و همین مسئله مانع از شکل‌گیری نهادهای حکومتی و اداری مرتبط برای تعمیق و تداوم حکومت نادر شد. اگر از یک دوره کوتاه و موقت آرامش حکومت کریم خان و احترام او به مذهب شیعه چشم پوشی کنیم، می‌توان ادعا کرد که بعد از سقوط اصفهان تا سال ۱۲۱۰ ه.ق.، ایران صحنه منازعات ایلات و عشایر رقیب بود، در چنین شرایطی نه امنیت اجتماعی وجود داشت و نه شرایط سیاسی مناسبی برای نضج‌گیری نهادهای سیاسی-اداری و حکومتی فراهم شد. در این دوران شاهد مهاجرت تعداد زیادی از روحانیون شیعه مذهب به عتبات عالیات و تضعیف قدرت روحانیون شیعی هستیم، زیرا شرایط و بستر لازم برای بیان اندیشه‌ها و رشد خلاقیت‌ها فراهم نشد.

این دوران، مصادف شد با نضج و احیای مجدد اخباریگری و کنار گذاشته شدن علمی شیعه از مداخله در دولت در نتیجه، «سکوت» گفتمان حاکم بر این دوران شد. دورانی که از آن به «دوران فترت» یاد می‌کنند (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۸۲-۱۷۷؛ نیازمند، ۱۳۸۳: ۱۶۲-۱۶۰). در واقع در این دوران به دلیل ناآرامی و آشوب‌های سیاسی-اجتماعی، ثبات سیاسی-اجتماعی وجود نداشت که به شکل‌گیری نهادهای حکومتی منجر شده و در نتیجه، بسترسازی برای «تعاملات گفتمانی» فراهم کند. در این دوران بیش از هر چیز، گفتمان اخباریگری به رژیم دانشی «فقه سیاسی» ضربه وارد کرد، تا جایی که گفتمان اسلام سیاسی فقهی در پرتو فقه سیاسی شیعی برای بقای خود ناگزیر از احیا و بازسازی اصولیش شد.

۳. ابتدای عصر قاجار تا دوران مشروطه: (نهاد سلطنت مطلقه) ولایت عامه / سلطنت مآذون: دولت قاجار نه از مشروعیت و مقبولیت مردمی سلسله صفویه، نه از قدرت و لشکرکشی

دولت نادرشاه، نه تدبیر حکومت کریم خان برخوردار بود، از این رو برای «کسب مشروعیت دینی و مقبولیت مردمی»؛ سخت وابسته به برقراری ارتباط مستحکم با نهاد روحانیت بود. این مسئله به دلیل عوامل بیرونی چون حمله روسها به ایران و نیاز به حمایت مذهبی علما در «فتوای جهاد» شکل مضاعف به خودگرفت. از این رو تأسیس حکومت قاجاریه و تداوم آن، به دلیل حمله روسها، نضج اخباریگری و اندیشه‌های رقیب چون تصوف، بایبگری و شیخیه و...، مصادف با تجدید نهادی و سازمانی روحانیت شیعه و در هم تنیدگی بیشتر نهاد شیعه در نهاد حکومت گردید (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۸۷-۱۸۵؛ نیازمند، ۱۳۸۳: ۲۱۵-۲۰۲). در این شرایط، تقارن و وابستگی نهادهای حکومتی به نهاد روحانیت، بر خلاف دوره صفویه که از تعادل نسبی برقرار بود، به نفع نهاد روحانیت «چرخش نهادی» پیدا کرد، جایی که فقها به عنوان زمامداران غیررسمی و مرجعیتی برای نظارت بر عملکرد سلطان، نه تنها رهبری دینی، که «رهبری سیاسی ملت» را نیز عهده‌دار شدند.

۴. عصر مشروطه: (نهاد سلطنت مشروطه) سلطنت مشروطه / مشروطه مشروع: در دوران قاجاریه، که با سلطنت آغامحمدخان، فتحعلی شاه، محمدشاه، ناصرالدین شاه و اوایل حکومت مظفرالدین شاه همراه است، شاهد حضور جدی فقهای عالی مرتبه و پیشگام در فقه شیعی چون میرزای قمی، احمد نراقی، کاشف الغطاء، شیخ مرتضی انصاری، صاحب جواهر، سید کشفی، میرزای شفتی، میرزای شیرازی، سید جمال الدین اسدآبادی و... در عرصه سیاسی کشور هستیم. در واقع در این دوران، طرح مباحث جدید و مواجهه با تحولات بیرونی و داخلی و... منجر به ورود هر چه بیشتر و فعالانه‌تر فقها و احیای فقه سیاسی در قبال این تحولات هستیم.

ملاحمد نراقی در کتاب عوایدالایام در باب ولایت فقیه به شکل مبسوط و جدی به تبیین وظیفه سیاسی فقها اقدام می‌کند و از «ولایت سیاسی فقیه» نام می‌برد (کدیور، ۱۳۷۸: ۲۳۱). براین مبنا، با ورود اندیشه‌های جدید و مدرن به ایران و به منظور مبارزه با نابسامانی‌های موجود، فقهای شیعی به دنبال اعمال تغییرات جدی در نهاد حکومتی، بالاخص سلطنت مطلقه برآمدند، به امید اینکه کم کردن قدرت سلطان به عنوان «فعال مایشاء»، زمینه ساز بهبود شرایط گردد. آنچه علامه نائینی و فقهای همفکرش آغاز کردند، به تأسیس یک مبنای جدید «مشروعیت قدرت سیاسی» در «اندیشه سیاسی شیعه» انجامید: مشروعیت الهی مردمی. نائینی و دیگر فقهای مشروطه خواه «حقوق مردم» را به رسمیت شناختند و ورود این دال به سپهر سیاسی و مهمتر از همه نهادهای حکومتی را میسر ساختند. آنها اگرچه به

همان شیوه سنتی خود سلوک کردند، اما به رسمیت شناختن حقوق مردم در کنار ولایت فقیهان، آغاز اندیشه جدیدی بود (قادری، ۱۳۹۲: ۲۳۶-۲۳۵؛ کدیور، ۱۳۷۸: ۲۵۸). در این شرایط به تدریج شاهد قدرت گرفتن نهاد روحانیت و مهمتر از همه، بسترسازی برای پذیرش اندیشه تغییر در زمینه نهادهای حکومتی در ایران هستیم.

۵. عصر پهلوی تا شکل‌گیری انقلاب اسلامی: (نهاد جمهوری) گذار از نهاد پادشاهی مطلقه و شکل‌گیری گفتمان اسلام سیاسی فقه شیعی در کالبد جمهوریت بر مبنای دال مرکزی (ولایت مطلقه فقیه): دوران ۱۶ ساله «حکومت پهلوی پدر» را دوره خصومت شدید علیه فرهنگ و نهادهای اسلامی می‌دانند که به طرح‌ریزی گفتمان سکوت و در نتیجه، محدود شدن گفتمان سیاسی شیعه بر مبنای «استراتژی بقا» منجر شد (کدیور، ۱۳۷۸، صص. ۳۵۴-۳۵۳). در چنین شرایطی نهاد روحانیت همراه با حوزه‌های علمیه به نوسازی درونی و فقهی گسترده‌ای اقدام کردند. با شروع مرجعیت و روحانیت امام «ره»، رویکرد حوزه‌های علمیه همراه با خط‌مشی امام «ره» تغییر کرد و به دخالت و فعالیت در امور سیاسی و تلاش برای تحقق حکومت اسلامی تغییر جهت داد.

از این زمان، «**تحریک ایجابی**» در گفتمان سیاسی شیعی محقق شد که دارای دو وجه مهم می‌باشد: ۱. جدی شدن طرح ولایت فقیه، ۲. سیاسی شدن دین. آیت‌الله خمینی «ره» نماد کامل یک مرجع سیاسی حساس نسبت به مسائل جامعه بود که مواضع صریح سیاسی وی در مخالفت با لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، در جریان تحریم انقلاب سفید، در جریان فیضیه، عاشورای ۱۳۴۲، مخالفت با کاپیتولاسیون و بعد از آن در تبعید، به کرات مشهود بود. آیت‌الله خمینی با حمله به کانون اصلی سلطنت (شخص شاه) و حامیان خارجی وی، برای نخستین بار در طول تاریخ ایران، از موضع یک روحانی و مرجع تقلید، «مشروعیت سلطنت» را زیرسؤال برد و سیاسی‌ترین کلام تاریخ فقه شیعه را بنیان نهاد و با طرح بحث «حکومت اسلامی و نظریه ولایت فقیه» و روشن کردن ابعاد و شئون آن از منظر خود، به طور ایجابی به تکمیل نظریه خود پرداخت.

اقدام امام «ره»، بر تز جدایی دین از سیاست خط بطلان کشید و گفتمان اسلام سیاسی فقه شیعی را وارد سیاسی‌ترین فاز خود نمود (کدیور، ۱۳۷۸: ۳۹۰ و ۳۶۱؛ نیازمند، ۱۳۸۳: ۴۸۰-۴۷۷). در این دوران، ما شاهد گذار از نظم سلطانی و طرح نظریه ولایت عام فقیه و وقوع انقلاب اسلامی به عنوان راهی برای ارتباط مستقیم با الگوی امامت و تشکیل حکومت مطلوب

هستیم. زیرا در این دوران امام خمینی «ره» اقامه حکومت اسلامی را به عنوان بزرگترین «معروف» مطرح می‌سازند و برای نخستین بار اصطلاح «حکومت اسلامی» را در یک کتاب فقهی به کار بردند. ایشان بر خلاف آراء سایر فقهای پیشین خود، معتقد بودند که در صورت فراهم شدن شرایط، بر فقیه واجب است که تصدی حکومت و امور مردم را بر عهده گیرد.

فقه سیاسی، علم به احکام فرعی شریعت و تلاش برای پاسخگویی به پرسش‌های نوپدید در عرصه سیاست داخلی و خارجی از روی ادله تفصیلی به منظور تحقق اهداف مورد انتظار شریعت اسلامی: ۱. اجرای قوانین، احکام و حدود الهی، ۲. اقامه عدل و قسط است. از این رو در مکتب امام خمینی «ره»، ولایت فقها از «امور اعتباری عقلایی» محسوب می‌شود که واقعیتهایی بجز جعل ولایت و سرپرستی امت در عصر غیبت نداشته، از این رو این ولایت به «فقیه عادل» واگذار شده است. در این حالت «فقه سیاسی» در مکتب امام «ره»، شکل هدفمند و ایجابی به خود گرفته و به دنبال پیگیری و تحقق عدالت، قانونمندی و تأمین رضایت مردم تحت حکومت در چارچوب شریعت اسلامی به مقابله با نهادهای حکومتی وقت می‌پردازد.

در اینجا «فقه سیاسی» جنبه «تئوری» و «شکل حکومت» جنبه «عملی» به خود گرفته و وجود یکی بدون دیگری، ناقص و ناکامل محسوب می‌شود. از نظر امام «ره»، فقیه عادل در صورت تشکیل حکومت، همان اختیارات، وظایف و ولایتی را که حضرت رسول اکرم «ص» و امامان معصوم «ع» در امر اداره جامعه و تمام مسائل مربوط به حکومت و سیاست داشتند، مثل تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران و... ولی فقیه هم دارا بوده و علاوه بر ولایت در امور حسبیه، منصب افتا و قضاوت، تمام اختیارات حکومتی امام معصوم را بر اساس مصلحت اسلام و مسلمین نیز دارا می‌باشد و در صورت بروز مصلحت، در امور جزئی و فرعی نیز دارای ولایت و اختیار است (اکبری معلم، ۱۳۹۴: ۷۱-۶۶).

با توجه به فراز و فرود گفتمان اسلام سیاسی فقه‌پسین شیعی در ایران، سؤال اصلی در تاریخ تطور این گفتمان به این مطلب باز می‌گردد که آیا تفاوت‌های تاریخی حادث شده در این گفتمان در راستای تبلور «دال ولایت فقیه» در مدار رژیم قدرتی و در نتیجه مرکزیت یابی این دال به عنوان دال کانونی این گفتمان، مبتنی بر تفاوت‌های اپیستمیک و ناشی از گسست و تحول در سامان دانایی این گفتمان (و ذهنیت اجماعی فقها) به شکل گسسته و منقطع بوده که بر نوع تلقی و «دریافت فقهی» فقها تأثیرگذار بوده و به تفاوت‌های تاریخی در هر دوره و به

شکل‌گیری ادوار تاریخی مختلف منجر شده است؟ یا این که ایستمه و سامان دانایی مزبور در شکل «مشکک» و «اشتدادی» وجود داشته است؟ شرایطی که هر زمان «مردم»، از پذیرش لازم و کافی و «فقیه از مبسوط الید» بودن برخوردار گشته، توانسته در ظهور حکومت دینی به عنوان «حکومت مکلف» مؤثر واقع شود؟ زیرا هر گفتمانی جدای از «منظومه معنایی» که در سطح انتزاعی معرفی می‌کند، باید از توانش و پتانسیل «ظرفیت سازی مادی» برای منظومه معنایی انتزاعی که معرفی می‌کند هم، برخوردار باشد (مهدوی زادگان، ۱۳۹۴: ۴-۱).

این درست است که سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج بر روی فتوایش اثر می‌گذارد (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۳۰)، اما مسئله اینجاست که در اسلام حفظ حقوق سیاسی-اجتماعی مکلفین بسیار مهم و حائز اهمیت تلقی می‌شود. اسلام هیچ وقت مسئولیت‌ها و حقوق سیاسی-اجتماعی مؤمنین را در کنار مسئولیت‌ها و حقوق فردی آنها فراموش نمی‌کند. از این رو بین ذهنیت فقیه و احکام صادره از رهگذر اجتهاد، در راستای همگرایی با شریعت و نص مقدس، همواره همگرایی و همروی وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۰۷-۲۰۶ و ۹۸). بر این اساس، اجتهاد به منظور تعمق و تلاش برای دست‌یابی به «مطلق حکم مضمحل در نص مقدس»، یک مفهوم «نسبی»، متطور اما متکامل و در مدار همگرایی با ایستمه و عقلانیت مشخص است که در هر عصری و زمانی و بر مبنای شرایط انضمامی بیرونی، بینش و درک مخصوصی را ایجاد و ایجاد می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۷۳).

در نتیجه اجتهاد در «فقه» به شکل عام و در «فقه سیاسی» به شکل خاص، با توجه به شرایط انضمامی بیرونی و میزان فعلیت‌یابی امور جاریه و مرتبط با زندگی مکلفین در شکل فردی و اجتماعی آن و در راستای همگرایی با شریعت و نص مقدس و همزمان حفظ شئون، عدالت و حقوق سیاسی-اجتماعی مکلفین، با اتکا به منابع اربعه از «ایستمه ای واحد» اما «مشکک» برخوردار می‌گردد که در فرایند تاریخی خود به دنبال حفظ شئون و حقوق مکلفین در چارچوب شریعت و نص مقدس است. به دیگر سخن، اجتهاد فقهی تنها به امور مکلفین در شکل فردی محدود نشده، بلکه در مواجهه با احکام صادره از نهادهای سیاسی-اجتماعی و شرایط انضمامی کلی جامعه، دارای بار تکلیفی خاصی است (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۸)، از این رو شاهد هستیم که در زمان میرزای شیرازی و در مواجهه با معاهدات ننگین رژی، خرید و فروش و استعمال تنباکو به عنوان یک حکم فقهی، حرام اعلام می‌شود.

اما مسئله اینجاست که آیا این ذهنیت فقیه که به صدور فتوا و حکم فقهی خاصی در

بستر شرایط انضمامی خاصی منجر شده است، در تضاد یا گسست کامل از ذهنیت اجماعی دیگر فقها و نص مقدس صورت گرفته است؟ یا اینکه چنین فتوا و حکمی در مدار همگرایی با حفظ شئون و حقوق مکلفین و در راستای صیانت از حقوق سیاسی-اجتماعی مسلمین و حفظ تمامیت ارضی بلاد اسلام بوده است؟ آنچه که مسلم است ذهنیت فقها متناسب با شرایط انضمامی در هر دوره تاریخی و مواجهه با احکام و کژکارکرد نهادهای حکومتی در راستای همگرایی با «نص مقدس» و حفظ حقوق و شئون مکلفین عمل کرده است. این مسئله به تدریج به نفوذ هر چه بیشتر دال «ولایت فقیه» در رژیم قدرتی و ضرورت همگرایی رژیم‌های دانش/قدرت‌گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی بر مبنای یک تجربه بیرونی و تأسیسی منجر شده است که تبلور نهایی آن را در مکتب امام «ره» شاهد بودیم.

از این رو، با نگاهی اجمالی به پنج دوره در تاریخ فراز و فرود گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی و تطور دال «ولایت فقیه»، مشخص می‌شود که مراد از دال «ولایت فقیه»، «دالی مشکک» است که به عنوان «مشترک معنوی» و نه «مشترک لفظی»، در بحث تمام فقهای امامیه وجود داشته است. در مشترک معنوی، لفظ بیش از یک معنا و مفهوم ندارد، ولی آن معنا و مفهوم به گونه‌ای است که: عام هست، اما مرکب است، به همین دلیل صلاحیت انقسام دارد. در این حالت مشترک معنوی شکلی «مشکک» به خود می‌گیرد و کیفیت و تبلور آن وابسته‌ای از شبکه‌ای کاملاً ارتباطی و مرتبط با شرایط بیرونی و درونی و به شکل همزمان قلمداد می‌شود، از این رو دال «ولایت فقیه» مشترک معنوی بین تمام فقهای امامیه بوده است.

اما مسئله اینجاست که میزان ایجابیت و عینیت‌یابی این دال، بالاخص گستره و دایره اختیارات «ولایت فقیه» به عنوان یک «مشترک معنوی» در میان فقهای امامیه همواره مورد بحث و اختلاف بوده است و تطور تاریخی و در نتیجه تبلور «مدلول نهایی» این دال به عنوان نقطه ثقل و مرکزی در رژیم قدرتی گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی که به تأسیس نهادهای حکومتی همبسته با این دال و قرائت فقهی منجر شد، خود تابعی از عملکرد نهادهای حکومتی قبلی و شرایط سیاسی-اجتماعی همبسته این نهادها و کژکارکرد آنها بوده است. در واقع، در مباحث فلسفی مفهوم «کلی» از این جهت که بر همه افراد و مصادیقش به یک نحو صدق می‌کند یا نه؟ بر دو قسم است: «کلی متواطی» و «کلی مشکک».

کلی متواطی به مفهومی اطلاق می‌شود که بر تمام مصادیقش به طور یکسان و یکنواخت صدق می‌کند، یعنی «مصادیق مفهوم کلی» با هم یکسان و برابرند و تفاوتی بینشان نیست.

اما «کلی مشکک» آن مفهومی است که بر افراد و مصادیقش به طور متفاوت و غیریکسان (با شدت و ضعف) تعلق می‌گیرد، یعنی میان مصادیقش از جهت «صدق مفهوم» تفاوت وجود دارد و بر برخی بیشتر و بر بعضی کمتر صدق می‌کند. به عنوان مثال «نور و روشنائی» یک «کلی مشکک» است، مانند نور شمع و نور چراغ و نور ماه و خورشید و... دلالت دارد، در حالی که اختلاف آنها از حیث شدت و ضعف و تأخر و تقدم بسیار است.

مقابل «کلی مشکک»، «کلی متواطی» است که دلالت معنای آن بر مصادیق یکسان است چنان که اسب و درخت و... بر مصداقهای خود به طور یکنواخت دلالت دارند و مثلاً درختی از درخت دیگر «درخت‌تر» نیست و... در واقع «مشکک» اسم فاعل به معنای در شک اندازنده است، زیرا ذهن را به شک می‌اندازد که آیا معنا و صدق آن در شکل مشترکش یکسان و برابر است؟ یا دارای اختلاف است؟ از این رو «کلی مشکک»، معرف «کلی ای» است که حصول و صدق آن بر مبنای شدت و ضعف، تقدم و تأخر و... به تشکیک و اختلاف باشد و صدق آن بر افراد و چیزها برابر نباشد، چنان که شیرینی، سپیدی، سیاهی و... بر مصادیق خود برابر و یکسان نیست. از این رو اگر در ارتباط با «مفهومی» با عنوان «کلی مشکک» و ذومراتب بحث می‌شود، معرف این مطلب می‌باشد که تجلی مفهوم در مصادیق خود دارای مراتب و درجاتی است و شدت و ضعف دارد. برونداد مفهوم «کلی مشکک» ظهور و تبلور بیرونی و عینی آن مفهوم در درجات متفاوت و درکل «تحقق پدیده در شکل ذو مراتبی» آن بر مبنای رویکرد حداقلی یا حداکثری است (سعیدی^۱، ۱۳۹۵). این مسئله در ارتباط با «تاریخیت یک گفتمان متکی بر اپیستمه ای واحد» که به دنبال تحقق هدف غایی و نهایی خاصی است، از این رو حائز اهمیت است که گفتمان مزبور دارای یک بخش ثابت مولد (اپیستمیک و عقلانیتی) با یک بخش متغیر (نهادهای متولی محتوا و قرائت درونی گفتمان) می‌گردد.

در این حالت، «گزاره‌های گفتمانی» به مثابه «بودارهای نیروی مؤثر گفتمان با اثر بخشی مادی» همراه می‌شوند که موجب تشخیص، قطعیت و کارکرد بر نهادهای بیرونی می‌گردند و همزمان، با بازخوردهایی که دریافت می‌کنند اقدام به احیا و بازسازی خود از منظر درونی و بیرونی می‌کنند، شرایطی که بر هم‌کنشی رژیم‌های قدرت/دانش گفتمان را در شکل نهادی و بیرونی آن به دنبال تحقق هدفی خاص دنبال می‌کنند (کدیور، ۱۳۷۸: ۳۷). از این رو، در هر

1. <https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=33349>

دوره که رژیم دانشی این گفتمان، یعنی «فقه سیاسی» در شکل «واکنشگری به نابسامانی‌های ناشی از حکومت نیابتی در عصر غیبت» وارد عمل شده، این مسئله تنها به تخریب و متلاشی سازی نهاد حکومتی و قدرتی به عنوان مجری و «نایب نامناسب» اجرای احکام و حدود فقهی منجر شده است، و هر زمان که رژیم دانشی این گفتمان در شکل «کنشگری و بر مبنای رویکرد ایجابی» وارد گود سیاست‌ورزی شده است، این مسئله منجر به تغییر و تحولات و صورت‌بندی جدیدی در نهادهای حکومتی شده است، زیرا «سیاست» در گفتمان اسلام سیاسی فقهی شیعه، امری است در میانه احکام شرعی و حقوق مردم (فیرحی، ۱۳۹۴: ۱۰۱).

نظام سیاسی و دولت در گفتمان اسلام سیاسی، قانونمندی خاص خود را دارد و نمی‌توان دولت را در واقعیت فرد یا جامعه حل کرد و نادیده گرفت. بنابراین، چون احکام الهی متوقف بر اعتبار مردم نیست، نیازمند مجری و ضمانت اجرایی است که تنها از رهگذر «دولت دینی» تحقق پیدا می‌کند، در اینجا دولت دینی به عنوان «دولت مکلف» مطمح نظر قرار می‌گیرد. پس همانطور که جامعه عینی «مکلف» به پاره‌ای از احکام شرعی است، انطباق عنوان «مکلف» بر دولت نیز استعمالی حقیقی است. در واقع، اگرچه مفهوم «مکلف» بر فرد تعیین پیدا کرده است، اما استعمال این مفهوم منحصر و تنها برای «فرد» نیست. به همین ترتیب، تعبیر «جامعه مکلف» و «دولت مکلف» از نوع استعمال مجازی محسوب نمی‌شود. همانگونه که «فرد»، مکلف به پاره‌ای از احکام شرعی است، «جامعه» و «دولت» در گفتمان اسلام سیاسی نیز «مکلف» به پاره‌ای تکالیف شرعی هستند. از این رو امامت و ولایت دو رویه دارد: یک رویه آن مردم است و رویه دیگر «عمل امام» است. عمده مباحث کلامی بر رویه و سطح اول یعنی «مردم» متمرکز شده است، اینکه مردم ملزم به تبعیت و اطاعت از مقام ولایت شمرده شده‌اند، لیکن درباره «عمل امام» سخنی به میان نیامده است و از تلازم بین عمل امام و عمل مردم و چگونگی تحقق عمل امام در سطح کلان و حکومتی، تحقیق درخور توجهی صورت نگرفته است (مه‌دوی زادگان، ۱۳۹۴: ۱۱۲-۱۱۱).

از این رو کوشش‌های فلسفی، فقهی، کلامی اسلامی و... در طول تاریخ، در راستای تلاش برای ارائه ساختاری معقول از نظام ولایت و امامت و همزمان به دنبال حفظ حاکمیت قانون و ارائه بهترین مدل برای نهادهای حکومتی متولی اجرای حدود و احکام الهی بوده است، یعنی احیای شریعت اسلامی توسط رئیس سنت یا فقیه به منظور اجرای حدود و احکام شریعت اسلامی. در این میان عقل انتقادی تشیع در غیاب معصوم (ع) به دنبال تلاش برای

حرکت به سمت وضعیت مطلوب است، از این رو تاریخ تشیع تاریخ تلاش برای دست‌یابی به آگاهی مضمیری است که شیعه در چارچوب ظهور معصوم می‌خواهد به آن دست پیدا کند، دست‌یابی به این غایت دو عمل را به شکل همزمان طلب می‌کند:

۱. پویایی فقه سیاسی به منظور تلاش برای پاسخگویی به نیازهای انضمامی دنیای متغیر، ۲. نظام‌سازی و ارائه بهترین نهادهای حکومتی به عنوان متولیان اجرایی احکام و حدود استنباطی، این مهم به استمرار سطح اپیستمیک و عقلانیتی در این گفتمان و وجود نهادهای متغیر حکومتی اشاره دارد، در حالی که الگوی گفتمان فوکویی از هر تاریخ آگاهی مشککی‌گریزان است (مظاهری، ۱۳۹۱: ۱۹۳ و ۱۰۸). در واقع، تمامی فقهای امامیه درگفتمان اسلام سیاسی شیعی، متفق القول هستند که جریان ولایت بر مسلمین هیچ‌گاه توقف بردار نیست. بحث فقها از اینجا ناشی شده که مسلمانان برای آگاهی و انجام تکلیف شرعی در غیبت معصوم «ع» به چه کسی باید رجوع کنند؟ پاسخ فقها این است که به حکم معصوم «ع» باید به «فقیه جامع الشرایط» رجوع کرد، زیرا «ولایت فقیه استمرار ولایت معصوم در دوره غیبت» است. این یعنی، ولایت حجت خدابر مردم حتی با واسطه فقیهان استمرار دارد و هرگز خلیلی در آن راه ندارد، هرگز غیبت معصوم «ع» به معنای انقطاع ولایت نیست. از این رو، «ولایت فقیه» در طول ولایت معصوم «ع» است (مهدوی زادگان، ۱۳۹۴: ۴۰-۳۴).

نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر، تطور تاریخی گفتمان اسلام سیاسی فقهی را با توجه به رویکرد روشی «نهادگرایی-گفتمانی» و یوین اشمیت مطمح نظر قرار داده است، شرایطی که به فرایند تعاملی و دو جانبه رژیم/های قدرت/ دانش این گفتمان و استمرار آنها بر مبنای اپیستمی‌ای واحد اشاره دارد که در نهایت به تحقق دال مرکزی و اجرایی «ولایت فقیه» منجر شده است. این مسئله درگفتمان اسلام سیاسی فقهی شیعی با توجه به ادوار پنج‌گانه ذیل، از زمان شکل‌گیری دولت صفویه تا پیروزی انقلاب اسلامی، بر مبنای ۵ دوره متفاوت لحاظ شده و در هر دوره، نحوه تعامل و برهم‌کنشی رژیم‌های دانش/ قدرت در این گفتمان بر مبنای نوع اپیستم مؤثر در شکل‌گیری رژیم‌های دانش/ قدرت این گفتمان مورد توجه قرار گرفت تا مشخص شود آیا گسست اپیستمیک و عقلانیتی در این گفتمان رخ داده یا آنچه محقق شده تنها گسست نهادی بوده است؟ این پنج دوره عبارتند از:

۱. عصر صفویه: (نهاد سلطنت مطلقه) حکومت شاه شیعه/ولایت فقیه عادل
 ۲. پایان صفویه تا ابتدای قاجار: (نهاد سلطنت مطلقه) دوره فترت، نضج اخباریگری، گفتمان سکوت
 ۳. ابتدای عصر قاجار تا دوران مشروطه: (نهاد سلطنت مطلقه) ولایت عامه/سلطنت مأذون
 ۴. عصر مشروطه: (نهاد سلطنت مشروطه) سلطنت مشروطه/مشروطه مشروعه
 ۵. عصر پهلوی تا شکل‌گیری انقلاب اسلامی: (نهاد جمهوری) گذار از نهاد پادشاهی مطلقه و شکل‌گیری گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی در کالبد جمهوریت بر مبنای دال مرکزی «ولایت مطلقه فقیه»
- گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی شیعی که از زمان سلسله صفویه به شکل جدی وارد سپهر سیاسی-اجتماعی ایران زمین گردید، فراز و فرود تاریخی را تا به امروز تجربه کرده است که به تحولات و شکل‌گیری دوره‌های مختلف تاریخی منجر شده است. اما مسئله اینجاست که این گفتمان در تاریخ خود، از گسست اپیستمیک و عقلانیتی (ذهنیت اجماعی فقها در خروج از مدار ولایت فقیه) برخوردار نبوده که به تغییر و تحولات منقطع و مجزا در تاریخ آن منجر شود، بلکه آنچه مورد اختلاف بوده، حیطة، قلمرو و اختیارات فقیه در ولایت خود و در مواجهه با نهادهای حکومت موجود بوده است. زیرا طبق جهان‌شناسی اسلامی، حقیقت ساخته نمی‌شود، بلکه وجود دارد و کشف می‌شود و آنچه ساخته می‌شود، تنها هیئت تألیفی از دانش‌ها و تفاسیری است که در هر دوره به اقتضای شرایط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... در پاسخگویی به نیازهای زمانه تکوین یافته و تغییر می‌کنند.
- در واقع، نقطه آجیدن و کاپیتون این گفتمان، تمرکز بر اجرای حدود و احکام الهی در جامعه مسلمین و تلاش برای استنباط و استخراج احکام فقهی از ادله تفصیلی اربعه با عنایت به نقش مرکزی «ولایت فقیه» است. از این رو این گفتمان را باید در شکل «نهادگرایی-گفتمانی» به شکل سازه‌ای «مشکک» لحاظ نمود که در برهم‌کنشی رژیم‌های دانش/قدرت این گفتمان، هر زمان نهادهای حکومتی به عنوان متولی نامناسب اجرای حدود و احکام عمل کرده‌اند، واکنشگری/کنشگری این گفتمان را به مدد رژیم دانشی آن یعنی «فقه سیاسی» به همراه داشته است. در این حالت، هر زمان فقه سیاسی در نقش واکنشگری به شرایط موجود و اصلاح و مقابله با نهادهای حکومتی وارد گود سیاست ورزی شده است، این مسئله به متلاشی‌سازی نهادهای حکومتی موجود منجر شده، اما هرگاه فقه سیاسی در شکل ایجابی و کنشگری عمل کرده است، این موضوع به صورت بندی جدیدی از نهادهای حکومتی در همگرایی با اصول و انگاره‌های فقه سیاسی شیعی منتهی شده است.

در واقع، در ارتباط با گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی و با توجه به سیر فراز و فرود تاریخی آن، این گفتمان و دال کانونی آن «ولایت فقیه»، می‌توان اذعان داشت که این گفتمان و دال مرکزی آن از تطور تاریخی خاصی برخوردار بوده است که در برهم‌کنشی و مهمتر از همه مواجهه با کژکارکرد نهادهای حکومتی و گفتمان تاریخی «سلطنت ایرانی» ارتباط وثیقی داشته است، به گونه‌ای که به دلیل کژکارکرد نهادهای حکومتی ذیل مرکزیت‌گرایی انفرادی و نسبی قدرت (خویش سالاری)، فساد متمرکز ناشی از قدرت سلسله مراتبی عمودی و یک طرفه (نظارت و اعمال قدرت از بالا به پایین) به تدریج دال «ولایت فقیه» و حضور فقها به عنوان «سپردفای و مقاومتی» در مخیله اجتماعی جامعه ایرانی لحاظ شد، دالی که به تدریج و به تناسب کژکارکرد نهادهای حکومتی بیرونی هم در رژیم دانشی فقه سیاسی توسط فقها و هم در ذهنیت مردمی به عنوان یک سپر دفاعی و مبارزاتی متقن، توانست «چگالی ذهنی جامعه» و مهمتر از همه «اجماع مردمی» را برای تبلور خود به عنوان تلاش برای عینیت‌یابی ذیل یک «تجربه تأسیسی بیرونی و مشکک» کسب کند.

این مهم ذیل مکتب امام «ره» به پیشینه نقطه ایجابی خود رسید، جایی که در نهایت رژیم دانشی این گفتمان با بالاترین درجه ایجابی خود خواستار تأسیس حکومتی بر مبنای دال مرکزی ولایت فقیه و متلاشی سازی گفتمان پهلوی دوم و شکل‌گیری نهاد جمهوریت به منظور ورود «دال مردم» در منظومه معنایی گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی هستیم، جایی که فقیه عادل به عنوان رهبر جامعه اسلامی علاوه بر استنباط و استخراج احکام فقه سیاسی بر عملیاتی‌سازی این احکام توسط نهادهای جمهوری در کنار به رسمیت شناختن حقوق مردم عمل می‌کند. پس گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی در فراز و فرود تاریخی خود، با گسستهای نهادی روبرو بوده است و رژیم دانشی آن در این منطبق فراز و فرود، تطورات درونی اما غیرایستمیک خاصی را به تناظر مواجهه با نهادهای حکومتی وقت و با آنها پشت سر گذاشته است تا به تدریج به باز کردن فضایی برای رشد و نمو و بالندگی خود در مکتب فقهی امام «ره» به اوج حوزه اقتدار و کمال خود می‌رسد: ولایت مطلقه فقیه به منظور اعمال گزاره‌های فقه سیاسی در سطح کلان اجتماعی-سیاسی و در دست گرفتن حوزه عمومی و مهمتر از همه به رسمیت شناختن حقوق مردم با توجه به نهادهای حکومتی به کار گرفته شده، به منظور اجرای حدود و احکام الهی و همزمان صیانت از حقوق مردم.

منابع

- اسمارت، بری (۱۳۸۵)، میشل فوکو. (ل. جو افشانی، & ح. چاوشیان، مترجم) تهران: کتاب آمه.
- اشرف نظری، علی (۱۳۹۱)، سوژه، سیاست و قدرت: از ماکیاول تا پس از فوکو. تهران: آشیان.
- اکبری معلم، علی (۱۳۹۴)، شاخص‌های اندیشه سیاسی امام خمینی «ره» (در سه قسم فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و اخلاق سیاسی). مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۲ (۴۲)، ۶۳-۸۰.
- حسینی زاده، سید محمد علی (۱۳۹۱)، از نهادگرایی تا گفتمان: درآمدی بر کاربرد نظریه‌های نهادگرایی در علوم سیاسی. علوم سیاسی، ۱۵ (۶۰)، ۸۳-۱۰۹.
- حسینی زاده، سید محمد علی. و همکاران (۱۳۸۹)، نهادگرایی گفتمانی: روی کردی دیگر. ره‌یافتهای سیاسی و بین‌المللی، ۱۶۹-۱۹۸.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹)، گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا. تهران: آگه.
- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۹۲)، فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک. (ح. بشیریه، مترجم) تهران: نی.
- دلوز، ژیل. (۱۳۹۴)، فوکو. (ن. سرخوش، & ا. جهان‌دیده، مترجم) تهران: نی.
- ساداتی نژاد، سید مهدی. (۱۳۸۸)، تحول مفهوم مشروعیت در فقه سیاسی شیعه در ایران. اندیشه نوین دینی، ۵ (۱۷)، ۱۳۹-۱۷۸.
- سعید، بابی (۱۳۹۰)، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی. (غ. جمشیدیها، & م. عنبری، مترجم) تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شفیع، محمود. (۱۳۸۷)، اقتضاها و امتناع‌های عقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه. فصلنامه علمی-پژوهشی شیعه‌شناسی، ۶ (۲۳)، ۷-۴۲.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰)، تئاتر فلسفه. (ن. سرخوش، & ا. جهان‌دیده، مترجم) تهران: نی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۵)، سیمای عمومی فقه سیاسی. میراحمدی در، درس گفتارهایی در فقه سیاسی (ص. ۲۵-۵۳). تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۴)، فقه و سیاست در ایران معاصر (جلد اول): فقه سیاسی و فقه مشروطه. تهران: نی.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۷)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نی.
- قادری، حاتم (۱۳۹۲)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. تهران: سمت.
- قنبری، حسین (۱۳۹۶)، قدرت معنایی و ساختار: خوانشی از اندیشه‌های آلتوسر، گرامشی و فوکو. تهران: نگاه معاصر.
- کچویان، حسین (۱۳۸۴)، تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تعدد و مابعد تعدد. تهران: نی.

- کدیور، جمیله. (۱۳۷۸)، تحول‌گفتمان سیاسی شیعه در ایران. تهران: طرح نو.
- گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، تاریخ فقه و فقها. تهران: سمت.
- گلجان، مهدی. و آزاد چوری، مجید (۱۳۸۶)، نظام مند شدن فقه سیاسی شیعه. مسکویه، ۷، ۱۶۵-۱۸۶
- مطلبی، مسعود.؛ نادری، محمد مهدی.؛ هدایت منش، محسن (۱۳۹۱)، انقلاب اسلامی ایران و بسط فقه سیاسی شیعه. فصلنامه مطالعات سیاسی، ۴ (۱۶)، ۱۱۵-۱۴۸.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، آزادی معنوی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، ده گفتار. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، شش مقاله. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، فلسفه تاریخ جلد چهارم. تهران: صدرا.
- مظاهری، ابودر (۱۳۹۱)، منطق فراز و فرود فلسفه سیاسی در اسلام و غرب. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره».
- مهدوی زادگان، داود (۱۳۹۴)، فقه سیاسی در اسلام: رهیافت فقهی در تأسیس دولت اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میر موسوی، سید علی (۱۳۹۱)، اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه. تهران: نی.
- میراحمدی، منصور (۱۳۹۵)، فقه سیاسی. تهران: سمت.
- میراحمدی، منصور (۱۳۹۰)، فقه و امر سیاسی. جستارهای سیاسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۲ (۱)، ۱۱۷-۱۳۶.
- میلز، سارا (۱۳۹۵)، میشل فوکو. (م. نوری، مترجم) تهران: نشرمرکز.
- نیازمند، سید رضا (۱۳۸۳)، شیعه در تاریخ ایران: شیعه چه می گوید و چه می خواهد؟. تهران: حکایت قلم نوین.
- Anai's, Seantel. (2013), Genealogy and Critical Discourse Analysis in Conversation: Texts, Discourse, Critique. Critical Discourse Studies, 10 (2), 123-135, DOI: 10.1080/17405904.2012.744321.
- Carstensen, Martin B. & Schmidt, Vivien A. (2016), Power through, over and in Ideas: Conceptualizing Ideational Power in Discursive Institutionalism. Journal of European Public Policy, 23 (3), 318-337, DOI: 10.1080/13501763.2015.1115534.

- Dean, Mitchell. (1992), A Genealogy of the Government of Poverty. *Economy and Society*, 21 (3), 215-251.
- Donnelly, Michael. (1982), Foucault's Genealogy of the Human Sciences. *Economy and Society*, 11 (4), 363-380, DOI: 10.1080/03085148200000013.
- Fitch-Roy, Oscar. et al. (2019), Ideas, Coalitions and Compromise: Reinterpreting EU-ETS lobbying through Discursive Institutionalism. *Journal of European Public Policy*, 1-20, DOI: 10.1080/13501763.2019.1567573.
- Karlsen, Mads Peter & Villadsen, Kaspar . (2014), Foucault, Maoism, Genealogy: The Influence of Political Militancy in Michel Foucault's Thought. *New Political Science*, 1-27, DOI:10.1080/07393148.2014.945251.
- Larsson, Oscar. (2018), Advancing Post-Structural Institutionalism:Discourses, Subjects, Power Asymmetries, and Institutional Change. *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 30 (3-4), 325-346, DOI:10.1080/08913811.2018.1567982.
- Schmidt, Vivien A. (2008), Discursive Institutionalism:The Explanatory Power of Ideas and Discourse. *The Annual Review of Political Science*, 11, 303-326, DOI: 10.1146/annurev.polisci.11.060606.135342.
- Schmidt, Vivien A. (2011), Speaking of Change: Why Discourse is Key to the Dynamics of Policy Transformation. *Critical Policy Studies*, 5 (2), 106-126, DOI: 10.1080/19460171.2011.576520.
- Wahlström, Ninni & Sundberg, Daniel. (2018), Discursive Institutionalism: Towards a Framework for Analysing the Relation between Policy and Curriculum. *Journal of Education Policy*, 33 (1), 163-183, DOI: 10.1080/02680939.2017.1344879.