

Suspension of the Concept of 'Unjust': Mirza Qummi's Legal Grounding in Defense of the Qajar Monarchy

Seyyed Mohammad Ali Taghavi¹, Nasibeh Nouri²

¹ Associate Professor, Department of Political Science, Culture and Communication Research Institute, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding author). sma.taghavi@atu.ac.ir

² Ph.D., Department of Political Science, School of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. nasibe.noori@yahoo.com

Abstract

This research aims to examine the position of the Shiite monarchy in general and the Qajar monarchy, specifically in the thought of Mirza Qummi during the Qajar period. The significance lies in that Shiite scholars of this era, driven by Shiite political/religious assumptions, described political entities in the occultation period with the normative concept of "unjust," which simultaneously involved denigrating and delegitimizing the rule. The historical interpretation of Mirza Qummi's political thought is based on Quentin Skinner's text-reading method. According to this interpretation, it is demonstrated that in conditions where religious differences, particularly Shiism, needed political power for their social survival, Mirza Qummi engaged in a legitimate act of legitimation for the Qajar Shiite refuge rule. In essence, Mirza Qummi aimed to alter the ethical outlook of Shiites (re-description and re-evaluation) towards monarchy. This change in perspective, by eliminating the undesirable application of the concept of an unjust ruler and applying the favorable concept of "Islam's testicles" to the monarchy apparatus, was initiated by him. In other words, Mirza Qummi took the initiative to redefine the application of the term "Islam's testicles" and apply it to the "Shiite refuge kingship," thereby legitimizing the monarchy in Shiite society.

Keywords: Mirza Qummi, Qajar Monarchy, Quentin Skinner's Text-Reading, Legitimacy.

Received: 2022-02-12 ; Received in revised form: 2022-03-06 ; Accepted: 2022-03-30 ; Published online: 2022-04-04

<https://doi.org/10.22034/sm.2022.548599.1830>

© the authors

<http://sm.psas.ir/>

Article type: Research Article

Publisher: Political Studies Association of the Seminary



تعلیق مفهوم جائز؛ تمهید فقهی میرزای قمی در دفاع از سلطنت قاجار

سید محمدعلی تقوی^۱، نسبیبه نوری^۲

^۱ دانشیار، گروه علوم سیاسی، پژوهشکده فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
sma.taghavi@atu.ac.ir

^۲ دکتری، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
nasibe.noorii@yahoo.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی جایگاه سلطنت شیعه به‌طور کلی و سلطنت قاجار به‌طور اخص در اندیشه میرزای قمی در دوره قاجار است. اهمیت این موضوع در آن است که علمای شیعی این دوره بواسطه انگاره‌های سیاسی / دینی تشیع، واحدهای سیاسی عصر غیبت را با مفهوم هنجارین «جائز» توصیف می‌کردند. توصیفی که همزمان با ارزیابی نكوهش‌آمیز و در نتیجه مشروعیت‌زدایی از سلطنت نیز همراه بوده است. خوانش تاریخی اندیشه سیاسی میرزای قمی براساس روش قرائت متن کوئنتین اسکینر انجام شده است. براساس این خوانش نشان داده شد در شرایطی که فرق مذهبی و از جمله تشیع برای ادامه حیات اجتماعی خود، به حمایت قدرت سیاسی نیاز داشتند، میرزای قمی به انجام کنش مشروعیت‌زایی برای سلطنت شیعه‌پناه قاجار روی آورد. در واقع قصد میرزای قمی تغییر نگرش اخلاقی شیعیان (بازتوصیف و باز ارزیابی) نسبت به سلطنت بود. این تغییر نگرش در پرتو حذف کاربرد مفهوم نامطلوب سلطان جائز و کاربرد مطلوب مفهوم بیضه اسلام بر دستگاه سلطنت از سوی وی انجام گرفت. به عبارت دیگر، میرزای قمی به تغییر کاربرد مفهوم «بیضه اسلام» و اطلاق آن بر دستگاه «سلطنت پادشاه شیعه‌پناه» مبادرت ورزید و از این طریق به انجام کنش مشروعیت‌بخشی به سلطنت در جامعه شیعی پرداخت.

واژه‌های کلیدی: میرزای قمی، سلطنت قاجار، قرائت متن کوئنتین اسکینر.

پژوهش حاضر مستخرج از: رساله دکتری نسبیبه نوری، با عنوان «سیر تحول جایگاه ایران و مفهوم ایرانی‌ت در اندیشه سیاسی علمای شیعه در دوران قاجار»، استاد راهنما: سید محمدعلی تقوی است.

استاد به این مقاله: تقوی، سید محمدعلی؛ نوری، نسبیبه (۱۴۰۲). تعلیق مفهوم جائز؛ تمهید فقهی میرزای قمی در دفاع از سلطنت قاجار. سیاست

متعالیه، ۱۱(۴۰): ۸۳-۱۰۲. <https://doi.org/10.22034/sm.2022.548599.1830>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۳؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵

© the authors

<http://sm.psas.ir/>

نوع مقاله: پژوهشی

ناشر: انجمن مطالعات سیاسی حوزه



۱. مقدمه

ایده ایران، نامی تاریخی است که معنایی دینی، قومی و سیاسی را به ذهن متبادر می‌سازد. مفهوم سیاسی ایران که ناظر بر سرزمینی با نظام سیاسی مستقل بود، با حمله اعراب فروپاشید و تحت عنوان سرزمین‌های مفتوح‌العنوه در سرزمین‌های اسلامی تحت خلافت ادغام گردید. سرنوشت سیاسی ممالک ایران با رسیدن به عصر صفوی متحول شد. صفویان با تکیه بر مذهب شیعه کار متمرکز ساختن قدرت در ممالک ایران‌زمین و متمایز ساختن خود از خلافت عثمانی را آغاز کردند. تعهد این سلسله به مذهب تشیع، موجبات ورود و حضور بی‌سابقه طیفی از افراد تحت عناوین مختلف عالم شیعی، فقیه و مجتهد را در نظم سیاسی ایران فراهم ساخت. شیعه‌گری صفویان مسائلی را در پیوند با جمعیت‌های سنی مذهب از جمله افغانان ایجاد نمود. مسائلی که سرانجام به سقوط صفویان انجامید. پس از سقوط صفویه و سپری شدن دورانی از کشمکش و منازعه بر سر ایران بین افغانان، امپراطوری عثمانی و روسیه، ایل قاجار با اتکاء به توان نظامی خود بر سرتاسر ایران تسلط یافت و در پوشش دومین دولت ایرانی و شیعی به گسترش و تثبیت حاکمیت خود بر مرزهای تاریخی ایران دوره صفوی پرداخت.

عالمان شیعی در کسوت رهبران بخش اعظم جمعیت شیعی ایران، بیشتر دارای افکار سیاسی ناظر بر موضوعات دینی بودند و طبیعتاً آگاهی تاریخی آنان بیشتر معطوف به مذهب بوده است. به عبارت بهتر، سویه مذهبی آگاهی‌های تاریخی آنان به مراتب بیشتر از آگاهی قومی بوده است. علاوه بر این، علمای شیعی این دوره بواسطه انگاره‌های سیاسی/دینی تشیع، واحدهای سیاسی عصر غیبت را با مفهوم هنجارین «جائر» توصیف می‌کردند. توصیفی که همزمان با ارزیابی نکوهش‌آمیز و در نتیجه مشروعیت‌زدایی واحد سیاسی نیز همراه بود.

پژوهش حاضر از این جهت واکاوی جایگاه و مفهوم ایران سیاسی (سلطنت) در اندیشه علمای شیعه را ووجه همّت خود قرار داده و در پی پاسخ به این سوالات برآمده است که، محمل توجه به ایران سیاسی در اندیشه میرزای قمی چه بوده و چه طرز تلقی‌ای از این مفهوم داشته است؟ در این راستا، برای فهم کنش انجام گرفته توسط میرزای قمی، از روش تفسیر متن کوننتین اسکینر استفاده شد. پژوهش حاضر بر این فرضیه استوار است که میرزای قمی در شرایطی که فرق‌های مذهبی برای ادامه حیات اجتماعی خود به حمایت قدرت سیاسی نیاز داشتند، به تغییر کاربرد مفهوم «بیضه اسلام» و اطلاق آن بر دستگاه «سلطنت پادشاه شیعه‌پناه» مبادرت ورزیده و از این طریق به انجام کنش مشروعیت‌بخشی به سلطنت در جامعه شیعی پرداخته است.

به این ترتیب، میرزای قمی در دوره‌ای که سلطنت ایران و بخشی از ممالک محروسه‌اش توسط روسیه با تهدید روبرو شده بود، با خنثی‌سازی نیروی گفتاری مفهوم جانر، عدم مشروعیت سلطنت در دوره غیبت را انکار و به حاشیه می‌راند. در مقابل، با دخل و تصرف در مجموعه شرایطی که معیار خوف بر بیضه اسلام را برآورده می‌سازد، این معیار را در شرایط سقوط سلطنت پیگیری می‌کند و در نهایت مفهوم بیضه اسلام را برای توصیف سلطنت به کار می‌برد. امری که به نوبه خود جایگاه و طرز تلقی ایران سیاسی را در اندیشه این عالم شیعی آشکار می‌گرداند.

۲. روش‌شناسی کوئنتین اسکینر؛ قصدیت مولف

کوئنتین اسکینر هرمنوتیک را به عنوان رهیافتی برای تفسیر و فهم متون تلقی نموده و بر مبنای همین طرز تلقی روش خاص خود را برای مطالعه اندیشه سیاسی ارائه کرده است. روش تفسیر وی، که روش مبتنی بر قصدیت مولف خوانده می‌شود، بر ایده «کرداری و اجرایی»^۱ بودن زبان مبتنی است. بدین معنا که «واژه‌ها از جمله اعمال هستند» که در پرتو آن، «متن‌ها [نیز] جنبه اجرایی و کرداری» می‌یابند (اسکینر، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۱). اسکینر در راستای همین تلقی، متون را و به طور کلی یک اثر یا نظریه سیاسی را یک کنش سیاسی می‌داند که با استفاده از یک سری کلمات، با کنش‌های گفتاری^۲ تمایل به خلق تاثیرات معین (انجام کنش خاصی) دارند (Ball, 2002: p.27).

منظور از تاثیر معین از نگاه اسکینر، «تاثیراتی از قبیل ابراز نمودن، بیان کردن یا جویا شدن تأیید یا عدم تأیید اعمالی که توصیف می‌کنند، هستند» (اسکینر، ۱۳۹۳: ص ۲۵۲). این بدین معناست که تمرکز اسکینر بر تمام واژگان هنجارین یا واژگان ارزشی (توصیفی - هنجاری) است؛ یعنی واژگانی که برای اجرای کارهایی چون ستودن و تأیید کردن و یا نکوهیدن و انتقاد کردن استفاده می‌شوند و دارای نیروی کارگفتی هستند. به این ترتیب از نظر اسکینر، مولف یک اثر با کاربرد مفاهیم هنجارین و استفاده از نیروی کارگفتی آنان، «به احتمال زیاد قصد داشته است، مثلاً به نحوه خاصی از استدلال مشخصی حمله کند یا به دفاع از آن برخیزد، به سنت گفتمانی خاصی انتقاد وارد آورد یا در آن سهمیم شود و از این قبیل» (اسکینر، ۱۳۹۳: ص ۱۷۹-۱۸۰). این مسأله ما را به دخل و تصرفات مولف در هنجارهای مرسوم یا نوآوری‌های زبانی

1. Performative

2. Speech acts

می‌رساند که مولف مشغول آن می‌باشد. اسکینر بر این است که، تغییر کاربرد مفاهیم (توصیفی - ارزشی) از طریق دخل و تصرفات خطابی، راهبردی است که منجر به تغییر روزنه‌های اخلاقی جوامع برای توصیف و ارزیابی طیف وسیعی از مسائل فردی و اجتماعی - سیاسی می‌شود.

دستیابی به این نوع خوانش در بردارنده چند گام روشی است. در وهله اول مستلزم تشخیص مسأله‌ای است که «متن به مثابه پاسخ» به آن مسأله داده است. در واقع اگر ما قصد فهمیدن معنای چیزهایی داریم که نوشته شده است، ناگزیریم که ابتدا مسایلی را بدانیم که او (نویسنده) به آن‌ها نظر داشته و در پی حل آن‌ها بوده است (Ball, 2002: p. 27). این اقدام به معنای برگرداندن متن به زمینه تاریخی اش است؛ یعنی تاریخی که در ساختن آن و سوالاتی که برانگیخته، نقش داشته است.

علاوه بر زمینه تاریخی متن، فهمیدن زبان اخلاقی جامعه نیز اهمیت دارد. در واقع متن، به عنوان کردار (با مفاهیمی دارای کنش گفتاری ستودن یا نکوهیدن) با هنجارهای رایج حاکم بر یک دوره خاص گره خورده است. بنابراین، مفسر بایستی ابتدا هنجارهای مرسوم حاکم را بفهمد و طیف هنجارهایی را در زمان تألیف متن، که نطق مولف درون آن واقع شده است، به منظور فهم سخن مولف بداند (Skinner, 1970: p. 135-136).

روش‌شناسی اسکینر محصول تلاش‌های قرن بیستمی برای فهم تاریخ و اندیشه‌های سیاسی است و در گسست با تاریخ‌نگاری سنتی قرار دارد که به مسأله حقیقت می‌پردازند. علی‌رغم جاذبه‌ها و اهمیت مبحث حقیقت در بحث‌های فراتاریخی، اسکینر بر این عقیده است که وظیفه ما در مقام مورخ همانا کوشش برای بازیافتن دیدگاه مولف است، و به منظور اجرای این وظیفه آنچه باید از آن بهره‌گیری، مفهوم پذیرفتنی بودن عقلانی است، نه مفهوم حقیقت. اسکینر در خصوص اتهام نسبی‌گرایی معتقد است که او اندیشه «حقیقی انگاشتن» اعتقادی معین را نسبی دانسته است. بدین معنا که وی عقلانی بودن باورهای ناآشنا را حقیقی انگاشته است. البته وی در هیچ موردی بر فرضیه نسبی‌گرایی مفهومی صحه نگذاشته است. بدین معنا که باورهایی همچون جادوگران هم‌دست شیطان هستند (که نزد ژان بودن وجود داشت)، در زمانی درست بوده است. به‌طور کلی مقصود اسکینر این است که این پرسش که چه چیزی ممکن است در نظر ما عقلاء حقیقی به‌شمار آید، با تغییر باورهایمان تغییر خواهد کرد. من هرگز این فرضیه سبک‌سرانه و کاملاً متفاوت را مطرح نکرده‌ام که خود حقیقت ممکن است بر همین روال تغییر کند (اسکینر، ۱۳۹۳: ص ۱۰۱).

اسکینر به درستی بیان می‌کند که هرگاه درباره اعتقاد معینی سخن می‌گوئید و آن را درست می‌دانید، آنچه می‌گوئید این است که آن اعتقاد را عقلاً قابل حصول می‌دانید. اما این ادعا مثل ادعای اشخاص معتقد به نسبی‌گرایی مفهومی، بدان معنا نیست که تنها چیزی که برای حقیقت یا صدق یک مفهوم لازم است، پذیرفتنی

بودن آن است. به بیان وی «من در تلاش نیستم که تعریفی از حقیقت به دست بدهم، به طور کلی من درباره حقیقت صحبتی نمی‌کنم؛ درباره چیزی صحبت می‌کنم که اشخاص و اقوام گوناگون در زمان‌های مختلف شاید در پرتو معرفت خویش دلایل معتبری برای درست شمردن آن داشته‌اند، صرف نظر از عقیده خود ما در این باره که آیا آنچه آنان درست دانسته‌اند، در واقع حقیقت بوده است یا نه (همان: ص ۱۰۲).

اسکینر در پژوهش تاریخی خود برای مفهوم و نقش ویژه آن در صورت‌بندی‌های اجتماعی اهمیت زیادی قائل است. وی سعی دارد با مطالعه تحول کاربرد مفاهیم، به بازنمایی منازعات ایدئولوژیک در ساختار سیاسی و تغییر صورت‌بندی اجتماعی مترتب بر آن بپردازد. از این منظر می‌توان اذعان نمود که روش‌شناسی اسکینر پرتوی جدیدی بر یک دوره تاریخی از زندگی سیاسی می‌اندازد. اتخاذ این روش برای خوانش متون و تمرکز بر مفاهیم، علاوه بر اینکه سرنخی برای درک جهان اجتماعی مولفان و اعمالی که با گفتارهایشان انجام دادند، بدست می‌دهد، می‌تواند فراهم‌کننده نگاهی نو برای محققان تاریخ نیز باشد که از دریچه مفاهیم و متون به تحولات سیاسی بنگرند. در این راستا، مطابق با روش‌شناسی پژوهش، و با هدف فهم قصد میرزای قمی از تغییر کاربرد مفاهیم و کنش انجام شده توسط وی، تلاش شده است متون مولف موردنظر یعنی میرزای قمی را در بستر تاریخی و زبانی زمانه خود بازخوانی نماید.

یافته‌های تحقیق براساس نگاه جدیدی است که به تاریخ‌نگاری صورت گرفته و از درون نظریه‌های پساساختارگرا برآمده است. این نگاه معتقد است متون سیاسی، نظامی کلی از ایده‌ها نیستند، بلکه دخالتی جدلی در کشمکش‌های ایدئولوژیکی زمانه خود هستند. در همین راستا باید گفت که یافته‌های این تحقیق تنها ارائه توصیفی از آنچه علمای شیعه و در اینجا میرزای قمی، نیست؛ بلکه آن چیزی است که به قصد مطرح کردن استدلال‌هایشان انجام دادند. پژوهش حاضر بر این است تا جایگاه مفهوم بیضه اسلام را در پهنه مبحث سیاسی میرزای قمی در خصوص بن‌بست‌های سیاسی مملکت (خطر از دست رفتن تنها سلطنت شیعی) نشان دهد.

۳. میراث فقه شیعه؛ خوف بر بیضه اسلام، معیار وجوب جهاد در سلطنت سلطان جائر

مفهوم بیضه اسلام در میراث اندیشگی و فقهی شیعه، عمدتاً در مباحث مربوط به جهاد و دفاع آورده شده است. به عبارت بهتر، این مفهوم در بسیاری از احکام مربوط به جهاد و دفاع، که خود مبتنی بر احادیث معصوم (ع) می‌باشد، آورده شده است. به عنوان مثال یکی از متون فقهی نگاشته شده در قرن پنجم، با توجه به حدیثی از امام رضا (ع) مقرر داشته که: «در صورتی که امام و یا نائب خاص امام نباشد، جهاد واجب نیست،

بلکه انجام آن نارواست، مگر آنکه دشمنان بر بیضه اسلام هجوم آورند یا بر عده‌ای از مسلمانان هجوم کنند که در این صورت دفاع واجب می‌شود»^۱ (طوسی، بی تا: ج ۲، ص ۸). این رأی فقهی، که از سوی شیخ الطایفه صادر شده، جهاد در عصر غیبت را تنها در صورت خوف بر بیضه اسلام واجب شمرده است.

حدیثی که موجب این رأی فقهی شده، حدیثی منسوب به امام رضا(ع) و معروف به صحیح‌ه یونس است که جهاد به همراه حکام جور را امری ناروا و تنها در صورت خوف بر بیضه اسلام واجب می‌شمارد. این حدیث که سرلوحه کنش شیعیان در حاکمیت امام جور بود، چنین است: «اگر دشمنی هجوم آورد، هر جمعی که در موضعی باشند، مانند ثغور برای حفظ و حراست خود و دفاع اهل خلاف، چه باید کرد؟ آن جناب فرمود که: مدافعه و مقاتله کنید برای حفظ بیضه اسلام، نه برای معاونت خلفای جور و ملازمت ایشان؛ اگر مثلاً رومیان حمله کنند، بر مسلمانان واجب نیست از آنان جلوگیری کنند. تنها وظیفه مراقبت و مرزبانی بر عهده این شخص است، نه جهاد و مقاتله. آری! اگر بر بیضه اسلام و مسلمانان بترسد، باید با کفار به مقابله و ستیز برخیزد که در این صورت جنگ او به نفع سلطان جور نخواهد بود، بلکه برای خودش است؛ زیرا اگر اسلام مندرس بشود، ذکر محمد مندرس خواهد شد»^۲ (عاملی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۵، ص ۳۰).

حکم عدم وجوب جهاد با امام جائر و استحقاق مجازات گناه در صورت ارتکاب از سوی فاعل آن، مگر در صورت خوف بر بیضه اسلام، دیدگاه غالب فقهای شیعی است که به طور مکرر در متون فقهی تکرار شده است. ابن ادریس در سرائر نوشته است: «جهاد با امام جور یا کسی غیر از امام خطا است و فاعل آن مستحق گناه بوده و اجری بر او نیست، مگر اینکه از ناحیه دشمن اندیشه نابودی مسلمین رود و خوف بر بیضه اسلام باشد»^۳ (حلی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۴۷۳). محقق اول در کتاب «المختصر النافع» بیان می‌کند که: «جهاد روا

۱. «متی لم یکن الامام او من نصبه الامام سقط الوجوب بل لایحسن فعله اصلاً اللهم الا ان یدهم امر یخاف علی بیضه الاسلام و یخشی بواره او یخاف علی قوم منهم فانه یجب حینئذ دفاعهم»

۲. «فان جاء العدو الى الموضع الذی هو فیه مرابط کیف یصنع؟ قال: یقاتل عن بیضه الإسلام. قال: یجاهد؟ قال: لا، إلا ان یخاف علی دار المسلمین. رأیتک لو ان الروم دخلوا علی المسلمین لم ینبغ لهم ان یمنعوهم. قال: یارب و لا یقاتل، وان خاف علی بیضه الإسلام والمسلمین قاتل فیکون قتاله لنفسه لیس للسلطان، لان فی دروس الإسلام دروس ذکر محمد(ص)»

۳. «الجهاد مع ائمة الجور او من غیر امام خطأ یتحق فاعله به الاثم و ان اصاب لم یؤجر و ان اصاب کان مأثوما، اللهم الا ان یدهم المسلمین - والعیاذ باللّه - امر من قبل العدو یخاف منه علی بیضه الاسلام و یخشی بواره... او یخاف علی قوم منهم و جب حینئذ جهادهم و دفاعهم»

نمود با امام جور، مگر آن‌که دشمنی بر مسلمانان رو آورد که بر بیضه اسلام بترسد» (حلی، ۱۳۶۲: ص ۱۳۹). حکم «بر همه اهل ثغور هنگامی که خوف بر بیضه اسلام باشد، دفاع از خودشان واجب است، حتی اگر امام عادل حضور نداشته باشد»^۱ در «مجمع البیان» (طبرسی، ۱۳۹۵ق: ج ۵، ص ۸۴)، حکم «قتال برای بیضه اسلام و نه سلطان در هنگام هجوم دشمن» نزد یحیی بن سعید حلی^۲ (حلی، ۱۴۰۶ق: ص ۲۳۴)، همگی دفاع و قتال با کفار را منوط به حفظ بیضه اسلام و در صورت خوف بر آن واجب شمرده‌اند.

همان‌گونه که ذکر شد، متون شیعی، جهاد را منوط به خوف بر بیضه اسلام قلمداد کرده‌اند. منحصر کردن تکلیف شیعیان به جهاد، تنها هنگامی که بر بیضه اسلام خوف باشد، به این دلیل و جاهدت داشت که سلاطین عصر همگی جائر بودند و جهاد برای این سلطان امری نکوهیدنی می‌نمود. علاوه بر این، مفهوم «جائر» نیز، به عنوان مفهوم همبسته با مفهوم بیضه اسلام در احکام و احادیث، روزنه اخلاقی نامساعد و نامطلوبی را نسبت به سلطان و دستگاه حاکم می‌گشود. به عبارت بهتر، نگاه به دستگاه سیاسی حاکم، از دریچه اخلاقی مفهوم سلطان جائر، به معنای عدم تأیید و مشروعیت‌زدایی آن نیز بود. اما سوال اصلی قابل طرح این است که منظور از آن چیزی که با مفهوم بیضه اسلام بیان می‌شد، چه چیزی بود؟

۱-۳. بیضه اسلام؛ به‌مثابه اصل اسلام و مجتمع مسلمانان

مفهوم بیضه اسلام به عنوان مفهومی با کنش گفتاری مثبت و تأییدکننده امر در حال توصیف، نزد فقهای متقدم و برخی از متأخران ایشان از دلالت بر مجتمع مسلمانان تا دلالت بر قوت احکام و شعایر اسلام را شامل می‌شود. مثلاً، فخرالدین طریحی در «مجمع البحرین»، بیضه اسلام را جماعت مسلمانان تعریف می‌کند: «بیضه اسلام یعنی جماعت اسلام» در دعای پیامبر اکرم (ص) که می‌فرمایند: مسلط نکن بر آن‌ها دشمنی از غیر خودشان که آن‌ها (خون و حرمت آن‌ها) را مباح شمارد»^۳ (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۱۹۸؛ ابن منظور، ۱۳۷۵: ج ۷، ص ۱۲۷).

۱. «يجب على اهل كل ثغر الدفاع من انفسهم اذ خافوا على بيضه الاسلام وان لم يكن هناك امام العادل»

۲. «رابط و لم یقاتل و قاتل عن بیضه الاسلام ان خاف علیها»

۳. «بیضه الاسلام: جماعته، و منه الدعاء «لا تسلط علیهم عدوا من غیرهم فیستیح بیضتهم اشاره به حدیثی دارد که در روایت ثوبان آمده: «قال رسول الله علیه و آله و سلم: ان الله زوی لی الارض فرأیت مشارقها و مغاربها وان امتی یبلغ ملکها ما زوی لی منها و اعطیت الكنزین الاحمر و الابيض وانی سألت ربی لامتی ان لا یهلکها بسنةٍ بعامهٍ وان لا یسلطوا علیهم عدوا من سوی انفسهم فیستیح بیضتهم».

«اصل اسلام و مجتمع او»^۱ در تعریف بیضه اسلام در «الدروس» شهید اول نیز، دلالت بر اصل اسلام و مجتمع (محل اجتماع) مسلمانان دارد (عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ص ۳۰). شهید ثانی نیز در شرحی بر لمعه، همانند صاحب لمعه، بیضه را اصل و مجتمع دانسته است: «هی اصله و مجتمع» (عاملی، بی تا: ج ۱، ص ۳۸۱). در این عبارات، حفظ بیضه اسلام، حفظ اصل اسلام و مجتمع آن است. بدین معنا که اسلام به عنوان یک دین و شریعت، مجموعه‌ای از احکام و قوانین است که باید به قوت خویش در جامعه به اجرا درآید. علاوه بر این معنا، مجتمع مسلمانان نیز از آنجایی که اصل اسلام در میان آنان و در حوزه جغرافیایی‌ای که آن‌ها گرد آمدند، قابلیت اجرا و اعمال دارد، حائز اهمیت می‌شود.

این تلقی از مفهوم «بیضه اسلام» در دستگاه فقهی فقها و آرای ایشان، به عنوان میراث اندیشگی به دست علمای عصر قاجار از جمله میرزای قمی رسید. بنابراین، اینک که علمای این عصر، ناگزیر بودند در خصوص جهاد و دفاع به بحث پردازند، اساساً می‌بایست به متون فقهی شیعه روی می‌آوردند. مطابق با نظریه تاریخ مفهومی اسکینر، اگرچه فقها و به‌طور مشخص میرزای قمی برای برقراری ارتباط با شیعیان و صدور حکم جهاد، در چارچوب مفاهیم بیضه اسلام و مفهوم خوف بر بیضه اسلام، محدود بودند؛ اما این مفاهیم و زبان اخلاقی-فقهی، علاوه بر اینکه قید و بند بوجود می‌آورد، منبعی هم به‌شمار می‌رود. بدین معنا که میرزای قمی به‌مثابه ایدئولوژیست نوآور، متناسب با زمینه پرسشگر، به یافتن پاسخ مناسب ناگزیر و از این طریق، فرایند تغییر مفهومی را به جریان انداخت تا بدین‌گونه بتواند هنجارهای مرسوم را در جهت حل مسأله دوران خود مورد دخل و تصرف قرار دهد. به عبارت بهتر، ایشان سعی داشت با تغییر کاربرد مفاهیم، بتواند مسأله جهاد را به جریان بیاورد. ماحصل این اقدام تغییر زاویه اخلاقی موجود به سلطنت بود که موجبات بهبودی دریافت و ادراکات اجتماعی شیعیان را فراهم ساخت.

۴. میرزای قمی؛ سلطان اسلام به‌مثابه بیضه اسلام

میرزای قمی همگام با فقهای پیشین، حکم فقهی «قتال با کفار ... جایز نیست ... مگر اینکه از سوی کفار بر مسلمین خوفی بر استصال بیضه اسلام رود»^۲ (شفتی قمی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۳۵۷) را مطرح می‌کرد. لیکن

۱. «وانما یجب بشرط دعا، الامام العادل او نابه و لایجوز مع العائر اختیاراً، الا ان یخاف علی بیضه الاسلام - وهی اصله و مجتمع» - من الاصلطام»

۲. «انه لایجوز القتال مع الکفار ابتداء لدعوتهم الی الاسلام... و اما لودهم علی المسلمین عدو من الکفار یخاف منه علی بیضه الاسلام من الاصلطام والاستیصال»

تدقیق در مفهوم بیضه اسلام در عبارت «همانا جهاد مشروط به دعوت از سوی امام است، مگر خوف بر بیضه اسلام و اصل اسلام از استیصال و انقطاع باشد»^۱ (همان: ص ۳۵۱)، نمودار تغییراتی در دلالت این مفهوم است، به گونه‌ای که با این تغییر کاربرد، امر وجوب جهاد و ایضای حفظ سلطنت قاجار صادر می‌شود و از این طریق زاویه اخلاقی شیعه نسبت به سلطنت نیز تغییر می‌یابد.

میرزای قمی، همگام با متون ایدئولوژیک شیعه، خوف بر بیضه اسلام را، خوف بر استیصال و انقطاع یکباره اسلام معرفی می‌کند. سپس اضافه می‌کند که هلاکت هر چیزی به‌نوبه خود با انقطاع اصل و پایه آن اتفاق می‌افتد؛ یعنی چیزی که قوام هر چیز به آن است: «منظور از خوف بر بیضه اسلام، همان خوف و ترس از استیصال و قطع شدن و به عبارتی به یکباره تمام شدن اسلام است. چراکه قطع شدن هر چیزی در واقع با قطع شدن اصل آن و نابودی پایه آن اتفاق می‌افتد، مانند اساس دیوار و درخت. پس منظور او از خوف و ترس بر بیضه اسلام، در واقع همان ترس بر چیزی است که قوام و اساس اسلام بر آن است».^۲ بدین ترتیب، میرزای قمی با دخل و تصرفاتی که در مجموعه شرایطی که معیارهای خوف بر بیضه اسلام را به بار می‌آورد، این خطر را در شرایط سقوط سلطنت ارزیابی می‌کند. لذا، مفهوم بیضه اسلام را برای سلطان اسلام به کار می‌برد و خوف بر بیضه اسلام را خوف بر سقوط سلطنت تعبیر می‌کند.

وی سپس با توجه به تعاریفی که از مفهوم بیضه ارائه شده است، همچون «تخم پرنده و کلاه خود آهن»، بیضه اسلام را به سلطان و حاکم اسلام اطلاق می‌کند و خوف بر بیضه اسلام را خوف بر سلطان اسلام بیان می‌کند: «بیضه در اینجا یا از بیضه پرنده گرفته شده است، زیرا اصل یک پرنده همان بیضه آن است و در واقع یک پرنده از بیضه خود متولد می‌شود. پس، اگر بیضه پرنده به هلاکت برسد، در واقع خود پرنده نابود شده است. یا اینکه بیضه از بیضه آهنی (چیزی شبیه کلاه خود) گرفته شده است؛ زیرا از نابودی سر؛ خوف وجود دارد و سر در بدن به مانند اصل و اساس است. پس، می‌توان گفت منظور آن است که کافران می‌خواهند اسلام را با نابود کردن سلطان و حاکم که به منزله سر است، نابود کنند. به عبارتی با نابود کردن سر (سلطان)، بدن (ملت و اجتماع مسلمانان) نیز نابود می‌شود... به همین دلیل است که فقها از بیضه به اصل و مجتمع مسلمانان یاد کرده است؛ زیرا اجتماع ارکان اسلام و مسلمانان همانا به وسیله سلطان و حاکمانشان است.

۱. «ان القتال يجب بشرط دعاء الامام الا مع الخوف على بيضة الاسلام و اصله، من الاستيصال و الانقطاع»

۲. «ان المراد من الخوف على بيضة الاسلام الخوف من استيصاله و انقطاعه بالمره و لما كان يحصل انقطاع كل شئ بانقطاع اصله و انصرامه كأساس الجدار و اصل الشجر فاريد بالخوف على بيضة الاسلام الخوف على ما به قوامه و قيامه»

پس، کافران می‌خواهند بیضه آهنی را از سر اسلام بشکنند، تا با از میان رفتن سر، اسلام نیز کاملاً از میان برود... به همین دلیل بیضه را به اصل و مجتمع تفسیر کرده‌اند. سلطان و حاکم اسلامی، اصل اسلام و مجتمع و ملت نیز به منزله ارکان اوست»^۱ (همان: ص ۳۷۶-۳۷۷).

میرزای قمی در اینجا با خنثی‌سازی کنش گفتاری مفهوم سلطان جائر، روزنه اخلاقی ناظر بر نکوهیدن و تأییدنپذیری سلطان و سلطنت را می‌بندد و به تأیید سلطنت مبادرت می‌ورزد. از نظر ایشان ممکن است غرض کفار تنها هلاک سلطان و سلطنت باشد، اما از آنجایی که سلطان اصل و مجتمع اسلام است، هلاک آن هلاک و پراکندگی مسلمانان را به بار می‌آورد؛ لذا، باید از سقوط آن جلوگیری شود. وی در جواب یکی از استفتانات برای دریافت حکم شرعی جهاد در اوقاتی که طایفه روسیه به جانب ممالک محروسه ایران آمدند، اعلام می‌دارد: «اگر مقصود کفره، بالذات دفع پادشاه [اسلام] باشد، نه اسلام خود، ولکن دفع پادشاه، مستلزم دفع بنای اسلام باشد، بر همه بینندگان و شنودگان، مقاتله و مجاهده بر دفع و رفع کفار واجب است به قاعده الاقرب فالاقرب، تا دین محمدی (ص) مندرس نشود. ظاهر است که در این مقطع از زمان، دشمن دین هجومی چنین نموده و اگر تهاونی در جهاد به اندیشه این اشتراط شود، اسلام و اهل اسلام و مملکت اسلام، بالتمام خوار و گرفتار و اسیر خواهد شد و اثری از دین و مذهب نخواهد ماند» (رجبی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۵۳). همان‌گونه که از نظر گذشت، میرزای قمی با لحاظ کردن معیارهایی که مفهوم بیضه اسلام به آن اطلاق می‌شود، خوف بر آن را در شرایط عدم وجود سلطنت پیگیری کرده و در نهایت یکی از مصادیق بیضه اسلام را سلطان اسلام می‌شمارد. در نتیجه بی‌اعتنایی به امر سلطنت و دولت را در متون فقهای دیگر (به‌مثابه متون ایدئولوژیک شیعه) تعدیل کرده و بر اهمیت داشتن سلطنت شیعه برای شیعیان صحه می‌گذارد. به این ترتیب، میرزای قمی با این دخل و تصرفات، مفهوم بیضه اسلام را بر سلطان و دستگاه سلطنت قاجار اطلاق می‌کند و با این اقدام، مشروعیت «سلطنت شیعی» را تأیید می‌کند.

اینک باید به شفاف‌سازی زمینه تاریخی‌ای پرداخت که انجام این دخل و تصرفات را ضروری ساخته بود.

۱. «فالبیضة هنا اما مأخوذ من بیضة الطائر فان اصل الطائر هو البیضة فانه يتولد منه فاذا استوصل البیضة يستأصل الطائر او من بیضة الحديد فانه يخاف ظاهر الرأس والرأس في الجسد كالاصل له فالمراد ان الكفار يريدون انصرام الاسلام بانصرام السلطان الذی هو بمنزلة الرأس لاستلزامه انصرام البدن... و لذلك عبر الفقهاء عنه بالاصل والمجتمع فان اجتماع ارکان الاسلام والمسلمین انما هو بسلطانهم فهم يريدون كسر بیضة الحديد من رأس الاسلام لينتفی الرأس فينتفی الاسلام فلذلك فسروه بالاصل والمجتمع فان سلطان الاسلام اصل الاسلام و مجتمع ارکانه».

به عبارت بهتر، باید به بازسازی مسأله و بن‌بستی اقدام شود که میرزای قمی را ناگزیر ساخته بود تا با نوشتن جهادیه‌اش، بدان پاسخ دهد. ضرورت وجود سلطنت شیعه‌پناه و لزوم دفاع از آن به مثابه بیضه اسلام نزد میرزای قمی را می‌توان در دوران تاریخی میان دو قدرت شیعه‌پناه (صفویه تا قاجاریه) جستجو نمود که میرزای قمی آن را از نزدیک شاهد بوده است.

۵. شیعیان؛ تحت تکفیر و چکمه سیاسی حکومت غیرشیعی

بعد از سقوط صفویان، واحد سیاسی مستقل و متمرکز ایران و نیز سازمان یکپارچه و هم‌بسته طبقه علما و فقها دچار آشفتگی گردید. به عبارتی، با سقوط سلطنت صفوی، از یک سو، واحد سیاسی ایران به ورطه تجزیه و الحاق به امپراطوری عثمانی و روس نزدیک شد و از سوی دیگر، به تضعیف علما، به حاشیه رانده شدن آن‌ها و در نهایت برچیده شدن نظم سازمانی آن‌ها در سلطنت‌های نیمه پایدار بعد از صفویه تا قاجار انجامید. سال ۱۱۲۵، شاه سلطان حسین صفوی تاج و تخت پادشاهی را به محمود افغان واگذاشت. از این تاریخ تا سال ۱۱۹۳ که آقامحمدخان قاجار تاج سلطنت بر سر گذاشت، شیعیان، زیست جمعی‌شان را تحت سیاست‌های بی‌مهری و یا زیر چکمه تکفیر به عنوان «روافض» گذرانند. واژه رافضی و کاربرد آن برای توصیف گروه شیعی در نظم‌های نیمه پایدار بعد از صفویه، گویای طرد این اقلیت مذهبی از سوی سلطنت‌هایی بود که یا شیعه‌مذهب نبودند و یا نمی‌خواستند سیاست‌های مذهبی شاه سلطان حسین را تکرار کنند.

پیرو موارد فوق و نیز تلقی افغانان از طریقه صواب در اسلام، شیعیان در سلسله مراتب زندگی جمعی در این دوره، ادنی‌ترین طبقه بودند. در واقع نمودار «مراتب طوایف» و «اجناس ناس» در نظم سیاسی-دینی ایجاد شده افغانان پس از مملکت‌ستانی، ترجمانی از همان سیاست تحیب و تکفیر مبتنی بر مذهب غالبان در نبرد بود که شیعیان را با واژه رافضی طرد و نکوهش می‌کردند. چنانچه مطابق دستور محمود افغان آمده است: «اول اعلی و اقدم باشند افغانه، دویم جماعت درگزینی که از سنیانند، سیم ارامنه و نصاری، چهارم ملتانیان که ارامنه آیند (ملتانیان که از هندیانند)، پنجم آتش‌پرستان، ششم یهود، و هفتم جماعت رافضی که از همه ایشان ادنی و بی‌مرتبه‌ترین و احقرترین طوایفند» (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۱۰۸۳).

این روند توسط سلاطین عثمانی و با در دست داشتن فتوای جنگ با رافضیان تداوم یافت. آن‌ها با «بلاد حرب» نامیدن بلاد متصرفی اولاد شاه اسماعیل و کافر نامیدن ساکنان آن» به این امر اقدام کردند (همان: ص ۱۰۱۷-۱۰۱۸). در گرماگرم مملکت‌ستانی‌های مذهبی سنی‌مذهبان در دوران سقوط صفوی، ممالک

دوازده‌گانه صفویان موضوع بحث فتوای دو امام در یک عصر قرار گرفت. مطابق با این فتاوا، ایران بار دیگر به عنوان بلاد اسلام معرفی می‌شد که می‌بایست تحت سلطه خلافت عثمانی قرار بگیرد و به سرزمین‌های خلافت بپیوندد. ماجرا از این قرار بود که، علمای سنی این بار با چالش دو قدرت سنی مذهب (اشرف افغان و دولت عثمانی) در بلاد اسلام (ممالک ایران) روبرو شدند و فتوای جدیدی مبنی بر ملعون بودن یکی از داعیان قدرت (اشرف افغان) صادر نمودند. فتوایی که در پی بی‌معنا دانستن «جنگ و منازعه میان دو دولت که هر دو تابع طریقه سنت و جماعت هستند»، از سوی اشرف صادر شده بود. اشرف با غیرموجه دانستن منازعه میان دو قدرت هم‌مذهب، خواستار استرداد قسمت‌هایی از ممالک ایران به خودش بود که به تصرف عثمانیان درآمده بود. شک و تردید عساکر عثمانی برای جنگیدن با قوای اشرف بدلیل «اهل سنت و جماعت» بودن وی نیز، از جمله دیگر مواردی بود که موجبات استفتای «روا نبودن پیروی از دو امام در یک عصر» را فراهم آورد. مضمون استفتای مفتیان عثمانی این بود که، «بعد از اینکه مسلمین اجماع نمودند و امامت خود را به سلطان البرین ... سلطان احمدخان سپردند ... فلان شخص [که] بدون حق و حساب، محض ظلم به اصفهان و حوالی آن، غلبه کرده و حالا داعیه گرفتن سایر بلاد را به هم رسانده و ادعای امامت کند ... و استرداد بلادی را طلب کند که شمشیر برنده عساکر سلطان، آن بلاد را از تصرف روافض ایران مصفی ساخته‌اند ... یک نفر طاغی یاغی است که باید او را دفع کرد ... اگر دو خلیفه در یک عصر دعوی خلافت کنند و بخواهند خلافت را منقسم به دو قسمت کنند، یکی از آن دو ملعون و باید معدوم شود» (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۱۰۲۲-۱۰۲۳).

البته سرانجام منازعه میان این دو قدرت هم‌مذهب منجر به مصالحه دو قدرت و تقسیم ممالک متصرفی گردید. به موجب مفاد این مصالحه: «کرمانشاهان و همدان و سنندج و اردلان و نهاوند و خرم‌آباد و لرستان و مکرری و مراغه و خوی و زنجان و تبریز و گنجه و قراباغ و ایروان و تفلیس و نخجوان و شیروان و تمام گرجستان از آن عثمانی [شد] و سلطانیه و ابهر و طارم [از آن] اشرف گردید» (همان: ص ۱۰۲۳).

روند تجزیه ممالک ایران‌زمین توسط نادرقلی خان ملقب به طهماسب‌قلی، متوقف گردید. پس از تاجگذاری وی، ممالک بار دیگر با نام ممالک دولت ایران شناخته شد. به تعبیر مولف جهانگشای نادری: «سررشته نظم دولت ایران که به کشاکش دشمنان قوی‌پنجه از کف به در بود ... درین وقت به قوت سرپنجه تأیید الهی و نیروی بازوی سعی و غیرت این خدیو عالم آگاهی، کلید فتح تمامی ممالک از دست رفته به دست آمد (استرآبادی، ۱۳۷۷: ص ۳۶۶). لیکن وضعیت شیعیان در دوران کوتاه سلطنت نادر شاه، به صورت «استخفاف روحانیت شیعی تا اقدام به قتل رئیس العلما صدرالصدور» (مینورسکی، ۱۳۸۴: ص ۹۳-۹۴)

گذشت. مولف کتاب مرات جهان نما از علمایی صحبت می‌کند که «از سوء رفتار پادشاه قهار نادرشاه افشار به سمت هندوستان رفته و در بنارس ساکن شدند» (کرمانشاهی، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۷۵). «مجمع التواریخ» نیز از امری حکایت می‌کند که نشان‌دهنده بی‌مهری نادرشاه نسبت به تشیع و راندن شیعیان است: «بعد از مراجعت از سفر هندوستان بنوعی از دین مبین بیگانه گشت، در اوایل حال به بهانه تالیف قلوب اهل روم و غیره، بعضی از افعال را که شیوه و شعار شیعه می‌باشد، مثل تعزیه داشتن خامس آل عبا حضرت اباعبدالله الحسین ... موقوف نموده [بعد از بازگشتن از هندوستان] بنا گذاشت که تمام فرقه شیعه را باید بقتل رسانید» (گلستانه، ۲۵۳۶: ص ۸۴). به هر تقدیر در فترت میان عصر صفوی و استقرار قاجاریان، علاوه بر اینکه بسیاری از علما بواسطه عدم سیاست حمایت‌گری به هندوستان و یا اماکن متبرک عراق عرب هجرت کردند، زندگی آیینی شیعیان نیز بواسطه سیاست سرکوب و تمنیع، دوره‌ای از هرج و مرج را از سر گذراند.

بعد از قتل نادرشاه و «از هم گسیختگی موکبش»، ممالک محروسه دوباره عرصه تاخت‌وتاز میان «نره شیران بی‌پادشاه»، گردید. الله یار ازبک، کریم خان زند، محمدحسن خان قاجار و آزادخان افغان از جمله داعیانی بودند که هر یک لوای حکمرانی را در بخش‌هایی از ممالک برافراشته بودند. الله یار خان ازبک (حنفی مذهب) حاکم شهر لاهور بود که «اکثر لشکرش از اهل سنت، یعنی افغان و ازبک و بلوچ و غیر ایشان که موافق مذهب حنفی بودند و قتل و اذیت و آزار نمودن شیعیان را واجب می‌دانستند و در خفا و در گوشه و کنار بسیار شیعیان را می‌کشتند و آزار می‌نمودند» (آصف، ۱۳۸۴: ص ۲۵۸). آزاد خان افغان با به‌کار بردن عبارات و اصطلاحاتی همچون «خرشیعیان»، «خر شیعیگی»، «خر شیعه»، «کهنه رافضی» و «سگ رافضی» به تحقیر شیعیان می‌پرداخت (همان: ص ۲۶۴). همچنین کریم خان زند که تساهلش موجب فعالیت مجدد سران فرقه‌های تصوف و فرستادن هئیت به سراسر کشور از سوی معصوم علی خان و آزادی دیگر فرقه‌های مذهبی و دینی بود (رجایی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۴-۲۵۵). در این میان تنها پس از استیلای آغامحمدخان بود که نوید بهبودی اوضاع برای شیعیان و علمای شیعه به ارمغان آورده شد، چراکه آغامحمدخان هنگام تاجگذاری، «سوگند یاد کرد که به مذهب شیعه وفادار بماند» (آوری، ۱۳۸۲: ص ۶۸).

در پرتو سوگند آغامحمدخان به تکریم و حمایت از تشیع و سپس تعهد فتحعلی شاه به عهد عمویش، شیعیان در وضعیت بسیار مطلوبی قرار گرفتند. وضعیتی که موجبات ارتقای آن‌ها را، از اشخاصی رافضی به اشخاصی دارای زعیم و قیم فراهم ساخت. سیاست حمایت و دلجویی از علمای شیعی و توسعه و ترمیم خرابی‌های اماکن مذهبی شیعیان از جمله نمودهای وعده‌ای بود که آغامحمدخان هنگام تاجگذاری داده بود: «تعمیر روضه منوره حضرت علی بن موسی الرضا علیه التحیه والثنا، تذهیب قبر منوره اباعبدالله الحسین

علیه‌السلام، ضریح نقره مطلای نجف اشرف و مسجد دارالسلطنه قزوین و شهر تهران» (اعتضاد السلطنه، ۱۳۷۰: ص ۲۸). این‌ها اقداماتی بود که توسط «خسرو نامدار و شهریار ذوالاقتدار» آغامحمدشاه در راستای تکریم شیعه و شیعیان انجام گرفت.

احترام و بازسازی مکان‌های مذهبی و مورد احترام شیعیان پس از آغامحمدشاه، از سوی فتحعلی‌شاه نیز دنبال شد. کمک به اماکن متبرک عراق عرب، گماردن شیخ‌الاسلام‌ها و امام جمعه‌ها، ترغیب علما برای سکونت در نقاط مختلف کشور، تقاضا برای پر کردن مساجد جدید سلطانی از مشاغل عبادات و اذکار و تسبیحات، تلاش برای قلع و قمع نمودن «جماعت‌های ضالّه مضله در صفحه دارالایمان ایران»، «ترویج دین و اجرای احکام ربّ العالمین» به گونه‌ای که «به حکم الناس علی دین ملوکهم، حکام و عمال هر دیار و سایر متوطنین قری و امصار نیز از جاده تتبع این شیوه مرضیه انحراف» نداشته باشند و به‌طور کلی «ترویج دین و حفظ شریعت خاتم النبیین» از جمله وظایفی بود که فلسفه وجودی پادشاهی را نزد فتحعلی‌شاه تعریف می‌کرد؛ به گونه‌ای که بیان می‌داشت: «اگر این (دین) نباشد، آن (پادشاهی) به چه کار آید» (کرمانشاهی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۹۰۰-۹۰۲).

تمایل و اقدامات دستگاه قاجار در حمایت از مذهب تشیع، از سوی علما با واکنش مثبتی روبرو گردید. میرزای قمی در سال ۱۲۰۰ طی نامه‌ای خطاب به آقامحمدشاه متذکر شد که «پادشاهان برای محافظت دنیای مردان و حراست ایشان از شرّ مفسدان قرار داده» شده‌اند و سپس «محافظت از دین مردم و اصلاح دنیای ایشان در رفع دعوی و مفسد و اجحاف و تعدی و تجاوز از راه حق» را وظیفه علما معرفی کرد که «در سلوک این مسلک و طریقه حقه، پادشاه و غیر پادشاه به آن‌ها محتاجند». وی با بیان اینکه «این فرقه درویشان را از درگاه معدلت و حراست آن زمره عالی‌شان مجال گریز نیست»، بر ضرورت همکاری میان پادشاه و علما تأکید و حفاظت دین و دنیای مردم و دفع شرّ مفسدان را وظیفه‌ای هم‌بسته با هم معرفی کرد که در «کف کفایت» پادشاه و علما قرار داده شده است (شفتی قمی، ۱۳۴۷: ص ۳۸۲) تا یک زندگی آیینی مبتنی بر طریقه حقه را تدارک ببینند.

به این ترتیب، در دوره سلطنت قاجارها، طریق حق برای سروسامان دادن به زندگی آیینی و جمعی ساکنان ممالک محروسه، مذهب تشیع معرفی و این وظیفه بر عهده علمای شیعه قرار داده شد؛ تا بتوانند با کمک سلطان قاجار که «نصره الله لدفع اعداء الدین و تشیید شریعت سیدالمرسلین» به اصلاح مفسد و اجحاف و تعدی و تجاوز ناشی از عدول از طریقه حقه بپردازند.

یکی از حوادثی که زمینه را برای ایفای نقش «شیعه پناه» بودن دستگاه سلطنت قاجار در خارج از مرز

ممالک محروسه ایران فراهم ساخت و علما را بیش از پیش متوجه اهمیت نقش سلطنت در حیات فکری و اجتماعی شیعیان ساخت، حمله عبدالعزیز وهابی در سال ۱۲۱۶ به کربلای معلا و نجف اشرف بود که در راستای کافر نامیدن شیعیان صورت گرفت و موجبات کشتار و غارت شیعیان را فراهم آورد (لسان الملک سپهر، ۱۳۷۷: ص ۱۱۸).

فتحعلی شاه در پی این حملات در سال ۱۲۱۷، ابراهیم خان اعتضاد الدوله را با ۱۰۰۰۰ تن سواره و پیاده از پیش روی فرستاد و منشوری به عبدالعزیز نوشت که «اگر اموال منهوبه را بدان ارض مقدس بازنفرستی و از ادای دیت کشتگان خودداری کنی، خاک درعیه را به سنابک فرس فارسان به باد خواهم داد». سپس «خطابی به سلیمان پاشا والی بغداد نگار داده به دست اسمعیل بیگ بیات غلام بدو فرستاد که اگر اولیای دولت عثمانیه را مضایقت نرود، ما لشکری به دفع عبدالعزیز برانگیزیم و اگر نه قبل از آنکه کار او استوار شود، از هلاک و دمارش خودداری نکنید» (لسان الملک سپهر، ۱۳۷۷: ص ۱۱۸-۱۱۹). سلیمان پاشا استرداد اموال منهوبه و دیت مقتولین را بر خود نهاد و معروض داشت که اعداد دفع فتنه او را کرده‌ایم و به زحمت سپاه ایرانی نیازی نیست و دولت عثمانی خود به تنبیه وهابی‌ها می‌پردازد و به تعمیر مرقد امام حسین و جبران خسارت‌ها اهتمام خواهد ورزید (لسان الملک سپهر، ۱۳۷۷: ص ۱۱۹؛ مفتون دنبلی، ۱۳۸۳: ص ۱۵۱-۱۵۲؛ اعتضاد السلطنه، ۱۳۷۰: ص ۱۰۰). این موضع‌گیری دولت ایران، دولت عثمانی و والیان بغداد و سلیمانیه را متوجه این مسأله کرد که آن‌ها مسئول تأمین امنیت عراق عرب و زندگی شیعیان این منطقه هستند.

بدین گونه و در پیوند با سلطنت، شیعیان و علمای شیعی نه تنها از وزن مناسبی در میان فرق اسلامی غیرشیعی برخوردار شدند، که سلطه و تفوق خود را بر فرق شیعی غیر اثنی‌عشری نیز محقق ساختند و جامه شریعت امامیه بر پیکره ممالک محروسه پوشاندند و قوانین زندگی جمعی را مطابق با عقاید صحیحه و اخلاق حسنه تدوین نمودند. در بافت و زمینه این جنس از مناسبات و پیوندها، وقایع و سیر سیاسی به سال ۱۲۱۸ رسید. در این سال گرگین خان پسر ارکلی خان طوق فرمان‌برداری پادشاه روس، الکسندر پاولویچ، را بر گردن نهاد و سر از اطاعت حکومت ایران پیچید. این امر موجبات کشمکش و جنگ میان سلطان قاجار و روسیه را فراهم ساخت.

در جریان این واقعه، فتحعلی‌شاه انتظام مهام مملکت آذربایجان را به عباس میرزا تفویض کرد. نایب‌السلطنه طی نامه‌ای به فتحعلی‌شاه قاجار ضمن هشدار این مسأله که منظور «سیاسی دولت روسیه کلیه خاک این کشور» است، تقاضا می‌کند که «ایران امروز در مقابل این دشمن مودی و حيله‌اندیش به تهیه یک نظام جدید محتاج است و باید با اسرع وقت سربازان تربیت شده بوجود آورد و نیز ادوات جنگی از قبیل

توپخانه و غیره در مقابل دشمن کنونی جلوه‌گر سازد» (مروزی، ۱۳۶۹: ص ۱۴۶).

نکاپو برای امداد و کسب اعانت خارجی، و نیز برای تربیت نیروی نظامی و تهیه تجهیزات جنگی، منجر به عقد قراردادنامه‌هایی با فرانسه و انگلیس و تعهد به پادرمیانی این دو دولت برای تخلیه مناطق اشغالی و جلوگیری از لشکرکشی مجدد روس گردید، اما این سیاست‌ها با توجه به واقعیت‌های عرصه سیاسی و بین‌المللی هر دفعه با شکست و بدعهدی مواجه می‌شد. این عهدنامه‌ها و بدعهدی‌های پس از آن، دولت ایران را متوجه علمای اعلام گرداند. آن‌ها «لازم دیدند که تجاوزات روسیه را در محال گرجستان و قفقاز به علمای اسلام اعلام دارند تا آنان به موجب تشویق، اهالی اسلام را بر علیه تجاوز روسیه بشورانند و امر جهاد صادر نمایند» (همان: ص ۱۷۲). به این ترتیب در سال ۱۲۲۴ نوبت به ایفای نقش منحصر به فرد میرزای قمی به عنوان یکی از علمای شیعی صادرکننده حکم جهاد رسید.

آنچه از این زمینه قابل درک است و کاربرد جدید مفهوم بیضه اسلام نزد میرزای قمی را تبیین می‌کند، این است که علما در پی یک دوره سرکوب، تحقیف، تقتیل و تلاشی، مجدداً در پناه یک دولت شیعی قرار گرفتند. آن‌ها پس از تجربه دورانی سراسر بی‌پناهی، بی‌مهری و تکفیر شدن، اینک و در این دوره سیاست مهر و حمایت قاجارها را تجربه می‌کردند. مسأله‌ای که علمای این دوره با آن مواجه شدند، خطر از دست رفتن بخشی از ممالک و چه بسا تمام ممالک و از دست رفتن پادشاهی قاجار بود؛ و آن‌ها با توجه به درخواست فتحعلی شاه بایستی مسلمانان و شیعیان را به جهاد در راه حفظ آن فرامی‌خواندند. لیکن شیعیان با توجه به احادیث و احکام فقهی، وجوب و تکلیف جهاد را نفی می‌کردند. شیعیان با طرح مباحثی همچون اینکه «اگر قصد کفار در هجوم به سرزمین مسلمانان، فقط غارت باشد و نه برکندن بیضه اسلام»؛ یا اینکه «اگر قصد آن‌ها از هجوم، تنها جنگ با پادشاه حاکم» باشد (قائم مقام، ۱۳۸۰: ص ۷۷)، وجوب جهاد را انکار می‌نمودند. این امر از یک سو باعث می‌شد که شیعیان بدون هیچ‌گونه تعلق سیاسی به سلطنت قاجار، در دامان زندگی آیینی و متشرعانه خود رها شوند، و از سوی دیگر، می‌رفت که بار دیگر شیعیان را تحت سلطه حکومتی غیر شیعی روس درآورد.

۶. نتیجه‌گیری

یکی از صورت‌های پژوهش تاریخی، اندیشه و متون بررسی کنش انجام گرفته توسط مولف از طریق کاربرد (تغییر کاربرد) مفاهیم هنجارین است. در این روش، مورخ سعی دارد تا از طریق ردیابی واژگان هنجارین، به درک جهان اجتماعی کنش‌گران و اعمالی که با گفتارهایشان انجام داده‌اند، نایل شود. این

پژوهش تلاش داشت تا از این طریق، به بررسی اهمیت جایگاه ایران و مفهوم آن نزد یکی از عالمان شیعی یعنی میرزای قمی بپردازد. مطابق با مرور صفحات تاریخ و متون، حکومت قاجار به عنوان دومین دولت مستقل ایرانی، با تکیه بر مذهب تشیع، حکومت بر قلمرو پیشین پادشاهان ایرانی (قبل از اسلام) را آغاز نمود. این رخداد باعث گردید اقلیت شیعه پس از تجربه دورانی طولانی از سرکوب و تفتیل (فاصله میان سقوط صفویان تا برآمدن قاجاریان) مورد حمایت مجدد دستگاه سلطنت قرار بگیرد.

در متون فقه شیعی، سلطنت‌های عصر غیبت، سلطنت جائر نامیده می‌شد. مفهوم جائر مفهوم هنجارینی بود که با کنش گفتاری نامطلوب خود، زاویه اخلاقی خاصی را برای موصوف خود یعنی سلطنت ایجاد نموده بود. کاربرد مفهوم جائر برای توصیف حکومت‌های غیر از حکومت دوازده امام شیعی (از امام علی تا امام مهدی) و یا نماینده آن‌ها (فقها و مجتهدان) از سوی شیعیان، همزمان به معنای عدم تأیید سلطنت‌های موجود و مشروعیت‌زدایی از آن نیز بود. لیکن در دوره جنگ‌های ایران و روس، بواسطه حمایت دستگاه حکومت از تشیع و شیعیان، زمینه برای تغییر روزنه اخلاقی به سلطنت فراهم شد. در این دوره شیعیان بواسطه احادیث و متون فقهی با حکم عدم وجوب جهاد روبرو بودند که باعث می‌شد، به دامان زندگی آیینی سوق داده شوند. علمای این دوره در جهت حمایت متقابل از قاجارها در جنگ، با حذف و خنثی نمودن کنش گفتاری مفهوم جائر و کاربرد مفهوم «سلطنت امامیه» و «سلطنت شیعه‌پناه» برای توصیف سلطنت قاجار، به آن مشروعیت بخشیدند. به عبارت بهتر، علما به‌مثابه ایدئولوژیست‌های نوآور، به انجام کنش مشروعیت‌زایی برای سلطنت شیعه‌پناه قاجار در عصر غیبت روی آوردند. قصد این کنشگران تغییر نگرش اخلاقی شیعیان (بازتوصیف و بازارزیایی) نسبت به سلطنت بود. این تغییر نگرش در پرتو حذف کاربرد مفهوم نامطلوب سلطان جائر و کاربرد مطلوب مفهوم بیضه اسلام از سوی علما انجام گرفت. کنشی که گویای اهمیت جایگاه ایران سیاسی به عنوان واحد سیاسی مستقل برای علمای شیعه بود. نتیجه عملی کنش علما، ایجاد تعلق به سلطنت و در نتیجه واحد سیاسی ایران بود که باعث گردید شیعیان به حفظ سلطنت و تسلط آن بر ممالک مبادرت ورزند. در این دوره، دفاع از واحد سیاسی ایران تحت سلطنت قاجار، دارای بعد دینی بود و هنوز مفهوم وطن محرز نبود. به عبارت بهتر، سیمای مذهبی- شیعی یک‌دست از واحد سیاسی ایران، از جمله آثار این جهادیه‌ها بود که به نحوی فزاینده در چارچوب یک مبارزه ملی جا گرفت. مبارزه‌ای که در عین اینکه خواسته‌های ارضی آن‌ها را در مورد مناطق متنازع‌فیه به نحوی دینی قدرت می‌بخشید، توجیه‌گر نوعی اقتدارطلبی ملی نیز بود. امری که در نهایت زمینه برآمدن ایرانیت جدید با مفهومی دینی را فراهم ساخت.

منابع

- اصف، محمدہاشم (۱۳۸۴). *رستم التواریخ*. باہتمام محمد مشیری. نشر مصحح. آوری، پیتر (۱۳۸۲). *تاریخ معاصر ایران: از تاسیس تا انقراض سلسلہ قاجاریہ*. ترجمہ محمد رفیعی مہرآبادی. آشیانہ کتاب. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۳۷۵). *لسان العرب*. بیروت: دار لسان العرب و دار الجیل، (ج ۷).
- استرآبادی، میرزا مہدی خان (۱۳۷۷). *جہان‌گشای نادری*. مرکز تحقیقات رایانہ‌ای قائمیہ اصفہان. اسکینر، کوننتین (۱۳۹۳). *بینش‌های علم سیاست، در باب روش*. ترجمہ فریبرز مجیدی. انتشارات فرهنگ جاوید، ج ۱.
- اعتضاد السلطنہ، علیقلی میرزا (۱۳۷۰). *اکسیر التواریخ، تاریخ قاجاریہ از آغاز تا ۱۲۵۹ ق*. بہ اہتمام جمشید کیانفر. تہران: موسسہ انتشارات ویسمن.
- اعتماد السلطنہ، محمدحسن صنیع الدولہ (۱۳۶۳). *تاریخ منتظم ناصری*. مصحح اسماعیل رضوانی، تہران: دنیای کتاب، ج ۲.
- حلّی، فخرالدین ابو عبد اللہ (۱۴۱۰ ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: موسسہ النشر الاسلامی التابعہ لجماعہ المدرسین، چاپ دوم، ج ۱.
- حلّی، نجم الدین (۱۳۶۲). *المختصر النافع*. ترجمہ محمدتقی دانش‌پژوہ. تہران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حلّی، یحیی بن سعید (۱۴۰۶ ق). *الجامع للشرایع*. محقق جمع من الفضلاء. بیروت: دارالاضواء.
- رجایی، غلامعلی (۱۳۹۷). *ایران و کریم خان*. تہران: موسسہ فرهنگی و هنری ضریح.
- رجبی، محمدحسن (۱۳۹۰). *مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعہ*. نشر نی، ج ۱.
- شفتی قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۴۷). *ارشادنامہ*. گردآورندہ حسن قاضی طباطبائی. نشریہ دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی (دانشگاہ تبریز)، شمارہ ۸۷: ص ۳۶۵-۳۸۳.
- شفتی قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۱). *جامع الشتات*. محقق و مصحح مرتضی رضوی. انتشارات کیهان، ج ۱.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۵ ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. مصحح الشیخ ابوالحسن الشعرانی. تہران: کتابفروشی اسلامیہ، ج ۵.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. مرتضوی، ج ۴.
- طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن (بی تا). *المبسوط فی فقہ الامامیہ*. مصحح و علق علیہ السید محمدتقی الکشفی. تہران: المکتبہ المرتضویہ لاحیاء الاثار الجعفریہ، ج ۲.
- عاملی، زین الدین (شہید ثانی) (بی تا). *الروضہ البہیہ فی شرح اللمعہ الدمشقیہ*. محقق السید محمد کلانتر. قم: مکتبہ آیہ العظمی المرتضی النجفی، ج ۱.
- عاملی، شیخ شمس الدین محمد بن مکی (شہید اول) (۱۴۱۴ ق). *الدروس الشرعیہ فی فقہ الامامیہ*. قم: تحقیق و نشر موسسہ النشر الاسلامی، ج ۲.
- عاملی، شیخ محمدبن حسن (۱۴۰۳ ق). *وسایل الشیعہ الی تحصیل مسائل الشریعہ*. محقق الشیخ محمد شیرازی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱۵.

- قائم مقام، ابوالقاسم بن عیسی (۱۳۸۰). *احکام الجهاد و اسباب الرشاد*. ویراستار غلامحسین زرگری نژاد. بقعه کرمانشاهی، آقا احمد (۱۳۷۳). *مرات الاحوال جهان نما*. قم: انصاریان، ج ۱-۲.
- گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین (۲۵۳۶). *مجمع التواریخ*. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم. لسان الملک سیهر، محمد تقی (۱۳۷۷). *ناسخ التواریخ*. به اهتمام جمشید کیانفر. اساطیر. مروزی، میرزا محمد صادق (۱۳۶۹). *جنگ های ایران و روس*. گردآورنده حسین آذر؛ مصحح امیر هوشنگ آذر. مصحح. مفتون دنبلی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *مآثر سلطانیه*. به کوشش غلامحسین زرگری نژاد. تهران: انتشارات روزنامه ایران. مینورسکی، ولادیمیر فنودور وویچ (۱۳۸۴). *ایران در زمان نادرشاه*. ترجمه رشید یاسمی. تهران: دنیای کتاب.
- Ball, T. (2002). *History and the Interpretation of Texts*. In: Handbook of Political Theory, Gerald F. Gaus & Chandran Kukathas (ed.). London: Sage Publication: p.18-30.
- Skinner, Q. (1970). Conventions and Understanding of Speech act. *Philosophy of language number apr*, 20(79): p.118-138. <https://doi.org/10.2307/2218084>