

فتوا و کارکردهای سیاسی آن در ایران عصر سلجوقی*

امامعلی شهبانی^۱

چکیده

تاریخ ایران با توجه به بافت مذهبی جامعه خود همواره با مقوله‌ای به نام «فتوا» پیوند خورده است. فتوا در نتیجه مجموعه‌ای از عوامل شکل گرفته و با کارکردهای متعدد و در عین حال متنوع، به عنوان یک عامل مهم در معادلات سیاسی روز مورد استفاده بوده است. فتوا همواره به عنوان عاملی حرکت بخش، پیامدها و نتایج شگرفی را در تاریخ ایران رقم زده است. در این میان تاریخ ایران عصر سلجوقی با توجه به شرایط سیاسی - اجتماعی، فتواهای بسیاری را در راستای تحقق اهداف خاص شاهد بود. نوشتار حاضر با رویکردی تحلیلی، ضمن سنخ‌شناسی فتواهای صادره در ایران این دوره، دریافته است که فتواها در کارکرد سیاسی خود در راستای مشروعیت‌بخشی، سرکوب مخالفان و حذف سیاسی رقباء، توجیه اقدامات سیاسی - مذهبی و نیز اغراض فرقه‌ای - مذهبی به کار می‌رفته است. متقابلاً دستورالعمل‌ها و سیاست‌نظارتی حکومت سلجوقی بر نهاد دین به طور اعم و مفتیان به طور اخص از این منظر قابل تفسیر خواهد بود. یافته‌های پژوهش خود الگویی از این مساله و در راستای نظریه پردازی علمی در تاریخ ایران است.
واژگان کلیدی: ایران، سلجوقی، نهاد دین، علما، فتوا، کارکرد سیاسی.

Fatwa and Its Political Function at Saljuqid Period

Imam - Ali Shabani²

Abstract

Iranian history—considering its religious structure—has always been linked to a concept called “Fatwa”. Fatwa has been formed as a result of many factors and as a multifunctional issue, and it has been used as an important factor in political discussions and decisions. Fatwa, as a moving social parameter, has created great results in Iranian history. In this regard, the history of Iran in the Saljuqid era, considering the political-social situations, has witnessed many Fatwas in reaching its particular aims. This paper, using an analytic approach while analyzing the issued Fatwas in Iran in this era, claims that Fatwas—in their political function—have been used for removing the opposition groups, as a political removal of other opponents, justification of political-religious actions and also for tribal-religious purposes. On the other side, the Saljuqid’s political control over religion in general and Muftis in particular, will be understandable in this perspective. Among the findings of the present study are patterns of this issue, which are in line with scientific theorization in Iranian history.

Key words: Iran, Saljuqid, religion, intellectuals, fatwa, political function

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک *تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۵/۱۰ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۸/۶
2. Assistant Professor at the University of Arak. E- mail: shabani. 2009@gmail.com

مقدمه

بافت مذهبی جامعه ایرانی در طول تاریخ موجب گردید تا همواره علمای دین و دستورالعمل‌های آنان از نفوذ و اعتبار ویژه‌ای برخوردار باشد. این نافذیت در عرصه‌های مختلفی خود را به نمایش گذاشت که در رأس آن می‌توان به امر «فتوا»^۳ اشاره کرد. فتوا با کارکردهای متعدد و متنوع، خود از زمینه‌هایی بر می‌خاست و پیامدهای بسیار بر اجتماع هر دوره‌ای بر جای می‌نهد. در این میان، تاریخ ایران عصر سلجوقی که بازه زمانی مورد نظر در این تحقیق است، با مقوله فتوا پیوند خورده و بدین ترتیب، بخشی از تاریخ تحولات سیاسی این دوره تحت الشعاع احکام فتاوی صادره قرار گرفت. حال پرسش اساسی این جاست که فتوا در ایران عصر سلجوقی چه کارکردهای سیاسی داشت؟ و پرسش ثانوی این که علل و عوامل رواج فتوا در مقطع مورد اشاره چه بود؟

علیرغم اهمیت و تاثیر بسیار مساله «فتوا» بر سرنوشت سیاسی - اجتماعی سده‌های میانه عموماً و ایران عصر سلجوقی به طور اخص، تا کنون این امر از منظر محققان این حوزه مغفول مانده است. تنها مطالب موجود، از بحث‌های نظری پیرامون فتوا و شرایط آن به طور اعم و در کتب فقهی این دوره به ما خبر می‌دهد. مقاله مفصل حامد الگار با عنوان «فتوا»^۴ در دایره المعارف ایرانیکا نیز برخلاف تصور، غالباً به جریان فتوا در ایران چند سده اخیر پرداخته و اساساً سده‌های میانه اسلامی مورد توجه نویسنده نبوده است. حال آن که بی‌تردید انجام چنین پژوهش‌هایی خود می‌تواند علاوه بر رمزگشایی از تاریخ تحولات ایران دوره سلجوقی، مدل و الگویی از نقش آفرینی نهاد دین و امر فتوا را در تحولات تاریخی به نمایش بگذارد. نوشتار پیش رو با رویکرد تحلیلی و با استفاده از منابع معتبر تاریخی، نخست به اهمیت و جایگاه نهاد دین و فتوا و سپس سیاست نظارتی حکومت سلجوقی پرداخته و آنگاه کارکردهای سیاسی فتوا را در دوره مورد نظر به بحث نشسته است.

۱. نهاد دین و فتوا؛ اهمیت و جایگاه

تاریخ ایران عصر سلجوقی به لحاظ نقش آفرینی نهاد دین در عرصه سیاسی، دوره‌ای منحصر به فرد شمرده می‌شود. زیرا هر صاحب قدرتی در صدد بود تا از فرق مذهبی و علمای آن به عنوان وسیله‌ای کارآمد در جهت نیل به اهداف سیاسی خود سود جوید. در این میان علمای مذهبی به

۳. «فتوا» به لحاظ واژه شناسی عبارتست از نظر یا رأی فقیه و مجتهد در احکام شرعی. نک: جعفر سجادی، فرهنگ معارف

اسلامی، ج ۳ (تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲)، ص ۴۲.

4. HamidAlgar, "Fatwa," *Encyclopaedia Iranica*, V. ix, 2014, ix/ 428 - 436.

دلیل جایگاه اجتماعی، دارای ظرفیتهای ممتازی بودند که در نتیجه آن می‌توانستند عمده‌ترین نقش را در ایجاد، القاء، و تبلیغ مشروعیت سیاسی - مذهبی حکومت‌ها ایفا کنند. مساجد و مدارس دو عرصه جدی و بلامنازع ابراز وجود علماء، از منظر اطلاع رسانی و هدایت افکار عمومی، همواره حائز اهمیت بود. علاوه بر این تصاحب مناصب مهمی چون «قضات»، «تدریس»، «اختساب» و «ریاست و نقابت» نفوذ و اقتدار فوق‌العاده‌ای به علمای مذهبی در ساختار حکومت سلجوقی می‌بخشید. ضمناً برخورداری از املاک و مستغلات فراوان وقفی و غیر وقفی و نیز ارتباط تنگاتنگ با بخش اقتصادی جامعه، قدرت فراوانی در عرصه‌های مختلف بدانان می‌داد. لذا صدور فتوی توسط علمای مذهبی با توجه به تأثیر آن در برانگیختن مردم، می‌توانست ابزاری کارآمد در تعقیب اهداف و اغراض سیاسی - مذهبی باشد.^۵

گزارش‌های موجود، به ویژه از افضل الدین ابوحامد کرمانی در حدود اواسط قرن ششم هجری قمری، از شیوع فتوا و رواج آن در جامعه ایران عصر سلجوقی حکایت دارد. وی از وجود یک خروار از این گونه فتوایی‌ها در زمان ملک محمد پادشاه سلجوقی کرمان در فاصله سال‌های ۵۳۸ تا ۵۵۱ هـ ق و در دربار این حکومت خبر می‌دهد.^۶ ظاهراً «سلطان به غایت خون‌ریز» مذکور، به خوبی از کارکرد فتوا در توجیه اقدامات و رفتارهای سیاسی واقف بوده است؛ چنان‌چه در پاسخ به این پرسش معنادار که این همه فتواییه برای چیست؟ با افتخار چنین پاسخ گفت که «هرگز هیچ کس را نکشتم الا که ائمه فتوی دادند که او کشتنی است.»^۷

همچنین در ماجرای فتوای تکفیر عین القضاة همدانی، نقل عبارت مشهوری از وی با این عبارت که «در شهر می‌گویند عین القضاة دعوی خدائی می‌کند و به قتل من فتوی می‌دهند. ای دوست اگر از تو فتوا خواهند، تو نیز فتوا میدی.»^۸ خود از این واقعیت روز پرده بر می‌دارد که مقوله فتوا در جامعه این دوره رواج داشته است. تمسک و در عین حال رواج فتوا در این مقطع از تاریخ ایران به گونه‌ای بود که حتی «النقض» نیز این گونه اشاره دارد که «گفت و کتب و فتوی» به

۵. آن. ک. س. لمبتون، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند (تهران: نی، ۱۳۷۲)، ص ۳۳۷ - ۳۳۶، ۱۵۱؛ علی مؤید ثابتی، *اسناد و نامه‌های تاریخی* (تهران: طهوری، ۱۳۴۶)، ص ۱۱۵؛ کارلا کلوزنر، *دیوانسالاری در عهد سلجوقی*، ترجمه یعقوب آژند (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص ۳۵.

۶. افضل الدین ابوحامد کرمانی، *سلجوقیان و غز در کرمان*، تحریر محمد ابراهیم حبیبی، تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی (تهران: علم، ۱۳۸۶)، ص ۴۰۲.

۷. همان، ص ۴۰۲.

۸. عبدالله بن محمد عین القضاة همدانی، *تمهیدات*، به کوشش عقیق عسران (تهران: منوچهری، ۱۳۸۶)، ص ۲۵۱.

عنوان یکی از ابزارهای تبلیغی شیعیان، مورد استفاده بوده است.^۹ علاوه بر این چنین به نظر می‌رسد که «فتوا» در سده‌های میانه تاریخ ایران، خود به عنوان ملاک و معیاری برای تشخیص حکومت‌ها، مورد توجه قرار می‌گرفت که خود بر نکته پیش گفته در اهمیت و جایگاه فتوا صحنه می‌گذارد. ضمناً چنین می‌رساند که عملکرد سیاسی - مذهبی مبتنی بر فتوا، یکی از شرائط اساسی حکومتی و خود موجب استحکام و مقبولیت رفتارهای سیاسی آنان در منظر عمومی تلقی می‌گردید.^{۱۰}

در هر صورت پیشینه تاریخی فتوا، برخورداری از صبغه دینی، عجین شدن آن با فرهنگ سیاسی ایران و اسلام و نیز با توجه به اثرگذاری قابل توجه در عرصه‌های مختلف، موجب گردید تا بینش سیاسی روز - به ویژه در تاریخ ایران عصر سلجوقی -^{۱۱} خود از نفوذ و تاثیرگذاری فتوا در دل این سده‌ها حکایت داشته باشد.^{۱۲}

۲. فتوا و سیاست نظارتی

اهمیت و جایگاه «فتوا» موجب می‌گردید تا بخشی از سعی و اهتمام حکومت‌ها در نظارت بر روند فتاوی و صادرکنندگان آن اختصاص یابد. زیرا فتوا - علاوه بر جنبه مثبت - در بعد منفی خود می‌توانست به تحریک اذهان عمومی بینجامد، آشوب‌های سیاسی - مذهبی را تشدید نماید،^{۱۳} و

۹. عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض، تصحیح جلال الدین محدث (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸)، ص ۱۹.

۱۰. نک: ابو عبدالله مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ج ۲، ترجمه علینقی منزوی (تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱)، ص ۴۹۶.

۱۱. جالب توجه است گفته شود که کمتر از یک سده پس از عصر سلجوقی نیز ما شاهد رواج غیر متعارف فتوا در جامعه این دوره هستیم. چنانچه ابن اخوه با بیان عبارت «شهر پر از فقهای است که سرگرم فتوی و پاسخ دادن به وقایع هستند... درینا که دانش دین بر افتاده است!» از رواج فتوا و تضعیف نهاد دین - در نتیجه دخالت افراد غیر متخصص - اظهار نگرانی کرده است. نک: معالم القریه، آیین شهرداری، ترجمه جعفر شعار (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵)، ص ۱۶۹.

۱۲. این اهمیت حتی پیشتر از ظهور سلجوقیان نیز خود را در صحنه سیاسی جهان اسلام به نمایش نهاد. چنانچه در پی آشوب‌های سیاسی - مذهبی بغداد در سال ۴۲۶ق، خلیفه عباسی القائم بامرالله (۴۲۲ - ۴۶۷ق) به فقهاء امر کرد تا از دادن فتوی اجتناب کنند. نک: عزالدین علی ابن اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ج ۲۲، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت (تهران: علمی، ۱۳۷۱)، ص ۱۵۰. این اقدام از دو منظر قابل تفسیر است: اعتراض سیاسی به حکومت دیلمی، به علت ناتوانی در ایجاد امنیت و یا تخفیف آشوب‌های سیاسی منتج از فتاوی علمای مذهبی.

۱۳. به طور مثال در آشوب‌های سیاسی سال ۴۲۶ق. بغداد، یکی از مهمترین راهکارهای سیاسی جهت بازگشت آرامش آن بود که خلیفه عباسی دستور دهد تا فقهاء ترک فتوا گویند. نک: ابن اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ج ۲۲، ص ۱۵۰.

البته به عنوان یک حربه کارآمد توسط مخالفان مورد بهره‌برداری قرار گیرد.^{۱۴} لذا سیاست‌گذاری و نظارت بر علمای دین و ابزارهای اعمال قدرت آنان - از جمله فتوا - همواره یکی از دغدغه‌های اساسی حکومت‌ها بوده و بخشی از اندیشه سیاسی ایرانی نیز به این مهم اختصاص یافته است. در همین راستا حکومت‌هایی چون سلجوقیان، در درجه نخست تمام سعی خویش را به کار می‌بستند تا نهاد پرنفوذ دین و صاحبان توأمان دانش و دین را - در ذیل «اهل قلم» یا «دیوانسالاری» - در خدمت مشروعیت و تعقیب سیاست‌های خود و در نهایت تداوم حکومت به کار بندند. در گام ثانوی نیز، نظام مدیریتی این حاکمیت چنین اقتضاء می‌کرد که بر بخش‌های مختلف مذهبی جامعه به انحاء مختلف نظارت داشته باشد.^{۱۵}

ضرورت این امر زمانی بیشتر آشکار می‌شود که بدانیم سلجوقیان ترک نژاد با چالش‌های مشروعیتی مواجه بودند. به خصوص مشروعیت مذهبیشان، با توجه به منازعات پایان‌ناپذیر با دستگاه خلافت عباسی - به عنوان کانون مشروعیت‌بخشی - به شدت آسیب‌پذیر می‌نمود.^{۱۶} از سوی دیگر جامعه ایرانی در سده‌های پنجم و ششم هجری قمری به شدت درگیر منازعات و مناقشات مذهبی - سیاسی بود که خود دخالت حکومت و مدیریت سیاسی - مذهبی را اقتضاء می‌کرد.

لذا بخشی از فقه سیاسی و منظومه فکری فقهاء و اندیشمندان سیاسی این دوره به ترسیم شرائط، ویژگی‌ها، و اختیارات «مفتیان»، شرایط نشستن آنان در مساجد و در محل صدور فتوا، از یک سو، و وظایف حکومت در نظارت بر آنان، از دیگر سو، اختصاص یافته است که خود گویای اهمیت و تاثیرگذاری انکارناپذیر فتوا در حیات سیاسی روز دارد. در رأس آن‌ها می‌بایست به ماوردی اشاره کرد، که اتفاقاً دهه‌های نخستین حکومت سلجوقی را درک کرده و لذا اندیشه او می‌تواند متأثر از شرائط و نیازهای زمانه‌اش باشد. فقیه سیاسی مذکور با توجه به تاثیرگذاری فتوا در سرنوشت سیاسی جامعه، توصیه‌ها و گاه هشدارهای جدی برای مفتیان دارد. به طور مثال، او بر این باور است که اگر مفتیان وجدان بیدار و نیز شایستگی لازم را برای تصدی چنین کاری ندارند،

۱۴. البته نیابستی نادیده انگاشت که فتوا در بعد مثبت خود می‌توانست به انسجام جامعه و پیشبرد سیاست‌ها و اهداف حکومتی

بینجامد.

۱۵. نک: داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نی، ۱۳۷۸)، ص ۲۱؛ تقی رستم وندی، اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸)، ص ۳۰۱.

۱۶. نک: ادموند کلیفورد باسورث، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران (۶۱۴ - ۳۹۰ق)»، تاریخ ایران کمبریج، ج ۵، زیر نظر جی آ. بویل، ترجمه حسن انوشه (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱)، ص ۷۹.

از پذیرش این امر و صدور فتوا خودداری کنند تا دیگران را به ورطه گمراهی نیفکنند. وی حتی با ذکر این عبارت [البته از منبعی نامعلوم] که «جرؤکم علی الفتیا اجرؤکم علی جرائیم جهنم» یعنی دلیرترین شما بر فتوا دادن، دلیرترینان بر انگل‌های دوزخ است، بیش از پیش بر حساسیت امر فتوا و جایگاه آن بر سرنوشت جامعه اسلامی تأکید دارد. او در نهایت نیز از حکومت و شخص سلطان می‌خواهد تا با نظارت شدید بر کار مفتیان و برکنار کردن افراد نالایق، از آسیب‌ها و خطرات این جایگاه پیشگیری کند.^{۱۷}

ابن خلدون، نیز، بعدها با استناد به منابع فقهی سده‌های میانه، «فتوی» را جزو مناصب دینی برشمرد که در کنار مناصب شرعی حائز اهمیت دیگری چون امامت مساجد، قضاوت و احتساب، به نهاد خلافت اختصاص داشته و در حقیقت از آن منشعب می‌گردد.^{۱۸} وی سپس از حساسیت امر فتوی در جامعه اسلامی، شرایط و لوازم آن و در نهایت از لزوم نظارت دقیق حکومت بر این منصب دینی خبر می‌دهد. چنان‌چه می‌آورد، این کار خطیر را باید خلیفه صالح پس از تحقیق و تفرس کافی به کسانی بسپارد که از هر جهت شایسته باشند. ظاهراً علت این دغدغه او نیز از این عبارت به خوبی هویداست: «امر فتوی از مصالح دینی مسلمانانست و واجب است خلیفه آن را مراعات کند تا مبدا ناهلی آن را پیشه سازد و موجب گمراهی مردم شود.»^{۱۹}

البته نمونه‌هایی وجود دارد تا اثبات کند که تفکر بعضی از فقهای این دوره با نظر حاکمیت و یا در حقیقت حکم حکومتی همخوانی و همسویی چندانی نداشته است.^{۲۰} این دسته از فقهاء بر این باور بودند که همچنان که «فرمان» از آن سلطان است، «فتوا» که خود مبتنی بر شرع است، از آن فقیهان است و حکومت حق دخالت در آن را - ولو در حالت تضاد هم - ندارد.^{۲۱} داستان امام الحرمین جوینی (د. ۴۷۸ق) فقیه شافعی عصر سلجوقی، می‌تواند بر این نکته صحنه بگذارد که گاهی مفتیان می‌توانستند به طور مستقل و با آزادی نسبی - و البته با هزینه‌هایی - به صدور فتوا

۱۷. نک: ابوالحسن علی بن محمد ماوردی، *آیین حکمرانی*، ترجمه حسین صابری (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳)، ص ۳۷۹.

۱۸. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ص ۴۲۰.

۱۹. همان، ص ۴۲۳ - ۴۲۲.

۲۰. عدم همسویی مفتیان با حاکمیت، پیشتر از عصر سلجوقی نیز سابقه دارد. چنانچه در پی تقاضای سلطان جلال الدوله دیلمی - و احتمالاً خلیفه القادر بالله عباسی - از فقهاء جهت صدور فتوا برای تأیید لقب «شاه شاهان» - علیرغم موافقت فقهای چون ابوالقاسم کرخی، ابوالطالب طبری، قاضی ابن البیضاوی و صدور فتوا - «ابوالحسن ماوردی از این کار خودداری کرد.» نک: ابن اثیر، *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*، ج ۲۲، ص ۱۶۷.

۲۱. حتی بعضی از متفکران سیاسی سده‌های میانه بر این باورند که «تیغ پادشاه تیغ قلم مفتیست.» یعنی تا فتوای اهل علم نباشد، پادشاه سیاست نتواند کرد. نک: قطب الدین شیرازی، *دره التاج*، تصحیح محمد مشکوة (تهران: حکمت، ۱۳۶۹)، ص ۳۰.

اقدام کنند. چنانچه در موضوع مهاجرت جوینی از خراسان به حجاز و در پی مخالفت عمیدالملک کندری - وزیر طغرل بیگ سلجوقی - با اشعریان، محتملاً مساله فتوا بی تاثیر نبوده است.^{۲۲} نوشته ابن خلدون مبنی بر «او چهار سال میان مکه و مدینه در تردد بود، و درس می‌گفت و فتوی می‌داد،» می‌تواند این حدس را تقویت نماید.^{۲۳}

نکته جالب توجه این است که استقلال عمل وی در صدور فتوا در دوره ملکشاه سلجوقی (۴۶۵ - ۴۸۵ق) و علیرغم نزدیکی به حاکمیت، نیز خود را به نمایش نهاد. فرمان عام سلطان سلجوقی مبنی بر اعلان فرا رسیدن عید فطر و پس از ۲۹ روز روزه‌داری،^{۲۴} با فتوای فقیه مذکور مبنی بر سی روز بودن ماه رمضان و روزه گرفتن او در روز سی‌ام، تضاد پیدا کرد. لذا سلطان در پی نامی اطرافیان و محتملاً از ترس ایجاد شکاف و تعارض در بین مردم و با توجه به احتمال پیروی قاطبه آنان از فتوای عالم دینی، در خشم شد، جوینی را احضار کرد و از او علت فتوای متضاد با فرمان سلطان را جویا شد. پاسخ پر مغز فقیه مذکور خود می‌تواند تا حدودی از استقلال عمل بعضی از فقهای این دوره حکایت داشته باشد.^{۲۵} جوینی درباره وجوب اطاعت سلاطین از فتوای علما، خطاب به ملکشاه چنین می‌آورد که «هرچه تعلق به فرمان سلطان دارد، ما را واجب است که طاعت کنیم؛ اما هرچه به فتوی تعلق دارد، بر سلاطین واجب است که از ما پرسند که به حکم شرع، همچنان که فرمان، سلطان راست، فتوی، علما راست.» با این استدلال، سلطان مقتدر سلجوقی ضمن احترام گذاری به امام الحرمین جوینی، به فتوای او گردن نهاد.^{۲۶}

پاسخ قاضی صاعد نیشابوری خطاب به خلیفه وقت القائم بامرالله (۴۲۲ - ۴۶۷ق) در خصوص علت مخالفت با نصب صندوق بر سر قبر هارون الرشید، با این عبارت که «من مفتی هستم و به هر چه موافق شرع و مصلحت باشد، فتوی می‌دهم» نیز از استقلال عمل بعضی از فقهای این عصر و

۲۲. تاج الدین عبدالوهاب بن علی سبکی، *طبقات الشافعیة الكبرى*، ج ۳ (بیروت: دار احیاء الکتب العربیة، بی تا)، ص ۳۹۳ - ۳۹۱؛ شمس‌الدین احمد بن محمد بن خلکان، *منظر الانسان* (ترجمه و فیات‌الاعیان)، ج ۵، ترجمه احمد بن محمد سنجرى (ارومیه: دانشگاه ارومیه، ۱۳۸۱)، ص ۱۴۳ - ۱۳۸.

۲۳. عبدالرحمن بن خلدون، *تاریخ ابن خلدون (العبر)*، ج ۲، ترجمه عبدالمحمد آبتی (تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ص ۷۲۴.

۲۴. ظاهراً فرمان سلطان سلجوقی پس از رویت هلال ماه توسط بزرگان بوده است.

۲۵. علی بن ابی حفص اصفهانی، *تحفة الملوک*، تصحیح علی اکبر احمدی دارانی (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲)، ص ۱۸ -

عدم رعایت مصالح حکومتی خبر می‌دهد.^{۲۷}

علاوه بر این باید به فتواهای متضاد - و یا لاف‌ل متفاوت - اشاره کرد که خود تا حدودی از آزادی عمل فقیهان در صدور فتوا حکایت دارد. به طور مثال می‌توان به فتوای متفاوت فقه‌های اصفهان در موضوع دادن مجوز به سلطان محمد بن ملک‌شاه (۴۹۸ - ۵۱۱ق) برای جنگ با اسماعیلیان شاه دژ اشاره کرد که البته این تردیدها و اختلافات خود موجب گردید تا جنگ به تأخیر بیافتد.^{۲۸}

ظاهراً در این میان مسجد با توجه به ظرفیت‌ها و ویژگی‌های مختلف سیاسی - اجتماعی یکی از کانون‌های اصلی صدور فتوا بوده است. موقعیت ممتاز جغرافیایی این مکان الهی، قرار گرفتن آن در مرکز شهر و در همجواری با کانون‌های جمعیتی، اداری و سیاسی و نیز تأثیر بسیار آن بر منازعات شدید فرقه‌ای - مذهبی موجب می‌گردید تا بر فعالیت‌های مسجد و عوامل آن سیاست‌نظارتی شدید و سخت‌گیرانه‌ای از سوی حاکمیت صورت پذیرد. لذا محتسب به عنوان نماینده حکومت و با اختیارات گسترده بر کار امامان و مدرسان دینی نظارت می‌کرد.^{۲۹}

البته این دغدغه حاکمیت سلجوقی بی علت نبود. زیرا مسجد به مانند دوره‌های پیشین به یکی از کانون‌های اصلی صدور و تبلیغ فتاوی‌ علماء تبدیل گردیده بود.^{۳۰} گزارش‌های متعدد ابن جوزی و یاقوت حموی بر این امر صحه می‌گذارد.^{۳۱}

نامه‌ها، احکام و فرامین متعدد صادره از سوی دربار سلجوقی در خصوص ضرورت نظارت بر مساجد توسط حاکمان ولایات قابل توجه است که خود از حساسیت این حاکمیت نسبت به این مسأله - و البته خود از اهمیت و نافذیت مسجد و فتوا - حکایت دارد. بی‌تردید متفکران پیرامونی این حکومت، به خوبی از اهمیت نهاد مسجد و میزان تأثیرگذاری آن بر افکار عمومی جامعه مذهبی

۲۷. عبدالغافر بن اسماعیل فارسی، تاریخ نيسابور: المنتخب من السیاق (قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق)،

ص ۴۰۰.

۲۸. نک: مبحث «فتوا و سرکوب مخالفان».

۲۹. نک: ماوردی، ص ۲۴۰ - ۲۳۹.

۳۰. نکته جالب توجه این است که دگرگونی‌های سیاسی و جابه‌جایی قدرت از سلسله‌های به سلسله دیگر، این نقش و کارکرد مساجد را کم‌رنگ نکرد و مسأله صدور فتوا در مساجد تا قرون بعد نیز ادامه یافت. جهت نمونه‌ها، نک: محمد ابن عبدالله بن بطوطه، سفرنامه، ج ۱، ترجمه محمدعلی موحد (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶)، ص ۵۳.

۳۱. به طور نمونه ابن جوزی به عبدالغفار بن عبدالرحمن مشهور به ابوبکر دینوری فقیه اشاره دارد که در بغداد و در مسجد جامع منصور فتوا می‌داد و مردم مطابق دستورات او عمل می‌کردند. نک: ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۵ (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۲/۱۴۱۲)، ص ۱۰۸؛ یاقوت نیز از فقیه حنبلی مذهب ابواسحاق ابراهیم برمکی (د. ۴۴۱/۴۴۵ق) یاد می‌کند که صاحب حلقه‌ای برای فتوا در همان مسجد بوده است. نک: یاقوت حموی بغدادی، معجم البلدان، ج ۱، ترجمه علینقی منزوی (تهران: سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۳)، ص ۴۷۲.

ایران آگاهی داشتند. لذا، در اسناد مذکور تفکر حاکمیت روز با ترسیم خط مشی مشخص، به کرات از وظایف و اختیارات امامان و خطبای مسجد، به ویژه مساجد جامع، سخن گفته است. آنان از انجام بعضی اقدامات مضر، نهی و به انجام تعدادی از فعالیت‌های مفید به نفع حکومت امر شده‌اند.^{۳۲} مزید بر این خط و نشان آشکار حاکمیت سلجوقی، حتی با چاشنی احادیث نبوی، برای مخالفان حکومتی و نیز برهم‌زنندگان نظم متداول مساجد و دست‌اندرکاران آن و نیز تفویض اختیارات قابل توجه به مقام «احتساب»، خود از اهمیت و جایگاه مسجد در تحولات سیاسی - مذهبی روز و اثرگذاری و مرجعیت عمومی خبر دارد.^{۳۳}

علاوه بر اسناد و نمونه‌های تاریخی که بر نظارت شدید و همه‌جانبه حکومت بر مساجد - به عنوان کانون و مرکز صدور فتوا - دلالت دارند، منابع اندیشه‌ای - فقهی این دوره و در راس آن‌ها کتاب «احکام السلطانیة» از فقیهی وابسته به قدرت و حکومت - یعنی امام ماوردی - نیز بر اسناد موجود مهر تأیید می‌زند. چنان‌چه وی با رویکردی آسیب‌شناسانه، چنین به علمای عصر - به ویژه در صدور فتوا - هشدار می‌دهد که «اما نشستن عالمان و فقیهان اندر مساجد جامع و دیگر مسجدها و عهده‌دار تدریس و فتوا شدن آنان، از سویی، هر یک از آنان بازدارنده‌ای درونی دارند که آن‌چه را شایسته‌اش نیستند بر عهده نگیرند، مباد که ره‌جویی به آنان گمراه شود و حقیقت‌طلبی به آنان بلغزد.»^{۳۴} ماوردی همچنین در ادامه تأکید دارد که نظارت حکومت بر کرسی فتوای مساجد اصلی و بزرگ یک امر ضروری بوده و عدم رعایت آن موجب تضعیف حاکمیت خواهد شد.^{۳۵}

۳۲. برای بررسی نمونه‌ها، نک: علی بن احمد منتجب‌الدین بدیع، *عتبه الکتبه*، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال (تهران: اساطیر، ۱۳۸۴)، ۸۷، ۳۸؛ نیز، نک: حسن بن علی نظام‌الملک طوسی، *سیرالملوک (سیاستنامه)*، تصحیح هیوبرت دارک (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳)، ص ۸۰، ۷۹، ۵۷، ۵۶؛ محمد بن مؤید بغدادی، *التوسل الی‌التوسل*، به تصحیح احمد بهمنیار (تهران: اساطیر، ۱۳۸۵)، ص ۶۱.

۳۳. به طور مثال در منشور احتساب مازندران چنین آمده است که «و مراتب شرعیات در مسجد جامع و دیگر مساجد و متعدبات از ترتیب مؤذنان و مکبران و مواقیت صلوات و نفی آنچه مسنون و مشروع نیست، از مسجد به واجبی اقامت کند؛ کما روی عن النبی صلی الله علیه و سلم: جنبا مساجدکم یوم جمعکم. و در قمع و زجر اهل فساد و منع ایشان از مجاهرت و اظهار فسق و تعاطی خمر در جوار مسجد و مشاهد و مقابر مجهود بدل کند و اهل ذمّت را به غیاری که آیات مذلت و صغار ایشان باشد، در میان اهل اسلام موسوم گرداند و در مجلس علم، زنان را از مخالطت با مردان و استماع مواعظ بازدارد و در جملگی احوال بر احیاء آثار خیر و اعلاء لواء حق متوقّف باشد و طریقت پسندیده سپرد؛ تا مستحقّ مزید اعتماد گردد.» نک: منتجب‌الدین بدیع، ص ۸۳.

۳۴. ماوردی، ص ۳۷۹.

۳۵. همان، ص ۳۷۹.

۳. کارکردهای سیاسی

فتوا اگر چه کارکردهای مختلفی دارد، لیکن نیازهای سیاسی ایران عصر سلجوقی - در کنار تاریخنگاری معطوف به تحولات سیاسی - موجب گردید تا کارکردهای سیاسی فتوا بر دیگر انواع آن چیره‌گی داشته باشد. لذا فتوا در نقش مشروعیت بخشی، تردید در مشروعیت سیاسی مخالفان، سرکوب مخالفان و تکفیر آنان، به انحاء مختلف، ظاهر گردیده است که در این جا از دو منظر الف) فتوا و مشروعیت؛ ب) سرکوب مخالفان، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

الف) فتوا و مشروعیت

مشروعیت، پایه و رکن اساسی یک نظام بوده و بدون آن ادامه حیات یک دولت جز از طریق خشونت و سرکوب امکان پذیر نخواهد بود. متقابلاً زوال و نابودی هر دولتی نیز با از دست رفتن مشروعیت آن در افکار عمومی آغاز می‌شود. مشروعیت، مبین حالتی است که اعمال قدرت را برای حکومت کنندگان و حکومت شونده‌گان توجیه پذیر می‌کند و این در صورتی حاصل می‌شود که هماهنگی عقیدتی و ارزشی میان شهروندان و حکومت کنندگان برقرار باشد. ظهور هر حکومت بر پایه ذهنی جامعه استوار است. به عبارت دیگر، شکل‌گیری یک حکومت و در نتیجه پذیرش قلبی آن با بنیان‌های ذهنی و باورهای مردمی رابطه تنگاتنگی دارد.^{۳۶}

«مشروعیت» اساس و پایه حاکمیت‌هاست. از آن جا که دوام و قوام حاکمیت‌ها بسته به مشروعیت آنان است، حکومت‌ها در تلاشند تا به شکلی حاکمیت خود را با نوعی از مشروعیت، ولو کاذب، بیاریند. لذا مشروعیت توجیهی از حاکمیت است، توجیهی از حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن؛ زیرا، قدرت سیاسی در ذات خود متضمن نابرابری است و در نتیجه نیازمند توجیه.^{۳۷}

مشروعیت دینی از مهمترین انواع مشروعیت می‌باشد؛ مشروعیتی که ریشه و جان مایه خود را از شخصیت‌های فرهیخته دینی و عقاید و ارزش‌ها و احکام صادر شده از سوی آنان می‌گیرد و در عین حال پس از جایگزین و ماندگار شدن در فرهنگ و باورهای قومی، به عنوان میراثی به نسل‌های بعدی منتقل می‌گردد. لذا دین مشروعیتی را برای یک حاکمیت پدید می‌آورد که سر در «فره» و پا در «سنت» دارد.^{۳۸}

۳۶. احمد نقیب زاده، درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی (تهران: سمت، ۱۳۷۹)، ص ۱۵۴.

۳۷. د. م. مک آیور، جامعه و حکومت، ترجمه ابراهیم علی کنی (تهران: نشر کتاب، ۱۳۳۹)، ص ۲۲؛ داود فیرحی، دین و دولت

در عصر مدرن (تهران: رخداده نو، ۱۳۹۰)، ص ۱۰۷.

۳۸. ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمارزاده (تهران: سمت، ۱۳۸۴)، ص ۴۰۲.

علاوه بر این دستگاه مشروعیت همواره با مذهب و علم و دانش هماهنگ جلوه می‌کند. استدلال اساسی آن است که بین دستگاه قدرت و گفتمان یا دانش سیاسی رابطه مستقیم وجود دارد. قدرت سیاسی ابتدا به آرایش نیروهای دانش پرداخته و سپس با وساطت همین دستگاه‌های معرفت، مشروعیت خاص خود را تأسیس می‌نماید. دانش سیاسی و نظام مشروعیت برخاسته از آن، بخش عمده‌ای از سلطه را که در ذات قدرت نهفته است، بدین طریق تأمین می‌کند.^{۳۹}

در جوامع سده‌های میانه اسلامی و با توجه به نافذیت تفکر مذهبی، تلاش بر آن بوده است که مشروعیت قدرت به پشتوانه مقبولیت مذهبی و در پیوند با اعتقادات دینی مردم به دست آید. حاکمان مسلمان معمولاً می‌کوشیدند اقتدارشان را به وسیله دین اسلام، مشروعیت بخشند.^{۴۰} البته بایستی معترف بود که توجه حکومت‌های این مقطع به دیانت غالباً نه از باب دین داری، که تنها ابزاری برای مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی موجود بود. در هر صورت جامعه ایران اسلامی یک جامعه مذهبی - سنتی بوده که مشروعیت حکومت را نمی‌توان جدا از مشروعیت دینی آن‌ها دانست.^{۴۱}

حاکمان قدرت در ایران قرون میانه که اکثراً تبار غیر ایرانی داشتند، برای حکومت خویش نیازمند کسب مجموعه‌ای از مشروعیت‌ها و در راس آن مشروعیت دینی بودند. آنان اگر چه با زور و شمشیر به قدرت دست می‌یافتند، لیکن بر این امر به خوبی واقف بودند که گر چه شمشیر و زور قدرت می‌آورد، لیکن این مشروعیت است که موجب تداوم و توفیقات حکومتی آنان خواهد شد. بنابراین مسأله مشروعیت، تقویت، و تداوم آن یکی از دغدغه‌های اساسی در تمام طول حکومت آن‌ها بوده است.

کسب و تحکیم مشروعیت به واسطه تمسک به فتوا توسط صاحبان قدرت، یکی از مهمترین کارکردهای سیاسی آن را به طور مکرر در این دوره از تاریخ ایران به نمایش نهاده است. متقابلاً تضعیف و یا از دست رفتن مشروعیت نیز با مقوله فتوا ارتباط تنگاتنگی می‌یافت. گزارش‌های تاریخی حکایت از آن دارد که در حکومت‌های قبل از سلجوقی نیز به اهمیت این امر پی برده و بدان توسل می‌جستند. چنان‌چه خلیفه القادر بالله (۳۸۱ - ۴۲۲ق) اعطای لقب «شاه شاهان» به

۳۹. فیرحی، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۲۱.

۴۰. علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم (الجزایر: موقم النشر، ۱۹۹۸)، ص ۲۲.

۴۱. جواد طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (تهران: کویر، ۱۳۸۸)، ص ۶۱.

سلطان جلال الدوله دیلمی (۴۱۶ - ۴۳۵ق) را به صدور فتوایی از فقهاء منوط و مشروط نمود،^{۴۲} و یا در نمونه‌ای دیگر می‌توان به فتوای مشهور شریف مرتضی (د. ۴۳۶ق) مبنی بر همکاری شیعیان با سلاطین [نظریه العمل مع السلطان] اشاره کرد که علیرغم واکنش‌های بسیار از سوی دیگر فقهای شیعه، موجب گردید تا زمینه‌ها و بستر عملی برای حضور پر رنگ شیعیان در عرصه سیاسی فراهم شود.^{۴۳}

نمونه‌های متعدد تاریخی از عصر سلجوقی بیانگر این واقعیت است که فتوا همواره به عنوان یکی از ابزارهای نافذ برای کسب مشروعیت و در عین حال توجیه اقدامات سیاسی از یکسو و تضعیف مشروعیت و حتی حذف مخالفان سیاسی از دیگر سو مورد بهره برداری بوده است.^{۴۴} در راس این نمونه‌ها می‌توان به فتوای خلع خلیفه عباسی الراشد بالله (۵۲۹ - ۵۳۱ق) به امر سلطان مسعود سلجوقی (۵۲۹ - ۵۴۷ق) اشاره کرد. چنانچه منابع تاریخی تصریح دارند، بخشی از تاریخ تحولات سیاسی دوره سلطنت سلطان مسعود - به دلایل مختلف - به جنگ و نزاع با دستگاه خلافت عباسی و در راس آن خلیفه المسترشد بالله (۵۱۲ - ۵۲۹ق) و پسر و جانشینش الراشد بالله سپری گردید.^{۴۵}

ظاهراً علی‌رغم آن که الراشد سوگند خورد و متعهد شد که دیگر علیه سلطان سلجوقی دست به اقدام خصمانه و تحریک آمیز نزند، خلاف قول و تعهدش عمل نمود. لذا این بار سلطان سلجوقی به بغداد لشکر کشید و پس از محاصره‌ای طولانی آن را گشود. خلیفه و امرای حامی او به موصل گریختند، و بدین ترتیب مسعود توانست بر بغداد مستولی شود (ذی القعدة ۵۳۰ق). سلطان سلجوقی

۴۲. ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۱۶۷. البته شاید هم این امر بهانه و راه مفری برای دستگاه خلافت جهت شانه خالی کردن از خواسته‌های نامعقول و نامتعارف سلاطین بوده است

۴۳. نک: ویلفرد مادلونگ، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵)، ص ۱۶۵؛ آن. ک. س لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی (تهران: عروج، ۱۳۷۴)، ص ۴۰۳.

۴۴. شاید به علت همین ابزاری شدن شریعت به طور اعم و فتوا به طور اخص در دوره ترکان سلجوقی بود که موجب گردید تا ناصر خسرو ضمن تقبیح عمل شاعران در شعرفروشی، بر مفتیان نیز به دلیل رشوت ستانی بتازد:

گر راست بخواهید چو امروز فقیهان
چون خصم سر کیسه رشوت بگشاید
تزویر گراند، شما اهل ریائید
در وقت شما بند شریعت بگشاید

ناصر بن خسرو قبادیانی، دیوان، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)، ص ۴۴۷.

۴۵. در این خصوص نک: علی بن ناصر حسینی، زبدة التواریخ: اخبار امراء و پادشاهان سلجوقی. ترجمه رضاعلی روح الهی (تهران: ایل شاهسون بغدادی، ۱۳۸۰)، ص ۱۱۴ - ۱۰۹؛ محمد بن علی بن عمرانی، الانباء فی تاریخ الخلفاء، تحقیق قاسم سامرائی (قاهره: دار لآفاق العربیه، ۱۴۲۱/۲۰۰۱)، ص ۲۲۴ - ۲۱۸.

آن گاه - جهت توجیه و مشروع سازی اقدام سرنوشت ساز خود -^{۴۶} قاضیان و فقهاء را جمع کرد و سوگند و تعهد الراشد بالله را به خط او با این عبارت که «هرگاه من بر ضد سلطان مسعود قشون کشی کردم یا بر او حمله کردم، یا با شمشیر به یکی از یاران وی رو به رو شدم، هر آینه خود را از امر خلافت مخلوع می دانم»، به ایشان نشان داد.^{۴۷} به نوشته منابع تاریخی، پس از آن فقهاء و قاضیان مذکور «به خلع او فتوا دادند».^{۴۸}

ابن اثیر همچنین در بحث مربوط به چگونگی انتخاب المقتفی بامرالله (۵۵۵ - ۵۳۰ ق.م) ظاهراً به یک فتوای تکمیلی یا ثانوی نیز در این زمینه اشاره دارد. چنانچه خاطر نشان می سازد که سلطان مسعود در جلسه انتخاب خلیفه جدید، دستور داد تا همه اقدامات ارتكابی خلیفه مخلوع و اموالی را که او به زور از مردم گرفته بود، ثبت کنند. آن گاه با این عبارت که «در باره کسی که این صفات را دارد علماء چه می گویند؟ آیا او برای امامت و پیشوایی شایسته است یا نه؟» از علماء و مفتیان حاضر تقاضای فتوا نمود که البته همگی فتوا دادند که «کسی که چنین صفاتی داشته باشد، شایسته پیشوایی نیست».^{۴۹}

در تحلیل این حادثه مهم و سرنوشت ساز می توان به نکاتی چند اشاره کرد. نخست آن که، ظاهراً مسأله خلع الراشد بالله برای سلطان مسعود سلجوقی یک امر مسلمی بوده است. لیکن به علت نفوذ معنوی عباسیان در جهان اسلام به طور اعم و در کانون و قلب معنوی جهان اسلام و تسنن یعنی بغداد به طور اخص، انجام این مهم می توانست واکنش ها و پیامدهای پیش بینی نشده ای برای سلجوقیان در پی داشته باشد. فلذا در یک اقدام برخاسته از بینش سیاسی روز، مناسب ترین ابزار برای توجیه این اقدام، تمسک به حربه مذهبی و در رأس آن فتوا - ظاهراً آنهم توسط مفتیان بغداد که دارای نفوذ سیاسی گسترده ای در جامعه بودند - تعیین گردید. ضمناً اخذ فتوای دوم علیه خلیفه راشد می تواند حکایت از تردیدهای جدی پیرامون خلع او و لزوم تکرار و تأکید بر آن، در راستای مجاب کردن بزرگان و احتمالاً مردم بغداد و نیز هموار کردن خلافت خلیفه دست

۴۶. این اقدام ظاهراً بسیار ضروری بود. زیرا، ابن اثیر آورده است که توده های مردم بغداد در حمایت از خلیفه، در مقابل سپاه سلجوقی مقاومت کردند. نک: ابن اثیر، ج ۲۵، ص ۲۵۳.

۴۷. ابن اثیر، ج ۲۵، ص ۲۶۶ - ۲۶۵

۴۸. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون (العبر)، ج ۴، ص ۱۱۴ و ۳۵۹.

۴۹. ظاهراً اجرایی شدن این فتوا و شاید هم نافذیت آن در بین مردم منوط به تأیید قضات مشهور بوده است. چنانچه ابن اثیر خاطر نشان می سازد که پس از صدور فتوای مذکور، قاضی ابوطاهر کرخی را احضار کردند و نزد او گواهی دادند. قاضی ابوطاهر نیز به فسق و بدکاری الراشد و وجوب خلع او از خلافت مسلمین حکم داد. نک: ابن اثیر، ج ۲۵، ص ۲۶۷.

نشاندن عباسی - یعنی المقتدی بامرالله - تفسیر شود. نتیجه آن که، سلطان سلجوقی برای ایجاد زمینه پذیرش، اقناع سازی عمومی، مشروع سازی و توجیه رفتار و عملکرد خود در برابر خلیفه عباسی در خلع و شاید حتی بعدها در قتل وی،^{۵۰} بهترین راه حل را در توسل و دست‌آویزی به فتوا دانسته است که خود از روح زمانه، اهمیت و جایگاه فتوا در بافت مذهبی - سیاسی آن روز جهان اسلام حکایت دارد.

نقش آفرینی و حضور مؤثر علمای دین - در ذیل مقوله فتوا- و در رقابت‌ها و کشمکش‌های جانشینی، عرصه دیگری از کارکرد سیاسی آن را در این دوره به نمایش نهاد. مفتیان با وقوف به نقش مشروعیت بخشی «فتوا»، تمام سعی خویش را به کار می‌بردند تا از آن در راستای کسب منافع و تضعیف جریان رقیب - آن‌هم در دوره منحصر به فرد منازعات و جنگ‌های فرقه‌ای - سود جویند. از سوی دیگر زانو زدن‌ها، التماس‌ها و ارادت‌های سلاطین و شاهزادگان شورشی در مقابل آنان - جهت اخذ فتوا و در حقیقت تأییدیه - خود نمایانگر اهمیت بسیار تأثیرگذار فتوا، به عنوان یکی از ابزارهای اقتدار در مناقشات و منازعات جانشینی بود. ضمناً تاریخ تحولات سیاسی - مذهبی این دوره نشان می‌دهد که غالب فرقه‌های مسلمان و رهبران آن، در پی تحقق آمال و آرزوهای مکتبی - فکری و یا صنفی و گروهی خود از هر وسیله مشروع و نامشروعی برای رسیدن به اهداف خود سود جسته و می‌کوشیدند به انواع حیل حریف را از عرصه سیاسی خارج سازند.

به طور مثال و در یک نمونه آشکار می‌توان به ماجرای جانشینی پس از مرگ ملک‌شاه (۴۸۵ق) و نقش انکارناپذیر فتوا اشاره کرد. ابوالمظفر مشطب فرغانی (د. ۴۸۶ق) فقیه حنفی، به همراه امام محمد غزالی، از سوی خلیفه مقتدی (۴۶۷ - ۴۸۷ق) دعوت شد تا راجع به سلطنت محمود فتوایی صادر کند. ترکان خاتون با شروط خلیفه مقتدی برای خطبه‌خوانی به نام محمود، مبنی بر حذف اختیار محمود از پست‌های فرماندهی سپاه و ریاست دولت مخالفت کرد. لذا، خلیفه عباسی فتوای این دو فقیه مشهور را خواستار شد. مشطب بر خلاف نظر غزالی شافعی [که اساساً مخالف واگذاری حکومت به کودک یعنی محمود بود] و همسو با ترکان خاتون، چنین فتوا داد که خلیفه هر که را به پست‌های فرماندهی سپاه و ریاست دولت منصوب کند، باید زیر نظر محمود باشد.^{۵۱} متعاقباً خلیفه

۵۰. در این خصوص نک: ابن خلکان، ج ۱، ص ۵۰۶، ۴۶۴؛ غریغوریوس ابوالفرج بن عبری، تاریخ مختصر الدول، ترجمه محمدعلی

تاج‌پور و حشمت‌الله ریاضی (تهران: اطلاعات، ۱۳۶۴)، ص ۳۶۹ - ۳۶۸.

۵۱. ظاهراً علاقمندی و تعلقات خاطر فقیه مذکور به پست‌های حکومتی در این فتوا بی‌تأثیر نبوده است. نک: مادلونگ،

نیز مطابق این فتوا عمل نمود.^{۵۲}

تنش عمومی سلطان بر کیارق (۴۸۶ - ۴۹۸ق) و مدعی تاج و تخت نیز پس از شورش علیه برادرزاده‌اش، در پی کسب مشروعیت و به دست آوردن فتوای علماء مجبور به زانو زدن در مقابل فقهای شافعی و حنبلی شام شد. البته در این میان علمای شافعی - همچون نصر بن ابراهیم (د. ۴۹۰ق) - نسبت به او و دعاویش روی خوش نشان ندادند و صرفاً عکس‌العمل شیخ ابی الفرج حنبلی نسبت به او مثبت بود. به نظر می‌رسد این تأییدیه توانست رمز موفقیت‌های چشمگیر تنش - تصرف مناطق غربی ایران تا دریای مدیترانه - در سال‌های نخستین شورش تلقی گردد.^{۵۳}

فتوای بزرگ مشروعیت‌ساز برای جلال‌الدین حسن بن محمد یکی از مهمترین کارکردهای سیاسی فتوا را در تاریخ ایران و اسلام به نمایش نهاد. اقدام این امام اسماعیلی در احیای شریعت اسلامی از جمله نماز و روزه - در کنار تعاملات مثبت با جهان اسلام - موجب گردید تا دستگاه خلافت و شخص خلیفه ناصر لدین الله (۶۲۲ - ۵۷۵ق.) به اسلام او حکم کند.^{۵۴} از همه مهم‌تر و به روایت رشیدالدین فضل الله «از همه ممالک اسلام، ائمه به اسلام او و قومش فتوا نوشتند» و وی به «جلال‌الدین نو مسلمان» شهرت یافت. متقابلاً جلال‌الدین به پاداش این فتوای بزرگ، به لعن و نفرین آباء و اجداد اسماعیلی خود پرداخت.^{۵۵} این اقدام خود از اهمیت و جایگاه فتوای مذکور در مشروعیت بخشی سیاسی اسماعیلیه و در نیمه دوم قرن ششم هجری خبر دارد.

ب) سرکوب مخالفان

قرون پنجم و ششم هجری را می‌بایست به دلایل مختلف، دوره‌ای منحصر به فرد در تاریخ تحولات سیاسی - مذهبی ایران به شمار آورد. استفاده ابزاری از دین به طور اعم و فتوا به طور اخص برای سرکوب مخالفان، یک رویه عام و شگرد روز برای آماده سازی ذهنی جامعه آن عصر بوده است. لذا، فتوا که خود از تحولات و شرائط سیاسی - مذهبی روز بر می‌خاست، بر آن تاثیر می‌نهاد و بر شدت رفتار بازیگران سیاسی می‌افزود.

۵۲. ابن جوزی، ج ۱۶، ص ۳۰۰.

۵۳. نک: علی بن حسن ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۶۴ (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵)، ص ۱۷؛ شمس‌الدین محمد ذهبی،

تاریخ الاسلام، ج ۳۳ (بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۴ - ۱۴۱۵ق)، ص ۳۴۶، ۳۳۹.

۵۴. رشیدالدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ، اسماعیلیان و فاطمیان، تصحیح محمد تقی دانش پژوه و محمد مدرس (تهران:

علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱)، ص ۱۴۰.

۵۵. همان، ص ۱۴۱.

تهمت «بد دینی»، «باطنی گری»، و... که غالباً در قالب «فتوا» صادر می‌گردید، موجب حذف بسیاری از بازیگران سیاسی - مذهبی این دوره گردید. صدور فتوا با توجه به برخورداری از صبغه مذهبی، می‌توانست توجیه‌گر بطلان مخالفان و حقانیت آنان تلقی شود.

سرکوب و حذف فیزیکی اسماعیلیان و حتی فرق مختلف سنی مذهب با تمسک به فتوا، نمونه‌های بسیاری را در ایران این دوره ثبت کرده است. به طور مثال تاریخ ابن خلدون در ذیل عنوان «کشتن برکیارق باطنیان را» و در بحث محاصره محمود و مادرش ترکان خاتون در اصفهان به دست برکیارق (۴۸۵ق)، اشاره به قتل عام گسترده اسماعیلیان اصفهان و سوزاندن اجساد آنان در پی صدور فتوا از سوی فقهای این شهر دارد.^{۵۶} لذا، بخشی از فتوهای قرون پنجم و ششم هجری قمری به فتوای فقهای مسلمان، مبنی بر ریختن خون اسماعیلیان اختصاص یافته است. البته صدور چنین فتاوی برای صاحبان آن بدون هزینه نبوده و گاهی به قیمت جان مفتیان می‌انجامیده است. چنانچه فهرست مطول قتل‌های باطنیان در این دوره بر آن مهر تأیید می‌زند. مثلاً مفتیان مشهوری چون ابوالمظفر خجندی مفتی اصفهان (۴۹۱ق)، ابوالمحاسن رویانی، مفتی آمل (۵۰۲ق) ابو جعفر مشاطی رازی، مفتی ری (۴۹۲ق)، حسن بن ابوالقاسم کرجی، مفتی قزوین (۴۹۲ق)، منتهی علوی، مفتی جرجان (۴۹۴ق)، ابوالعلاء، مفتی اصفهان (۴۹۵ق) و دیگران که فتوی به ریختن خون اسماعیلیان دادند؛ به انگیزه‌های سیاسی - مذهبی و غالباً در مساجد، به قتل رسیدند.^{۵۷} ضمناً اسامی فقهای شافعی شاخص در لیست ترورهای این دوره قابل توجه است. این امر بی تردید به فتاوی صادره از سوی چهره‌هایی چون ابوالحسن علی بن عبدالرحمن سمنجانی، مبنی بر کافر بودن اسماعیلیان و مباح بودن خون آنان باز می‌گردد.^{۵۸}

در همین راستا البته ماجرای فتوای ابوالمحاسن رویانی یا شافعی دوم علیه باطنیان و در نهایت قتل او قابل تأمل بسیار است. به روایت ابن اسفندیار، باطنیان با تمسک به حربه فتوا در صدد تخریب علمای سنی برآمدند. بدین شرح که در پوشش فردی نفوذی، از آنان و در رأسشان امام الحرمین جوینی و امام محمد غزالی چنین خواستند تا درباره این پرسش مهم که آیا شهادت فردی علیه مدعی و مدعی علیه مورد قبول است یا نه؟ فتوا دهند. جوینی و غزالی چنین فتوا دادند که

۵۶. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون (العبر)، ج ۴، ص ۵۸.

۵۷. نک: ابن اثیر، ۱۳۵۳، ج ۲۲، ص ۲۴۸؛ ج ۲۴، ص ۱۱۴؛ ج ۲۵، ص ۸۰؛ غیاث الدین خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ج ۲ (تهران: خیام، ۱۳۸۰)، ص ۴۶۶ - ۴۷۰؛ امامعلی شعبانی و علی زارعی، «دلایل و زمینه‌های قتل‌های سیاسی - مذهبی در جهان اسلام در قرون ۵ و ۵ عق

با تأکید بر ایران،» فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام، ش ۵۶، (۱۳۹۲)، ص ۱۱۷ - ۱۱۴.

۵۸. ابن اثیر، ۱۳۵۳، ج ۲۴، ص ۳۵؛ همدانی، ص ۹۶.

مورد پذیرش نیست. این بار آنان به سراغ ابوالمحاسن آمدند و از او نیز استفتاء خواستند. وی به نوع سؤال و نیز فردی که واسطه این امر بود، شک نمود و دستور داد تا او را بازداشت کنند. سپس علماء و قضات را جمع کرد و چنین اعلان نمود که کسب فتوا در این خصوص توسط ملاحظه صورت پذیرفته و در این جا منظور از مدعی و مدعی علیه، جهود و ترسا و منظور از گواه همان پیامبر اسلام (ص) است. اتفاقاً باطنی بازداشت شده نیز به این امر اقرار کرد که قریب به یکسال در پی گرفتن استفتاء از علمای سنی مذهب بوده است. سپس مردم آمل او را سنگسار کردند و فقیه مذکور نیز به الحاد و کفر باطنیان فتوا داد.^{۵۹} البته این فتوا به قیمت جاننش انجامید؛ چون بعدها به دست باطنیان و در مسجد جامع آمل به ضرب کارد کشته شد (۵۰۲ق).^{۶۰}

ضمناً فتوای قتل اسماعیلیان توسط عالم شیعی عصر سنجر (۵۱۱ - ۵۵۲ق) و با نام خواجه حسین همدانی، جلوه دیگری از کاربرد سیاسی فتوا در حذف مخالفان سیاسی - مذهبی را به نمایش نهاد. در پی فتوای او، مردم و ترکان قزوین به قتل اسماعیلیان تحریک شدند.^{۶۱} در هر صورت اتهام به الحاد از طریق فتوا، یکی از ابزارهای مرسوم این دوره برای حذف مخالفان بوده است.

اقدامات سرکوبگرانه و تنبیهات شدید سلطان محمد بن ملکشاه (۴۹۸ - ۵۱۱ق) علیه شافعیان و فقهای آنان نیز می‌تواند بیانگر حمایت فقهای شافعی در حمایت از سلطنت برکیارق و به واسطه ابزارهای مختلفی چون فتوا تعبیر و تفسیر گردد.^{۶۲} چنانچه در یک نمونه آشکار می‌توان به دستگیری و سپس صدور فتوای قتل فقیه مشهور شافعی، کباهراسی - به اتهام باطنی گری - اشاره کرد، که خود از نهایت خشم سلطان محمد از شافعیان حامی رقیبش پرده بر می‌دارد. اگر چه این فتوا با دخالت خلیفه مستظهر (۴۸۷ - ۵۱۲ق) به مرحله اجراء در نیامد، لیکن نقش علمای حنفی و نیز اهداف انتقام جویانه آنان غیر قابل انکار است.^{۶۳}

همچنین صدور فتوای قتل سعدالملک آوی، وزیر سلطان محمد توسط عبیدالله خطیبی - حنفی بزرگ آل خطیب، قاضی اصفهان و مشاور سلطان محمد بن ملکشاه - به اتهام باطنی گری، جلوه دیگری از کارکرد سیاسی فتوا را در بعد سرکوبی مخالفان مذهبی - سیاسی به تصویر می‌کشد. البته

۵۹. به نوشته قزوینی وی نخستین کسی بود که «به الحاد و کفر اسماعیلیه فتوا داد.» نک: زکریا بن محمد قزوینی، آثار البلاد

و اخبار العباد، ترجمه میرزا جهانگیر قاجار (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳)، ص ۴۴۲.

۶۰. محمد بن حسن بن اسفندیار، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال آشتیانی (تهران: پدیده خاور، ۱۳۶۶)، ص ۱۲۳.

۶۱. عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض، تصحیح جلال الدین محدث (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸)، ص ۳۱۴.

۶۲. نورالله کسایی، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۴)، ص شانزده.

۶۳. ابن خلکان، ج ۲، ص ۳۰۹؛ ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون (العبر)، ج ۴، ص ۵۹.

این فتوا که اتفاقاً در سال ۵۰۰ قمری به مرحله اجراء درآمد، فتوای انتقام جویانه دیگری را با خود در پی آورد و فقیه مذکور دو سال بعد به دست اسماعیلیان کشته شد.^{۶۴}

استفاده از ابزار فتوا برای اعلان مخالفت با اقدام نظامی - سیاسی توسط صاحبان قدرت در نمونه‌ای دیگر و در اواسط قرن ششم قمری خود را به نمایش نهاد. مولانا نظام‌الدین ابوعبدالله اسمعیل از مفتیان و علمای صاحب‌نام، ضمن نمایش موضع قدرت در قبال سلطان محمد بن محمود سلجوقی (۵۴۸ - ۵۵۴ق) و در ملاقات با او، هنگامی که سلطان سلجوقی به مخالفت با خلیفه المقتفی (۵۳۰ - ۵۵۵ق) برخاست و به بغداد یورش آورد، شیخ در همدان - پایتخت آن روز سلجوقیان - «بر منبر رفت و ... صریحاً فتوی داد که سلطان و جمیع سپاهیان و اتباع و اشیاع او از زمره خروج کنندگان بر خلیفه وقت و از جمله مارقین از دین‌اند».^{۶۵} منابع از نفوذ کلام فقیه مذکور در بین عموم اهالی شهر از امراء، فقهاء، علماء و صوفیه خبر می‌دهند.^{۶۶}

سرکوب مخالفان با استفاده از فتوا در نمونه دیگری از تاریخ ایران و اسلام، خود را در فتوای قتل عارف و متفکر بزرگ مسلمان عین‌القضاة همدانی به نمایش نهاد. نفوذ و محبوبیت سیاسی عین‌القضاة و در نتیجه حسادت علماء،^{۶۷} نگاه انتقادی نسبت به حکومتگران ترک سلجوقی و اصحاب ایرانی آنان،^{۶۸} ارادت عزیزالدین مستوفی به عین‌القضاة و در نتیجه ترس ابوالقاسم درگزینی از استخلاص دشمنش عزیزالدین توسط عین‌القضاة؛ موجب گردید تا این وزیر دسیسه‌گر سلجوقی به واسطه دستگیری برخی از علمای مذهبی و با توسل به فتوای تکفیر، موجب قتل وی شود.^{۶۹}

۶۴ ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۱۱۴؛ نیشابوری، ص ۴۱؛ بنداری اصفهانی، تاریخ سلسله سلجوقی: زبده‌النصره و نخبه‌العصره، ترجمه محمدحسین جلیلی (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۶)، ص ۱۱۳ - ۱۰۳.

۶۵ ابوالقاسم جنید شیرازی، شد‌الآزار فی حط‌الآوزار عن زوار المزار (تهران: مجلس، ۱۳۲۸)، ص ۴۱۷. البته در این ماجرا احتمالاً بتوان رد پای این هیبره وزیر با کیاست و زیرک خلافت عباسی را در تحریک مخالفین سلطان سلجوقی مشاهده نمود - نک: محمدبن علی راوندی، راحة‌الصدور و آية‌السرور در تاریخ آل سلجوق، تصحیح محمد اقبال (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴)، ص ۳۶۷.

۶۶ جنید شیرازی، ص ۴۱۷.

۶۷ نصرالله پورجوادی، عین‌القضاة و استادان او (تهران: اساطیر، ۱۳۷۴)، ص ۳۷ و ۳۴.

۶۸ نجیب مایل هروی، خاصیت آیینگی: نقد حال، گزاره آراء و گزیده آثار فارسی عین‌القضاة همدانی (تهران: نی، ۱۳۸۹)، ص ۲۷.

۶۹ رحیم فرمنش، احوال و آثار عین‌القضاة همدانی (تهران: اساطیر، ۱۳۹۳)، ص ۷۹ - ۸۰. البته حسن زاده معتقد است اعدام عین‌القضاة که یکی از پر سر و صداترین قتل‌هایی است که بر چهره اصلاح‌گرایانه درگزینی سایه انداخت، در راستای امتیازدهی او به فقه‌های متعصب سنی و برای کاستن از عوامل شتابزای بدبینی نسبت به وی و اصلاحاتش صورت پذیرفت. نک: اسماعیل حسن زاده، «رویکردی متفاوت به رفتار سیاسی و اصلاحات ابوالقاسم درگزینی»، فصلنامه فرهنگ، ش ۶۰ (زمستان ۱۳۸۵)، ص ۸۵ - ۸۴.

گرفتاری و شهادت عین القضاة در واقع مانند گرفتاری و شهادت حلاج یک امر سیاسی بود^{۷۰} که با رنگ مذهبی و دینی آمیخته شد.^{۷۱} لذا بی علت نیست که به دلایل و براهین منطقی او به تمام موارد اتهامی^{۷۲} که در زندان بغداد و به عنوان لایحه دفاعیه تهیه گردید، هیچ توجهی نشد و پس از رنج و شکنجه جسمی و روحی، حکم به دار آویختن وی صادر گردید. گفتار پایانی او در رساله شکوی الغریب که در حقیقت لایحه دفاعیه اوست، بر سیاسی بودن این امر چنین مهر تایید می‌زند: «من از گروهی به خدا شکایت می‌برم که حق علم را ضایع کردند و ... از من پیش سلطان بدگویی کردند، بزرگترین تهمت و بهتان را بر من بستند»^{۷۳}.

نام علمایی که فتوای قتل او را صادر کردند، معلوم نیست و تا کنون سند معتبری در این خصوص به دست نیامده است. او خود در شکوی الغریب اشاره‌ای کلی کرده و چنین می‌نویسد که «گروهی از علمای عصر ... نسبتهای ناروایی به من دادند که هیچ یک شایسته من نیست»^{۷۴}.

در دسیسه و نیز سیاسی بودن این واقعه همین بس که عماد کاتب - مورخ عصر سلجوقی - بر این باور است که پس از آن که به دستور درگزینی، عین القضاة به زندان بغداد فرستاده شد، وی در صدد برآمد تا راهی برای مباح بودن خون او پیدا کند. لذا در همین راستا اخذ فتوای تکفیر از متشرعان را مناسب‌ترین یافته است.^{۷۵} عارف مذکور در نهایت همانگونه که آرزو داشت تا به مانند مرادش منصور حلاج کشته شود و چنانچه خود پیش بینی کرده بود، در سن ۳۳ سالگی در ملاء عام بر در مدرسه اش در همدان پوست کنده، به دار آویخته و آنگاه پیکرش در بوریایی به نطف آوده

۷۰. اتهامات ظاهری و در حقیقت بهانه تکفیر عین القضاة به واسطه فتوا، نسبت بی دینی، دعوی نبوت و الوهیت بوده است.

نک: فرمنش، ص ۱۱ - ۱۰.

۷۱. جنید شیرازی، ص ۶۴ اشتراکات جغرافیایی (همدان) و مذهبی (شافعی) عین القضاة با درگزینی در کنار فضای تساهل و

تسامح گونه درگزین، بیش از پیش بر شبهه سیاسی بودن فتوای قتل عین القضاة تاکید دارد. نک: تاج‌الدین عبدالوهاب سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، ج ۴ (بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، بی تا)، ص ۲۳۶: حسن زاده، ص ۶۸ - ۶۷.

۷۲. در سیاسی بودن فتوای تکفیر و قتل عین القضاة همین بس که موارد اتهامی نسبت به وی، در سخنان مشایخ عرفانی این

عصر مطرح بوده است؛ البته بدون مواخذه، تکفیر و احیاناً اعدام. نک: زین العابدین کیانی نژاد، عارفان شهید (تهران: آرون، ۱۳۸۷)، ص ۱۲۶ - ۱۲۵.

۷۳. عبدالله بن محمد عین القضاة همدانی، رساله شکوی الغریب، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری (تهران: منوچهری، ۱۳۶۰)،

ص ۸۴.

۷۴. همان، ص ۱۴، ۷.

۷۵. عمادالدین کاتب اصفهانی، خریدة القصر و جریدة العصر، ج ۳، تحقیق عدنان محمد آل طعمه (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۸)،

ص ۱۳۸ - ۱۳۷.

سوزانده شد (۵۲۵ق).^{۷۶}

پیشتر از آن فتوای قتل امام محمد غزالی که البته به مرحله اجراء در نیامد، بیش از پیش بر این کار کرد فتوا مهر تایید می‌زند. ظاهراً بدان علت که غزالی شافعی «چون تعصب بسیار در تخطئه و تجهیل ابوحنیفه می‌نمود»، مفتیان حنفی فتوای قتل او را صادر کردند.^{۷۷} البته در این میان نبایستی حسادت، خصومت سیاسی و نیز اتهام کفر و بد دینی را در صدور این فتوا بی تاثیر دانست.^{۷۸}

صدور فتوای قتل ملک ایران‌شاه بن تورانشاه (۴۹۰ - ۴۹۴ق) حاکم سلجوقی کرمان نوع دیگری از تسویه حساب سیاسی را - البته با رنگ و بوی مذهب و در قالب فتوا - به تصویر می‌کشد. ایران‌شاه به روایت افضل الدین ابوحامد کرمانی، به تحریک اطرافیان خود، دست به قتل عام قضات و علمای کرمان زد که این امر البته واکنش‌های تندی را در پی داشت.^{۷۹} اوج این واکنش‌ها در صدور فتوای ارتداد، الحاد، کفر ایران‌شاه و در نهایت فتوای قتل او توسط قاضی جمال الدین - شیخ الاسلام مقتدر آن روزگار - و نیز دیگر علماء و قضات بود. متن فتوا چنین انشاء شد که «هرگاه پادشاهی الحاد و زندقه بر دین اسلام اختیار کند، خون او مباح باشد.»^{۸۰} بدین ترتیب عوام را بر او شوراندند که در نهایت پس از پنجسال سلطنت به قتلش منتهی گردید.^{۸۱} در این میان گر چه سمط العلی در توجیه فتوای قتل وی یک گام فراتر نهاده و تهمت مکاتبه و مرافقت با باطنیان و ملاحظه را مطرح می‌سازد؛^{۸۲} لیکن، باستانی پاریزی بر این باور است که سیاست‌های اصلاحی او از جمله لغو امتیازات روحانیون، مخالفت روحانیون عصر و در نتیجه بهره برداری آنان از حربه تکفیر را در پی داشت. لذا تهمت ارتباط با باطنیان و در نتیجه کفر و الحاد را به وی منتسب ساختند؛ حال آن که ممکن است چندان هم با واقعیت منطبق نباشد.^{۸۳}

۷۶. ما مرگ و شهادت از خدا خواسته‌ایم و آن هم به سه چیز کم بهاء خواسته‌ایم
گر دوست چنین کند که ما خواسته‌ایم ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم
- امین احمد رازی، هفت اقلیم، ج ۲، به کوشش جواد فاضل (تهران: علمی، ۱۳۴۰)، ص ۵۳۳؛ معصومعلی شاه شیرازی، طرائق الحقائق، ج ۲، به کوشش محمد جعفر محبوب (تهران: سنائی، ۱۳۶۱)، ص ۲۵۴.
۷۷. نورالله بن شریف الدین شوشتری، مجالس المومنین، ج ۲ (تهران: اسلامیه، ۱۳۳۷)، ص ۱۹۱.
۷۸. حاتم قادری، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران (تهران: سمت، ۱۳۸۳)، ص ۸۷ - ۸۶.
۷۹. افضل الدین کرمانی، سلجوقیان و غز در کرمان، ص ۳۷۸ و ۳۸۸.
۸۰. همان، ص ۳۷۸.
۸۱. همان، ص ۳۸۰.
۸۲. ناصرالدین منشی کرمانی، سمط العلی للحضرة العلیا، تصحیح عباس اقبال آشتیانی (تهران: اساطیر، ۱۳۶۲)، ص ۱۷.
۸۳. نک: افضل الدین کرمانی، سلجوقیان و غز در کرمان، ص ۲۲، ۲۳. البته فرهاد دفتری بر این باور است نزاریان با به کیش باطنی درآوردن حکمران سلجوقی کرمان، موفقیت عظیمی به دست آوردند. نک: فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدرهای (تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۶)، ص ۳۹۲.

تسویه حساب درونی حکومت سمرقند و در دوره حکومت احمدخان - تابع حکومت سلجوقی در عصر ملکشاه - نیز ابزاری بهتر از فتوا به خود نیافت. مخالفان پس از شورش و دستگیر ساختنش (۴۸۸ق)، ظاهراً در راستای توجیه اقدامشان که به نظر می‌رسد بی‌واکنش نبوده و نیز برای آماده سازی اذهان عمومی جهت حذف فیزیکی وی، او را متهم به فساد عقیده، زندقی و اباحه نمودند. به گفته ابن اثیر «قضاء و فقهاء را حاضر نموده... کشتن او را فتوی دادند، پس او را خفه کرده پسر عمش مسعود را به جای او نشانندند.»^{۸۴}

پیشتر از آن تسویه حساب سیاسی بین ارسلان بساسیری با وزیر رئیس الروساء را با توسل به فتوا شاهد هستیم. بساسیری در قبال شکستن خمهای شراب دوست نصرانی‌اش به فرمان وزیر، از فقهای حنفی فتوا گرفت که اموال نصرانی محترم است و آسیب بدان جایز نبوده و وزیر می‌بایست غرامت بپردازد. البته این مسأله بر پیچیدگی اختلافات افزود و به شورش ترکان و غارت خانه بساسیری - به تحریک رئیس الروساء - انجامید.^{۸۵}

منابع تاریخی عصر سلجوقی همچنین از فتاوی نام می‌برند که مفتیان جهت مواجهه با تهاجمات خارجی و دشمنان بیرونی وضع کردند. به طور مثال می‌توان به واکنش‌هایی در قالب فتوا، در کرمان قرن ششم هجری قمری و نسبت به تهاجم غزان اشاره کرد. روحانیون عهد، فرصت را مغتنم شمرده، حکم به کفر غز و مباح بودن خون آنان داده و بدین ترتیب «غزکشی» از فرائض مذهبی شده بود.^{۸۶}

در خاتمه این بحث لازم به ذکر است که گاهی استفاده از فتوا به عنوان یک ترفند و شاید توجیه رفتارهای سیاسی مطمح نظر بوده است. چنانچه به هنگام محاصره قلعه شاه دژ اصفهان توسط سلطان محمد بن ملکشاه (۵۰۰ق)، اسماعیلیان این دژ که به روایت منابع تاریخی عرصه بر آنان به شدت سخت گردیده بود، از فتوا به عنوان یک ترفند سیاسی بهره بردند. آنان از فقهای اصفهان با این پرسش که آیا علیرغم اشتراک با بقیه مسلمانان در بحث توحید، معاد، نبوت و وجود صرفاً اختلاف در مقوله «امامت»، حمایت از اقدام سلطان سلجوقی در جنگ با آنان جایز است؟^{۸۷} استفتاء کردند. اکثر فقها به جواز فتوی دادند و بعضی فتوی ندادند. لذا قرار بر این شد که میان ایشان و

۸۴. ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۲۲۰.

۸۵. عمادالدین محمد اصفهانی، تاریخ دولت آل سلجوق، تصحیح یحیی مراد (بیروت: دارالعلمیه، ۱۴۲۵/۲۰۰۴)، ص ۳۷ - ۳۶.

۸۶. نک: افضل الدین کرمانی، سلجوقیان و غز در کرمان، ص ۲۱۱.

۸۷. آنان همچنین نامه‌ای حاوی فتوی فقهاء فرستادند که در آن آمده بود کسانی که به خداوند، کتب و پیغمبران او و نیز روز

رستاخیز ایمان دارند، راست و بر حق اند. نک: ابن اثیر، ۱۳۵۳، ج ۲۴، ص ۳۴.

فقهاء مناظره‌ای صورت گیرد. در پی آن و علیرغم مخالفت‌ها و مباح شمردن خون اسماعیلیان از سوی بعضی از فقهاء، چند تن از علمای اصفهان به قلعه رفتند. ظاهراً این مناظرات طولانی بدون نتیجه خاتمه یافت. از سوی دیگر نیز سلجوقیان متوجه ترفند اسماعیلیان مبنی بر اختلاف افکنی، سرگرم ساختن مهاجمان و به تعویق انداختن جنگ گردیده و بدین تریب سلطان سلجوقی حلقه محاصره را تنگ‌تر ساخت.^{۸۸}

نتیجه‌گیری

بحث و بررسی پیرامون مساله «فتوا» در ایران عصر سلجوقی بی ارتباط با شرائط دینی این دوره نیست. نیازها و چالش‌های مشروعیتی حکومت سلجوقی، مجادلات و منازعات شدید فرقه‌ای - مذهبی، در کنار جامعه مذهبی ایرانی موجب گردید تا نهاد دین و متولیان آن از نفوذ و اثرگذاری قابل توجهی برخوردار باشند. در همین راستا مفتیان و ابزار اعمال قدرت آنان یعنی فتوا، در نهایت توجه و به ویژه توسط صاحبان قدرت قرار گرفت که خود البته از تاثیر بسیار آن بر سرنوشت سیاسی روز پرده بر می‌دارد. متقابلاً سیاستگذاری حکومت سلجوقی در کنار نظارت بر کار فقهاء، نیز از این منظر قابل تفسیر خواهد بود. در این میان استفاده ابزاری از فتوا نخست در راستای کسب مشروعیت - و آن‌هم در دوره بحران مشروعیت‌ها - قداست بخشی، توجیه اقدامات سیاسی - مذهبی و از همه مهمتر سرکوب مخالفان در راستای اقناع افکار عمومی، موجب گردید تا صبغه سیاسی فتوا نسبت به دیگر انواع کارکردهای آن چیره‌گی بیابد. با این حال، وجود رویکرد انتقادی، صدور فتاوی متضاد و متعارض، و نیز پیوند مقطعی و در عین حال منفعت طلبانه مفتیان با صاحبان قدرت، همواره از چالش‌های اساسی مقوله فتوا در دوره سلجوقی حکایت دارد.

کتابنامه

- ابن اثیر، عزالدین علی. *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*. ج ۲۲ تا ۲۵. ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت. تهران: علمی، ۱۳۷۱.
- _____ . *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*. ج ۲۲ تا ۲۷. ترجمه ابوالقاسم حالت. تهران: علمی، ۱۳۵۳.
- ابن اخوه، معالم القریه. *آیین شهرداری*. ترجمه جعفر شعار. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن. *تاریخ طبرستان*. تصحیح عباس اقبال آشتیانی. تهران: پدیده خاور، ۱۳۶۶.
- ابن بطوطه، محمد ابن عبدالله. *سفرنامه*. ج ۱. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک. ج ۱۵ و ۱۶. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲/۱۹۹۲.

ابن خلدون، عبدالرحمن. تاریخ ابن خلدون (العبر). ج ۲ و ۴. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

_____ . مقدمه. ج ۱. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
ابن خلکان، شمس الدین احمد. منظر الانسان (ترجمه و فیات الاعیان). ج ۱ و ۲ و ۳. ترجمه احمد بن محمد سنجرى. تصحیح فاطمه مدرسى. ارومیه: دانشگاه ارومیه، ۱۳۸۱.
ابن عبرى، غریغوریوس ابوالفرج. تاریخ مختصر الدول. ترجمه محمدعلی تاجپور و حشمت‌الله ریاضی. تهران: اطلاعات، ۱۳۶۴.

ابن عساکر، علی بن حسن. تاریخ مدینه دمشق. ج ۶۴. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵.
ابن عمرانی، محمد بن علی. الانباء فی تاریخ الخلفاء. تحقیق قاسم سامرائی. قاهره: دارالآفاق العربیه، ۱۴۲۱/۲۰۰۱.

اصفهانى، عمادالدین محمد. تاریخ دولت آل سلجوق. تصحیح یحیی مراد. بیروت: دارالعلمیه، ۱۴۲۵/۲۰۰۴.
اصفهانى، علی بن ابی حفص. تحفه الملوک. تصحیح علی اکبر احمدی دارانی. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
افضل الدین کرمانی، احمد بن حامد. سلجوقیان و غز در کرمان. تحریر محمد بن ابراهیم خبیصی. تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی. تهران: علم، ۱۳۸۶.

باسورث، ادموند کلیفورد. «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران (۶۱۴ - ۳۹۰ق)». «تاریخ ایران کمبریج». ج ۵. زیر نظر جی. آ. بویل. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱. ص ۱۹۹ - ۹.

بغدادی، بهاء‌الدین محمدبن مؤید. التوسل الی الترسل. به تصحیح احمد بهمنیار. تهران: اساطیر، ۱۳۸۵.
بندارى اصفهانى، فتح بن علی. زبده النصره و نخبه العصرة (تاریخ سلسله سلجوقی). ترجمه محمدحسین جلیلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۶.

پورجوادی، نصرالله. عین القضاة و استادان او. تهران: اساطیر، ۱۳۷۴.
جنید شیرازی، ابوالقاسم. شد الازار فی حط الازار عن زوار المزار. تهران: مجلس، ۱۳۲۸.
حسن زاده، اسماعیل. «رویکردی متفاوت به رفتار سیاسی و اصلاحات ابوالقاسم درگزینی». فصلنامه فرهنگ، ش ۶۰ زمستان ۱۳۸۵. ص ۹۰ - ۶۳.

حسینی، علی بن ناصر. زبده التواریخ: اخبار امراء و پادشاهان سلجوقی. ترجمه رمضانعلی روح الهی. تهران: ایل شاهسون بغدادی، ۱۳۸۰.

حموی بغدادی، یاقوت. معجم البلدان. ج ۱، ترجمه علینقی منزوی. تهران: سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۳.
خواندمیر، غیاث الدین. تاریخ حبیب السیر. ج ۲. تهران: خیام، ۱۳۸۰.

دفتری، فرهاد. تاریخ و عقاید اسماعیلیه. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۶.
ذهبی، شمس‌الدین محمد. تاریخ الاسلام. ج ۳۳. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۴ - ۱۴۱۵ق.
راوندی، محمدبن علی. راحة الصدور و آیه‌السرور در تاریخ آل سلجوق. تصحیح محمد اقبال. تهران: امیرکبیر،

۱۳۶۴.

رازی، امین احمد. هفت اقلیم. ج ۲. به کوشش جواد فاضل. تهران: علمی، ۱۳۴۰.
 رستم ونندی، تقی. اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸.
 سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب. طبقات الشافعیه الکبری. ج ۳ و ۴. بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، بی تا.
 سجادی، جعفر. فرهنگ معارف اسلامی. ج ۳، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲.
 شعبانی، امامعلی و زارعی، علی. «دلایل و زمینه‌های قتل‌های سیاسی - مذهبی در جهان اسلام در قرون ۵ و ۵ عق
 با تاکید بر ایران.» فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام، ش ۵۶. زمستان ۱۳۹۲. ص ۱۲۵ - ۱۰۱.
 شیرازی، قطب‌الدین. دره التاج. تصحیح محمد مشکوه. تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
 طباطبایی، جواد. تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر، ۱۳۸۸.
 عبدالرزاق، علی. الاسلام و اصول الحکم. الجزایر: موقم النشر، ۱۹۹۸.
 عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. تمهیدات. به کوشش عقیف عسران. تهران: منوچهری، ۱۳۸۶.
 _____ . رساله شکوی الغریب. ترجمه و تحشیه قاسم انصاری. تهران: منوچهری، ۱۳۶۰.
 فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل. تاریخ نیسابور: المنتخب من السیاق. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،
 ۱۴۰۳ ق.

فرمنش، رحیم. احوال و آثار عین القضاة همدانی. تهران: اساطیر، ۱۳۹۳.
 فیرحی، داود. دین و دولت در عصر مدرن. تهران: رخداد نو، ۱۳۹۰.
 _____ . قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نی، ۱۳۷۸.
 قادری، حاتم. اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. تهران: سمت، ۱۳۸۳.
 قبادیانی، ناصر بن خسرو. دیوان. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
 قزوینی، زکریا بن محمد. آثار البلاد و اخبار العباد. ترجمه میرزا جهانگیر قاجار. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.
 قزوینی رازی، عبدالجلیل. نقض. تصحیح جلال‌الدین محدث. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.
 کاتب اصفهانی، عمادالدین. خریده القصر و خریده العصر. تحقیق عدنان محمد آل طعمه. تهران: میراث مکتوب،
 ۱۳۷۸.

کسای، نورالله. مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۴.
 کلوزنر، کارلا. دیوانسالاری در عهد سلجوقی. ترجمه یعقوب آژند. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
 کیائی نژاد، زین‌العابدین. عارفان شهید. تهران: آرون، ۱۳۸۷.
 لمبتون، آن. ک. س. تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران. ترجمه یعقوب آژند. تهران: نی، ۱۳۷۲.
 _____ . دولت و حکومت در اسلام. ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی. تهران: عروج، ۱۳۷۴.
 مادلونگ، ویلفرد. مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه. ترجمه جواد قاسمی. مشهد: آستان قدس
 رضوی، ۱۳۷۵.

ماوردی، ابوالحسن علی. آیین حکمرانی. ترجمه حسین صابری. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
 مایل هروی، نجیب. خاصیت آیینگی: نقد حال، گزاره آراء و گزیده آثار فارسی عین القضاة همدانی. تهران: نی،

۱۳۸۹.

شوشتری، نورالله بن شریف الدین. *مجالس المومنین*، ج ۲، تهران: اسلامیه، ۱۳۷۷.
شیرازی، معصومعلیشاه. *طرائق الحقائق*. به کوشش محمد جعفر محبوب. تهران: سنائی، ۱۳۶۱.
مقدسی، ابو عبدالله. *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*. ج ۲، ترجمه علی نقی منزوی. تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱.

مک آیور، د. م. *جامعه و حکومت*. ترجمه ابراهیم علی کنی. تهران: نشر کتاب، ۱۳۴۹.
منتجب الدین بدیع، علی بن احمد. *عتبه الکتبه*. تصحیح محمد قزوینی - عباس اقبال. تهران: اساطیر، ۱۳۸۴.
منشی کرمانی، ناصرالدین. *سمط العلی للحضره العلیا*. تصحیح عباس اقبال آشتیانی. تهران: اساطیر، ۱۳۶۲.
مؤید ثابتی، علی. *اسناد و نامه‌های تاریخی*. تهران: طهوری، ۱۳۴۶.
نظام‌الملک طوسی، حسن بن علی. *سیرالملوک (سیاستنامه)*. تصحیح هیوبرت دارک. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

نقیب زاده، احمد. *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: سمت، ۱۳۷۹.
ویر، ماکس. *اقتصاد و جامعه*. ترجمه مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمارزاده. تهران: سمت، ۱۳۸۴.
همدانی، رشیدالدین فضل الله. *جامع التواریخ، اسماعیلیان و فاطمیان*. تصحیح محمد تقی دانش پژوه و محمد مدرس. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.

Algar, Hamid. "Fatwa." *Encyclopedia Iranica*. V. ix. 2014.

