

بازیابی فرهنگ ایران باستان در دوره آل بویه: مشروعیت سیاسی حکومت

دکتر محمد تقی ایمانپور گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر علی یحیایی عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه بیرجند
زهرا جهان دانشجوی دوره دکتری

چکیده

ایجاد حکومت و اعمال قدرت توسط یک فرد یا گروه و تداوم و پذیرش آن توسط مردم، همواره از دغدغه‌های اصلی حاکمان و فرمانروایان در جوامع مختلف بوده است که اغلب از آن به عنوان تلاش برای کسب مشروعیت سیاسی یاد می‌شود. از آنجا که امیران بویه ای در زمانی کوتاه از زندگی ساده قبیله‌ای به حاکمیت منطقه وسیعی دست یافتند و از قبل الگو و برنامه‌ای مناسب برای حفظ و تداوم قدرت نداشتند، ناگزیر بودند که این الگو را از شهریاران پیش از اسلام به ویژه ساسانیان که در سده چهارم هجری قمری ارج و منزلت بسیاری در نزد مردم داشتند، اقتباس و با شرایط زمان منطبق کنند. بنابراین آل بویه برای این که حکومتشان توسط مردم بهتر پذیرفته شود، در صدد برآمدند تا با بهره‌گیری از مفهوم سیاسی سلطنت در ایران باستان یعنی الهی بودن حکومت، وراثت و عدالت به حکومت خود مشروعیت ببخشند. در این پژوهش تلاش بر آن است تا با استخراج اطلاعات از منابع و پژوهش‌ها و با استفاده از رویکرد تاریخی و روش تحلیلی و توصیفی، به اقدامات آل بویه برای کسب مشروعیت بپردازد.

واژگان کلیدی: آل بویه، ساسانیان، مشروعیت سیاسی، فرهنگ ایران باستان.

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱

E-mail: mimanpour@hotmail.com

مقدمه

یکی از رخداد‌های مهم در تاریخ ایران، تهاجم عرب‌های مسلمان به ایران در سال ۱۳ هجری قمری و تصرف آن در طی سال‌های بعد می‌باشد. در پی سقوط دولت ساسانی و انتشار اسلام، نظام سلطنتی برای مدتی متروک و ایران‌زمین بخشی از قلمرو مسلمانان شد. در پی آن تحولات عمده‌ای در حوزه مسائل سیاسی خصوصاً مفهوم مشروعیت حکام در ایران پدید آمد. هنگامی که خلافت عباسی در سده‌های سوم و چهارم دچار ضعف و انحطاط گردید و امیران محلی و خاندان‌های حکومت‌گر از هر سو سر بر آوردند و ادعای استقلال نمودند، اندیشه‌ی ایجاد یک دولت قدرتمند و احیای میراث باستانی ایران در میان بسیاری از اقوام ایرانی رواج یافت که حاصل آن تأسیس سلسله‌هایی ایرانی چون طاهریان، صفاریان، سامانیان، زبیریان و بویه‌ای‌ها بود. در این میان حاکمان آل بویه بیش از دیگر سلسله‌های ایرانی درصد بر آمدند با استفاده از اتخاذ یک سری سیاست‌ها و تدابیری دوباره به مفاهیم و عناصر پیشین مشروعیت ایرانی عینیت و نمود بخشند و سلطنت را در برابر خلافت اسلامی تقویت کنند. در این مقاله با شواهدی نشان داده خواهد شد که حاکمان آل بویه در توجیه اعمال قدرت و برای مقبولیت و پذیرش حاکمیشان توسط مردم چگونه از مبانی و سنت‌های ایران باستان برای کسب مشروعیت الهام گرفتند.

آل بویه منسوب به ابوشجاع بویه پسر فنا خسرو دیلمی از قبیله شیرذیل آوند بودند (ابن اسفندیار، ۱۳۲۰: ۱۳۹؛ فقیه‌ی، ۱۳۸۷: ۱۵-۱۶). آنان از سرزمین دیلم خاص در حاشیه جنوبی دریای مازندران (یحیایی (ب)، ۱۳۸۹: ۷۱) و از میان دیلمیان برخاستند (ر.ک: کسروی، ۱۳۷۷: ۲۳ به بعد). دیلمیان از قدیمی‌ترین اقوام ایرانی بودند که نام خود را به منطقه سکونت خود داده بودند. پژوهشگران هنوز به درستی نمی‌دانند که دیلمیان از چه زمانی در منطقه دیلم سکنت گزیده بودند؛ اما حضور آنان در ارتش‌های حکومت‌های پیش از اسلام دلیلی بر این می‌باشد که اینان از قدیمی‌ترین ساکنان آن منطقه بوده‌اند. این سرزمین از شرق به طبرستان، از غرب به گیلان، از جنوب به جبال و از شمال به دریای خزر محدود می‌شده است (ابن حوقل، ۱۳۴۵: ۱۱۸-۱۱۹). برخی از معاصران آل بویه همچون مقدسی، ابن حوقل و نویسنده گم‌نام *حدود العالم* علاوه بر سرزمین دیلم، تمام مناطق شمال ایران را - که گیلان، دیلم، طبرستان، گرگان و گاه ری و را در بر می‌گرفته است - به سبب اقتدار دیلمیان، جزو سرزمین دیلم دانسته‌اند (مقدسی، ج ۲، ۱۳۶۱: ۵۱۷-۵۱۸؛ ابن حوقل، ۱۳۴۵: ۱۱۸؛ حدود العالم، ۱۳۶۲: ۱۴۳؛ اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۶۸؛ جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۴۵).

اما از آنجا که شرایط اقتصادی منطقه دیلم خاص چندان مطلوب نبود فرزندان بویه - علی، حسن و احمد - به مانند نیاکان خود به واسطه مهارت نظامی متأثر از شرایط جغرافیایی زادگاه خود، به عنوان سربازانی پیاده نظام مزدور در سپاه دولت‌های اسلامی به خدمت نظامی پرداختند (بوسه، ۱۳۶۳: ج ۴، ۲۱۸). اینان ابتدا به ماکان که فرمانبردار دولت سامانیان بود، پیوستند. علی فرزند بزرگ‌تر بویه پیش از این در خدمت نصر بن احمد سامانی بود؛ ولی پس از مدتی با مشاهده ضعف ماکان و با اجازه او به مردآویج گیلانی که تازه حکومت زیاری را بنیان گذاشته بود و موفقیت‌های نظامی بسیار کسب کرده بود، پیوستند. علی به تدریج با نشان دادن لیاقت و توانمندی نظامی خود از جانب مردآویج به حکومت ناحیه کرج ابودلف - در شرق نهاوند - گماشته شد. او پس از مدتی با تصرف شیراز در سال ۳۲۲ ق. و تأیید حکومتش از سوی خلیفه بر فارس، حاکمیت بوییان را بنیان نهاد (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۵، ۳۷۱ - ۳۷۳؛ ابن اثیر، ۱۳۵۰: ج ۱۳، ۲۹۲). این سه برادر بویی به تدریج و با یاری یکدیگر توانستند مناطق بسیاری را زیر سلطه خود گیرند و پس از آن ولایات را میان خود تقسیم نمودند. چهارده تن از فرزندان و اعقاب آنها هر کدام در قسمتی از ایران و عراق حکومت کردند و این مسأله سبب شد منابع از آنها به دیالمه فارس، دیالمه جبال (ری، همدان، اصفهان و قم) و دیالمه عراق و خوزستان یاد کنند. شاخه ری در سال ۴۲۰ ق. توسط سلطان محمود غزنوی و شاخه عراق در سال ۴۴۷ هجری توسط طغرل سلجوقی منقرض شدند. حیات دیالمه فارس نیز در سال ۴۴۸ هجری قمری با قیام فضولیه شبانکاره خاتمه یافت.

حاکمان بویی با آنکه مسلمان بودند اما در احیای مفهوم مشروعیت و برقراری نوعی سلطنت، شبیه آنچه در پیش از اسلام در ایران برقرار بود، نقش عمده داشتند. این امر از سوی آنان و از طریق یک سری اقدامات سیاسی، دینی و فرهنگی انجام شد که در این پژوهش به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود. اما برای درک این اقدامات و تأثیر فرهنگ ایران باستان در دوره آل بویه لازم است ابتدا نگاهی به مفهوم مشروعیت در ایران باستان داشته باشیم.

مفهوم مشروعیت سیاسی در ایران باستان

می‌دانیم که مردم ساکن ایران، خصوصاً نواحی جنوبی و جنوب غربی، پیش از ورود آریایی‌ها به این سرزمین از تمدن‌های نسبتاً درخشانی برخوردار بودند و مردم سرزمین عیلام که مرزهای شرقی آن زمانی تا آن سوی سرزمین‌های فارس امروز امتداد داشت به مراحل بالایی از توسعه شهرنشینی و

تشکیل حکومت‌های واحد رسیده و حاکمیت آنها مبتنی بر نوعی مشروعیت الهی بود (Potts, 1999: 5-8؛ والتر هینس، ۱۳۷۱: ۴۷ - ۷۹؛ مجیدزاده، ۱۳۷۰: ۵۰ - ۶۲). با ورود آریاها به این سرزمین و پس از گذر از مراحل پراکندگی و تشکیل حکومت متمرکز و متحد، شاهد امپراتوری قدرتمندی هستیم که به دلیل گستردگی آن ضرورت کسب مشروعیت برای سلطنت بیش از پیش نمایان می‌شود. زیرا پادشاهان هخامنشی به خوبی به این اصل واقف بودند که تنها زور و قدرت نمی‌تواند بقای حکومت را تضمین کند و حکومت به ناگزیر می‌بایست به عوامل مشروعیت‌بخشانند وراثت، عهد و پیمان، میثاق اجتماعی، برتری نژادی و از همه مهم‌تر تقدیر آسمانی و گزینش الهی توسل جویند(بوشهری، ۱۳۸۵: ۴۳). لذا کوروش کبیر پس از فتح بابل و در استوانه معروف خود به این مهم اشاره دارد که اجداد وی مورد حمایت خدایان "بل" و "نابو" بودند و همچنین پیروزی وی در این نبرد مهم و سرنوشت‌ساز مدیون خدای مردوک می‌باشد (Brosius, 2000: 10 - 12). به دنبال آن و از زمان پادشاهی داریوش اول ما شاهد این اندیشه و نقش اهورامزدا در قدرت دهی و به پادشاهی رساندن پادشاهان هستیم. چنانکه داریوش در کتیبه معروف خود در بیستون و در کتیبه‌های بعدی بارها و بارها به نقش اهورامزدا در پادشاهی خود اشاره دارد و اعلام می‌دارد که "به خواست اهورامزدا من شاه هستم" (Kent, 1953: 119؛ لوکوک، ۱۳۸۲: ۲۱۷).

در تمام کتیبه‌های هخامنشی به این امر که سلطنت موهبت الهی اهورامزدا به پادشاهان هخامنشی است، اشاره و گفته شده که اهورامزداست که داریوش را شاه کرد و اهورامزداست که مملکت بزرگ را به او عطا کرد (هینلز، ۱۳۶۸: ۱۵۸؛ شاه حسینی، ۱۳۵۳: ۱۷؛ ایمان پور، ۱۳۷۱: ۲۷۷؛ Kent, 1953: 119). فردوسی نیز در رابطه با به تخت نشستن دارا (داریوش) و شرح مراسم تاجگذاری از وی نقل می‌کند (فردوسی، ۱۳۶۱: بحث پادشاهی دارا):

چنین گفت با موبدان وردان بزرگان و بیداردل بخردان
که گیتی نجستم برنج و بداد مرا تاج یزدان به سر بر نهاد

در دوره ساسانی نیز از همان ابتدا، اردشیر در جواب نامه به اردوان و در اقدام علیه حکومت اشکانیمی‌گوید: "تاجی که بر سر دارم خداوند به من بخشیده است و نیز اوست که مرا به سرزمین هایی که گرفته ام پادشاه کرده است. اوست که مرا در کشتن فرمانروایان یاری داده است" (طبری، ۱۳۵۸: ج، ۴۶). القابی که شاهان ساسانی برای خود انتخاب می‌کردند همگی از الهی بودن سلطنت آنها در افکار

عمومی و در نزد مردم حکایت می‌کند. شاهپور اول خویشتن را در کتیبه حاجی آباد به عنوان «مزدیسن بخ شاه پهر، شاهنشاه ایران و انیران کدش چهر از ایزدان دارد» می‌نامد (نصراله زاده، ۱۳۸۵: ۳۱؛ نصراله زاده، ۱۳۹۰: ۱۳۸۴؛ سود آور، ۲۰۰۵: ۴۵-۵۴؛ Skjærvø: 1983; Herzfeld, 1924: 86-90). در ایران باستان داشتن اصالت نژادی و خون پاک یکی دیگر از الزامات شاهی به شمار می‌رفت. این بدین معنی بود که تنها کسانی حق حاکمیت داشتند که خون شاهی و نسب پادشاهی داشته باشند. چنان که کوروش در منشور معروف خود تلاش دارد که با معرفی اجداد، خود را از تبار پادشاهان معرفی کند (لوکوک، ۱۳۸۲: ۲۱۲; Brosius, 2000: 10-12). داریوش نیز پس از کودتا علیه برادریا برادر کمبوجیه و فرزند کوروش کبیر تلاش نمود تا خود را در زمره پادشاهان خاندان هخامنشی که پیش از او هشت تن پادشاه بودند، معرفی کند (لوکوک، ۱۳۸۲: ۲۱۷؛ ایمان پور، ۱۳۸۳: ۱-۱۴; Kuhrt, 1953: 117-120; Kent, 2007: 141). علاوه بر آن داریوش به برتری نژادی و وراثت نیز اشاره دارد که یکی از جنبه‌های مشروعیت در این دوره می‌باشد. چنانکه وی در معرفی خود گوید: "ما را هخامنشیان می‌نامند به دلیل این که از زمان‌های دور ما متمایز هستیم، شاهی از زمان‌های دور در خاندان ما بوده است، از خاندان ما هشت تن هستند که بیش از این از شاهان بودند، من نهمین هستم. ما از شاهان هستیم در دو شاخه، به خواست اهورامزدا من شاه هستیم" (Brosius, 2000: 30; Kent 1953: 117; Kuhrt, 2007: 141). همچنین در زمان ساسانیان نیز از همان ابتدا تلاش می‌شد تا نسب خود را به داریوش سوم یا دیگر شاهان اساطیری برسانند تا بدین وسیله خود را دارای نژاد و خون پادشاهی بدانند (فرای، ۱۳۸۰: ۴۶۷-۴۶۶؛ کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۷۸: ۵). یا بر عکس هنگامی که بهرام چوبین که از خانواده غیرشاهی ادعای سلطنت می‌کند دیری نمی‌پایید که به رغم توانایی‌های نظامی با مخالفت‌های مردمی رو به رو و ناگزیر از فرار می‌شود و عمل او غاصبانه تلقی می‌گردد (فرای، ۱۳۸۰: ۵۷۳). چنانکه در همان زمان وندوی (بندوی) در مورد حکومت بهرام چنین می‌گوید: "من یقین دارم که این ملک بر بهرام نیاد و راست نشود که وی به غضب این ملک گرفته است" (بلعمی، ۱۳۲۷: ۲۰۱). یا هنگام فرار چوبین از مقابل خسرو پرویز و پناه بردن به کلبه پیرزنی از وی می‌شنود که می‌گوید: "همین گویند خطا کرد، بهرام را به ملک چه کار، که او اهل بیت ملک نبود" (همان، ۲۱۵). حتی پس از خسرو پرویز هنگامی که شهربراز نیز ادعای سلطنت کرد اشراف و بزرگان وی را به عنوان یک غاصب از تخت به زیر کشیدند و به قتل رساندند (ثعالبی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۴۶۷-۴۷۸؛ بلعمی، همان، ۲۵۷).

علاوه بر این دو عنصر اساسی در مشروعیت بخشی به حکومت یعنی نسب و منشأ الهی داشتن پادشاهی؛ یکی دیگر از ویژگی‌هایی که در عمل سبب می‌شد پادشاه مشروعیت بیشتری را در جامعه ایرانی داشته باشد، امر دادگری و عدالت بود. زیرا در عرف سیاسی، عدالت فضیلتی است که به موجب آن، حق همگان به طور متعادل رعایت می‌شود و عدول از آن پایه‌های حکومت را سست می‌کند. چراکه هر قاعده و سنتی که بر اساس عدل برقرار نباشد جامعه از آن اکراه داشته و سعی در گریز و سرپیچی از آن دارد. در ایران باستان نیز از جمله شرایطی که جزء جدایی ناپذیر پادشاه فرهمند بود، عدالت و دادگری بود. فردوسی پیوند این دو را با هم این گونه بیان می‌دارد (فردوسی، ۱۳۶: قسمت پادشاهی فریدون):

فریدون فرخ فرشته نبود زمشک و زعنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی

این بدین معنا بود که هر پادشاهی، عدالت محوری را سرلوحه کار خود قرار می‌داد بی درنگ، فردی ماورایی تلقی شده و حرمتی اهورایی می‌یافت. این چنین است که اردشیر به عنوان بنیان‌گذار حکومت ساسانی به منظور محکم ساختن پایه‌های مشروعیت خود در آغاز تاجگذاری پس از حمد و ثنای خداوند ابتدا از قصد خویش در بر پایی عدل و داد سخن می‌گوید و اعلام می‌کند: "بدانید که گنج من در گیتی، دادگری من است و گیتی از بخت و رنج من زنده می‌باشد" (مسعودی، ۱۳۴۴: ج ۲، ۲۳۸: فردوسی، ۱۳۶۱: ایات مربوط به انوشیروان). روحانیت زرتشتی نیز این نظریه را القا می‌کرد که برقراری عدالت الهی که حاصل آن رفاه و آبادانی زمین است، می‌بایست به دست پادشاه تحقق پذیرد چنان که ابن خلدون از زبان یکی از موبدان این چنین نقل می‌کند: «آبادانی نتوان راه یافت جز به داد و داد ترازویی است میان مردم که پروردگار آن را نصب کرده و عهده داری برای آن گماشته است که پادشاه است» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۷۱ - ۷۲). پس پادشاه که سلطنت مینوی خداوند را بر روی زمین انعکاس می‌دهد باید طوری عمل کند که از عدل و داد او زمین آرامش گیرد (رضایی راد، ۱۳۷۹: ۲۹۹) و در سایه این آرامش، آبادانی و آسایش مردم از قوی و ضعیف تأمین می‌شود چنان که فردوسی در توضیح پادشاهی دامنشانه انوشیروان چنین می‌سراید (فردوسی، ۱۳۶۶، قسمت پادشاهی کسری نوشین روان):

همه جای گیتی پر از داد کرد به هر جای ویرانی آباد کرد
بخفتند بر دشت خرد و بزرگ به آبشخور آمد همی میش و گرگ

در مورد عدالت و دادگری شاهان و در اهمیت آن برای پادشاه همین بس که دلیل گزینش دیاکو به عنوان نخستین شه‌ریار تاریخ ملی ایران همین عنصر دادورزی و عدالت ذکر می‌کنند (رضایی راد، ۱۳۷۹: ۲۹۹ قس: هرودت: ۱۳۸۰: ۵۹ - ۶۰). بنابراین علاوه بر این که عدل و داد یکی از فضایل پسندیده شاه می‌باشد، برقراری عدالت یعنی "جلوگیری وی از ستمکاری توانگران بر ناتوانان و گرفتن حق زبردستان از زورمندان و بر پا داشتن حدود در میان مردم و حق را به صاحب حق رساندن، به داد ستم دیدگان رسیدن، به فریاد مظلومان پاسخ دادن و میان خویش و بیگانه و ارجمند و افتاده به عدل و داد داوری کردن است" (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ۴۳)، نیز یکی از حقوقی که رعیت بر ذمه پادشاه دارد. چنانکه انوشیروان در یکی از توصیه‌های خود بیان کرده است که اگر شهری بارانی دائم، پزشکی دانا و آبی روان داشت ولی پادشاهی مقتدر و عادل نداشت در آن اقامت نکنید (بیهقی، ۱۳۸۲: ۴۱۸).

در هر حال با به قدرت رسیدن خاندان آل بویه، ما شاهد این هستیم که آنان نیز تلاش می‌کنند که مفاهیم سه گانه فوق را به گونه‌ای برای کسب مشروعیت به کار گیرند که در زیر به آنها خواهیم پرداخت

تلاش آل بویه برای پیوند بین دین و دولت (منشأ الهی سلطنت)

همان‌طور که اشاره شد در طول تاریخ ایران، خصوصاً در ایران باستان، یکی از دغدغه‌های فرمانروایان ایرانی برای کسب مشروعیت سیاسی، الهی جلوه دادن سلطنت و معرفی خود به عنوان نماینده خدا بر روی زمین بوده است. این مفهوم در دوره بعد از اسلام نیز مورد توجه حاکمان اسلامی قرار گرفته و در میان اندیشمندان مورد بحث و توجه بوده است. از طرفی در اندیشه ایرانی‌شهری و در بعد عملی و اجرایی، دین و رهبران دینی یکی از مهم‌ترین منابع اتصال به دین و مشروعیت‌افزایی برای حکومت‌ها بودند. از این رو فرمانروایان سعی داشتند با استفاده از آن و اتصال خود به روحانیان و معابد برای خود کسب مشروعیت کنند.

در الگوی حکومت پادشاهی ایران باستان برای الهی جلوه دادن حکومت و به عنوان نمادین واگذاری حکومت از جانب خدا به پادشاه، واگذاری حکومت و تاج بخشی به پادشاه از طریق نماینده او یعنی موبد موبدان صورت می‌گرفت (بلعمی ۱۳۲۷: ج ۱، ۱۱۶؛ ایمان پور، ۱۳۷۱: ۲۷۹). مراسم اعطای این مقام موضوع چند نقش برجسته دوره ساسانی در نقش رجب، نقش رستم، گور (فیروزآباد) و بیشاپور است (سود آور، ۲۰۰۵: ۵۵-۵۷؛ Shahbazi, 1985: 181-185). هر چند تاج بخشی بازتاب یافته

در نقش برجسته‌ها از سوی اهورامزدا صورت گرفته است اما در هر صورت عمل موبد موبدان از سوی خدا و به نیابت از او تفسیر می‌شد (Busse, 1973:51). در راستای چنین باوری در اندیشه ایرانشهری، عضالدوله و سایر بوییان در صدد برآمدند که با دریافت رسمی مقام سلطنت از دست خلیفه به عنوان یک روحانی بلند مرتبه، این آیین را بار دیگر احیاء کنند. چرا که آنان در منابع تاریخی بر گرفته از خداینامه‌های دوره ساسانی چون تاریخ طبری خوانده بودند که تاج پادشاهان ساسانی را موبد موبدان بر سرشان می‌نهاد. به همین دلیل عضالدوله ضروری می‌دانست این مقام رسمی را از دستان خلیفه دریافت کند (Ibid, 63). بنابراین "عضالدوله در دربار خلیفه عباسی ترتیب کار را چنان داد که وانمود شود خلیفه تاج" بر سرش گذاشته است (ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۲۳۸). عضالدوله هنگام پوشیدن خلعت خلیفه و گذاشتن تاج بر سر به خادمان دربار سپرده بود که یکی از زلف‌هایش که آراسته به جواهر بود آزاد گذارند، تا بنا بر قراری که از قبل بدان توافق شده بود، در پایان مراسم خلیفه به دست خود آن زلف را زیر تاج ببندد. این کار بدان منظور صورت گرفت تا مردم گمان برند که در واقع خلیفه خود تاج بر سر عضالدوله نهاده است و برای آن که مطمئن شود که همه چیز به خوبی از پیش می‌رود و کاملاً یقین کند که زلف زیر تاج بسته نشده دو تن از کارگزاران بلند مرتبه خود را به تالاری برد که در آن جا خلعت پوشیده بود (صابی، ۱۳۴۶: ۶۲). این قسمت از تشریفات جزو آیین تاج‌گذاری ایرانی بوده که در دربار خلیفه شناخته نبود و خلیفه بی آنکه از مفهوم کاری که بدان خوانده شد آگاهی داشته باشد با آن موافقت کرد. اما از نظر عضالدوله این کار کوچک اهمیت بسیار داشت. زیرا وی در برابر چشمان ندیمان‌ش و اتباعش به دست خلیفه تاج شاهی بر سر نهاد (بوسه، ۱۳۶۳: ج ۴، ۲۳۹؛ متز، ۱۳۶۲: ج ۱، ۱۶۷). این انتصاب در نظر عضالدوله نوعی تنفیذ قدرت نبود بلکه دست‌کم نوعی تنفیذ و مسح شاهنشاه ایران قدیم به دست موبد موبدان به شمار می‌رفت (کرمر، ۱۳۷۵: ۸۶). حتی زمانی که تواضع عضالدوله و بوسیدن زمین توسط وی در برابر خلیفه در هنگام ورودش به دربار خلیفه برای یکی از اطرافیان به نام زیاربن شهر آکویه سنگین آمد و گفت: مگر خداست؟ عضالدوله به عبدالعزیزبن یوسف گفت به او بفهمان که خلیفه نماینده خدا در زمین است (صابی، ۱۳۴۶: ۶۰). این باور و دیدگاه عضالدوله شباهت زیادی با اندیشه ایرانشهری داشت که موبدان شاه را نماینده خدا بر روی زمین می‌دانستند و تداعی کننده این سخن کیخسرو بود که: "از پیشینیان چنین به ما رسیده که شاهان گذشته را خدایگان می‌نامیدند. از آنرو که اگر در کارشان دادگری بود و مصلحت‌گزاری، به کارهای خدایی مانند بود که یادش گرامی‌باد، که به همان گونه نگهبان آفریدگان خویش است. خدایی پروردگار آسمان‌ها است و شاهی پروردگاری روی زمین و هر که براننده این نام است بایست که در

کارهای مردم که به دست اوست به شیوه خدایی چاره‌سازی کند و در راه خداوند، به سامان بخشیدن و به آیین آوردن کارشان پای پیش نهد" (ثعالبی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۵۶).

چنانکه از متون فوق و بعضی دیگر از متون کهن برمی‌آید و نویسنده نیز به آن اشاره می‌کند، در تاریخ ایران باستان شاهنشاه نماینده خداوند بر روی زمین است و اوست که چهر از ایزدان دارد (Daryaee, 2008: 60-61; Amir Arjomand, 1946:85-91; ایمان پور، ۱۳۷۱:۲۷۷). هر چند این دیدگاه عضدالدوله نسبت به خلیفه که وی را نماینده خدا بر روی زمین می‌دانست با نظر خلیفه و فقیهان مسلمان درباره حکومت متفاوت بود، اما در نظر امیر بویه ای می‌توانست الگویی برای روابط بین خلیفه و پادشاهی باشد (Busse, 1973: 63).

همچنین بوسه تأکید می‌کند که جریان خواب دیدن یکی از علامات گزینش الهی شاهان باستانی به شمار می‌رفته است (Ibid, 1973:49-50). چنان که آژدی‌هاک در رؤیا دید که شرابی از زهدان ماندانا دختر او سراسر گیتی را فرا گرفت و بار دیگر در خواب دید که از رحم دخترش ماندانا شاخی از مو روئیده که سراسر آسیا را فراگرفت (هرودت، ۱۳۸۰: ۱۹۴). بابک نیز در رؤیا دید که پرتوهای خورشید از سر ساسان در حالی که او روی فیل سفید رنگی نشسته بود جلوه گر می‌شود و سه آتش مقدس پیوسته در خانه ساسان برافروخته بود (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۷۸: ۵). با توجه به این که جریان خواب دیدن یکی از علامات گزینش الهی شاهان باستانی بود و پیشینه آن به دوران باستان بر می‌گشت، شاید بتوان جریان خواب دیدن ابوشجاع بویه پدر موسس سلسله بویه ایان و پیش گویی حکومت بویه ایان را تدبیری مشروع از جانب این خاندان برای تقدس بخشیدن و مشروع جلوه دادن حکومت و قدرتش دانست. زیرا بنا به قولی معروف ابوشجاع بویه که شخصی گمنام، ماهی گیر یا هیزم کشی تهی دست بود، در خواب دید که به شکل درختی سه تنه درآمده است که از آن آتش زبانه می‌کشد و جهان و اهل جهان برای آن رشته‌های فروزان خضوع می‌کردند. معبری خواب او را نشانه ای از حکومت آینده سه پسرش تأویل می‌کرد (ابن اثیر، ۱۳۵۰: ج ۱۳؛ ۲۹۱؛ میرخواند، ۱۳۳۹: ج ۴، ۱۴۳؛ کرمر، ۱۳۷۵: ۷۱).

از طرف دیگر در دوره ساسانی پیوستگی بین دین و پادشاهی به قدری شدید بود که یکی را بی دیگری ناپایدار می‌دانستند. از جمله اندرز اردشیر بابکان به فرزند خود است. زمانی که او را به شاهی می‌گماشت به او گفت: "پسر من دین و شاهی قرین یکدیگرند و یکی از دیگری بی نیاز نیست. دین اساس ملک است و ملک نگهبان دین است. هرچه را اساس نباشد معدوم گردد و هر چه نگهبان نداشته باشد تباهی گیرد" (مسعودی، ۱۳۴۴، ج ۲، ۲۴۲ - ۲۴۳) و در جایی دیگر اردشیر دین و کشور را چون

دو برادر توأمان می‌دانسته و چنین گفته است: "کشور به دین پایدار است و دین به کشور استوار" (ثعالبی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۳۰۴-۳۰۵). این شعار ایران قدیم مبنی بر این که دین و سلطنت همزادند در دوره‌آل بویه غالباً به زبان می‌آمد و به تحقق نیز رسیده بود. چنان که ابن سعدان وزیر به نقل از عضالدوله گفته بود: "دین و ملک برادرند. دین بنیاد است و ملک حارس. هرچه بنیاد از دست دهد نابود می‌شود و هرچه حارس نداشته باشد از دست می‌رود" (کرمر، ۱۳۷۵: ۷۵). این شعار یادآور و تداعی کننده این سخن اردشیر بابکان در پیوستگی بین دین و دولت و نشانگر آن بود که اندیشه الهی بودن حکومت به رغم حاکمیت عرب‌های مسلمان بر ایران همچنان مورد توجه پادشاهان ایرانی بعد از اسلام نیز قرار گرفته است. حتی آن پیوند بین دین و دولت که در دوره باستان شاهد آن بودیم در این دوره به شکل پر رنگ تری دیده می‌شود. اما بیشترین سعی آنان تلفیق اندیشه‌های ایران باستان با دیانت اسلامی بود تا از این طریق بتوانند بر مردمی که هم به گذشته خود افتخار می‌کردند و هم برای دین اسلام ارزش زیادی قائل بودند حکومت کنند (مفتخری، ۱۳۸۹: ۳).

اگر چه نزدیک به یک قرن خلیفه‌های عباسی زیر نفوذ و قیمومیت آل بویه بودند و در عمل خلیفه از همه امور دولتی و اقتدار سیاسی معزول شده بود؛ اما آل بویه در جایگاهی نبودند که آشکارا جایگاه و مقام دینی و معنوی خلیفه را در جهان اسلام به چالش بکشاند و نقض کنند (همان، ۱۳۸۹: ۴؛ یحیایی (الف)، ۱۳۸۹: ۲۰۶). به همین دلیل چون ملک و خلافت یکی از اساسی‌ترین مفردات اندیشه ایرانی‌شهری در این عصر عملاً از یک دیگر جدا شده بودند آل بویه آرزوی اتحاد دو قدرت دینی و سیاسی را در وجود پسری می‌دیدند که می‌بایست از ازدواج میان دخترش و خلیفه متولد شود. نمونه چنین وصلتی با خلافت عباسی ازدواج دختر عضالدوله با خلیفه در سال ۳۷۰ قمری بود. اما این اندیشه در حد یک آیین و تشریفات باقی و با توفیق همراه نشد (کرمر، ۱۳۷۵: ۸۶؛ ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۲۳۷؛ بوسه، ۱۳۶۳: ج ۴، ۲۴۵).

همچنین در اندیشه ایرانی‌شهری دینداری پادشاه و خدمات دینی او یکی از منابع مشروعیت سیاسی او بود. در همین راستا پادشاهان ساسانی نظیر بهرام پنجم، خسرو اول و دوم هنگام رسیدن به پادشاهی و یا در ایام سختی با کمال احترام پیاده به زیارت آتشکده‌های رفتند و زر، مال، ملک و غلام نذر و هدیه می‌کردند (کریستین سن، ۱۳۸۴: ۱۷۶-۱۷۷). شاید بتوان اقدامات مذهبی که حکام آل بویه در ترویج و گسترش مذهب تشیع کردند را در جهت تصویر تازه آنان از وظیفه‌شان به عنوان "نماینده پادشاهی باز یافته ایران" دانست (بوسه، ۱۳۶۲: ج ۴، ۲۴۵). چنان که عضالدوله عمارتی در نجف بر سر تربت علی (ع) ساخت، برای مجاوران مکه، مدینه، نجف و کربلا صدقات فرستاد، اخراجاتی که در آن

مدت از حجاج می‌ستانند بر انداخت(میرخواند، ۱۳۳۹: ج ۴، ۱۵۲، ۱۵۶). در سال ۳۶۶ قمری عزالدوله با وزیرش محمد بن بقیه برای زیارت امام حسین به کربلا رفت(همدانی، ۱۹۶۱: ج ۱، ۲۰۳) و یا جلال الدوله در آغاز حکومت و قبل از رفتن به سرای سلطنتی به زیارت قبر مطهر امام موسی کاظم رفت(ابن اثیر، ۱۳۵۱: ج ۱۶، ۷۵) و بارها برای زیارت مشاهد متبرکه امام علی و امام حسین یک فرسنگ مسافت را پیاده طی می‌کرد(ابن جوزی، ۱۳۵۹: ج ۸، ۱۰۵؛ ابن اثیر ۱۳۵۱: ج ۱۶، ۲۲۲). نیز شاید بتوان یکی از دلایل اقدامات مذهبی حکام آل بویه از قبیل گرامی داشتن علمای شیعه چون شیخ مفید، شیخ صدوق، سید رضی و سید مرتضی(ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۲۴۹ فقیهی، ۱۳۴۷: ۱۱۶ - ۱۱۷) و سادات و علویان(قمی، ۱۳۶۱: ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۲۵)، بازسازی مقابر ائمه و اختصاص دادن اوقافی به آنان(کرمر، ۱۳۷۵: ۸۲؛ متز، ۱۳۶۲: ج ۱، ۹۰؛ ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۱۴۶ و ۲۵۳)، زیارت مقابر ائمه(فقیهی، ۱۳۴۷: ۱۳۱؛ ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۲۶۰)، وصیت به دفن در جوار یکی از مراقد ائمه و یا انتقال اجساد آنان توسط فرزندانشان در یکی از مشاهد(ابن جوزی، ۱۳۵۸: ج ۷، ۱۲۰؛ کرمر، ۱۳۷۵: ۷۸؛ متز، ۱۳۶۲: ج ۱، ۸۹؛ ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۱۱۹ و ۱۳۹)، اختصاص دادن اموالی برای رفاه و عمران و آبادی منازل بین راه زوار مکه، مدینه و عتبات عالیات(همدانی، ۱۹۶۱: ج ۱، ۱۲۱؛ ابن جوزی، ۱۳۵۸: ج ۷، ۱۱۴؛ متز، ۱۳۶۲: ج ۱، ۴۲) و نذر برای امام زادگان(فقیهی، ۱۳۴۷: ۱۳۳) را در راستای همین مشروعیت طلبی آنان از سرچشمه دین دانست.

نسب سازی و تلاش آل بویه در رساندن نسب خود به ساسانیان

سرزمین ایران در گذر تاریخ شاهد به قدرت رسیدن اقوام و حکومت های مختلفی بوده است. الگوی غالب ملکداری در ایران باستان الگوی حکومت پادشاهی یا همان سلطنت بود که در دوره اسلامی نیز تداوم یافت. گرچه اسلام تصور کلی از سلطنت را در اصل منسوخ کرده بود؛ اما در عمل خصوصاً در ایران این العا صورت نگرفت. پادشاهی در نظر ایرانیان چه پیش از اسلام و چه در دوره اسلامی یک عطیه یزدانی و عنایت ازلی بود که به شخص یا خاندان خاصی تعلق می‌گرفت(ایمان پور، ۱۳۷۱: ۲۷۷). بنابر همین اعتقاد به نژاد شاهی و ارثی بودن مقام سلطنت بود که خاندان‌های حکومت‌گر ایران چه پیش از اسلام و چه پس از اسلام سعی کردند به نحوی خود را به خاندان‌های بزرگ منتسب کنند(در مورد تطور این مسأله در زمان ساسانیان ر.ک: دریایی، ۱۳۸۷: ۶۳-۷۹).

در هر حال وجود و تداوم چنین اعتقادی در بین مردم حتی بعد از اسلام سبب شد امیران آل بویه نیز از چنین سنت نژادی به عنوان یکی از ارکان مشروعیت بخش دولت خویش بهره گیرند. سنتی که از زمان هخامنشیان و حتی پادشاهان اسطوره ای ایران تا سلسله قاجار امتداد و تداوم یافت (مفتخری، ۱۳۸۹: ۳؛ بعنوان مثال در مورد شاهان هخامنشی نگاه کنید: Kuhrt, 2007: 141; Brosuis, 2000: 10-12). به همین دلیل پسران بویه ماهیگیر چون به امارت و سلطنت رسیدند به نسب سازی روی آوردند و نژاد خویش را به خاندان ساسانی رسانیدند تا علاوه بر این که توجه مردم را به عظمت و افتخارهای دوران ساسانی جلب نمایند، با انتساب خود به ساسانیان بر اعتبار و ارزش و مقبولیت حکومت خود بیفزایند. البته آل بویه در این زمینه با احتیاط عمل کردند؛ چنان که چند دهه بعد از شکل گیری حکومت آل بویه بود که عضدالدوله ضرورت انتساب به خاندان ساسانی را دریافت و به ساختن نسب نامه پس از ورود فاتحانه به بغداد در سال ۳۶۷ قمری روی آورد (ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۲۳۶ - ۲۳۷).

گویا نخستین کسی که برای فرزندان بویه نسب ساخته و آن‌ها را به سلاطین ساسانی رسانیده، ابواسحاق هلال صابی کاتب زبردست و کم‌نظیر عضدالدوله است. چرا که تبارنامه کامل آل بویه نخستین بار در کتاب التاج او که در سال ۳۶۹-۳۷۰ قمری به فرمان عضدالدوله در بغداد تصنیف شده بود، آمده است (بوسه، ۱۳۶۳: ج ۴، ۲۳۷). برخی پژوهشگران بر آنند که بررسی همان قسمت‌های باقیمانده کتاب تاجی نشانگر آن است که عضدالدوله در بستر رقابت های درون خاندانی و برون خاندانی و برای مشروعیت حکومت بویه‌ایان و توجیه سیاست‌های خود صابی را ناگزیر از نوشتن این کتاب کرد (کاظم بیگی، ۱۳۸۹: ۲۷-۳۱). سید تاج‌الدین حسینی نقیب از علمای نسابه قرن هشتم قمری به نقل از کتاب مفقود شده تاجی درباره چگونگی ایجاد این نسب‌نامه چنین گفته: "عضدالدوله معروف‌ترین سلطان از آل بویه در جستجو از نسب خود برآمد و در این باره به مهلبی وزیر معزالدوله نامه نوشت. مهلبی از سالخوردگان دیلم و موبدان و وجوه مردم ایران تحقیق کرد. همه نوشتند و تأکید کردند که نسب او به ساسانیان می‌رسد" (فقیهی، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۵). این نوشته صابی ملاکی شد برای برخی از نویسندگان و تاریخ‌نگارانی چون ابن جوزی، خواند میر، مستوفی، نویسنده گمنام مجمل التواریخ، ابن اثیر، ابن عربی و مهیار دیلمی از شاعران عصر آل بویه که این نسب نامه را قبول کرده بودند. این در حالی بود که برخی نویسندگان مانند بیرونی نسب آنان را در همان زمان ساختگی می‌دانستند (بیرونی، ۱۳۵۲: ۶۱).

البته ادعای انتساب به پادشاهان قدیم در نزد آل بویه، پیش از عهد عضدالدوله به نحو جدی مطرح نشده بود و این خاندان پیش از سلطنت و قیام عماد الدوله ظاهراً در فکر نسب و نسب سازی برای خود نبودند؛ اما عضدالدوله که مردی جاه طلب بود نظیر بسیاری از افراد گم نامی که چون به قدرت می‌رسیدند، به فکر نسب سازی برای خود افتاد و اقدام به ایجاد تبار نامه ای ساختگی برای خاندان خود کرد (فقیهی ۱۳۸۷: ۱۵-۱۶). در مجموع می‌توان گفت که ابوشجاع بویه یکی از افراد خاندان دیلم موسوم به شیردل آوند بود.

به سبب این که در اندیشه ایرانشهری مقام سلطنت منحصر به نژاد و خاندان خاصی بود و این اندیشه در میان ایرانیان مسلمان قرن چهارم قمری حفظ شده و تداوم یافته بود، عضدالدوله نیز کوشید همچون صفاریان، سامانیان و زیاریان که نسب خود را به شاهان و پهلوانان قدیم می‌رسانیدند، حکومت خود را با پیوند به خاندان ساسانی مشروعیت ببخشد.

استفاده از انتخاب شعار عدالت محورانه شاهان ایران باستان

همان‌طور که اشاره شد دادگری یکی دیگر از منابع مشروعیت افزا برای پادشاهان در ایران باستان بود. در این اندیشه، عدالت و دادگری یکی از وظایف شاهنشاه بود و می‌توانست مشروعیت بیشتری در جامعه برای او به همراه داشته باشد (آقازاده و مؤمنی، ۱۳۸۹: ۶۷). عدالت و دادگری در اندیشه ایران باستان جزء جدایی ناپذیر پادشاه فرهمند بود و ظلم و جور پادشاه با خلیق، آفت پادشاهی و ضایع و تباه شدن آن بود (مسکویه: ۱۳۵۵: ۲۲-۲۳).

آل بویه که پس از حاکمیت بر غرب ایران در توسعه و تأمین اهداف استراتژیک خود تا اندازه‌ای به تداوم اهداف راهبردی حکومت‌های ایران پیش از اسلام توجه نمودند (یحیایی (الف)، ۱۳۸۹:)، سعی به برقراری عدالت در جامعه پرداختند. عضدالدوله آشکارا گفته بود "بخشی از نقش مهم پادشاه آن بود که مردم را در جایگاه خود نگه دارد" (متحده، ۱۳۸۸: ۱۸۷) بنابراین او خیلی علاقه داشت که مردم در آسایش باشند، کسی به حق دیگری تجاوز ننماید، هر یک از کارگزاران وظیفه خود را به خوبی و از روی کمال صداقت انجام دهند. او چون از جریان امور چه جزئی و چه کلی اطلاع دقیق داشت هیچ کس جرأت تخطی پیدا نمی‌کرد و احياناً اگر از یکی از مأموران خطائی سر می‌زد از نظر پادشاه پنهان نمی‌ماند و مرتکب هر که بود به شدیدترین وجهی تنبیه می‌شد. چون حکام آل بویه شنیده بودند که از زمان اردشیر تا به روزگار یزگرد بزه‌کار یکی از رسوم ملوک باستانی ایران این بود که در روز مهرگان و

نوروز بار عام می‌دادند و دادرسی مظالم می‌نشستند (نظام الملک، ۱۳۷۴: ۴۹ - ۵۰). گاهی امیران آل بویه چون معزالدوله، رکن الدوله و عضدالدوله (ابن اثیر، ۱۳۵۱: ج ۱۵، ۸۴؛ مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۱۸۸؛ قمی، ۱۳۶۱: ۱۶۵؛ رویگر، ۱۳۸۹: ۱۶۶) نیز برای رد مظالم به داوری می‌نشستند و به دادخواهی ستم دیدگان گوش فرامی‌دادند. عضدالدوله صبح روزهای عید و جشن‌ها را به استماع مسایل مشکلات و شکایات دیلمیان اختصاص داده بود و به درخواست‌های یک‌یک آنان گوش فرا می‌داد (کبیر، ۱۳۸۱: ۹۱ - ۹۲). از باب نمونه می‌توان به داستانی مفصلی از قاضی عضدالدوله در خصوص خیانتی که از وی سرزد و به گوش پادشاه رسید و این که پادشاه چه تدابیری به کار برد تا خیانت قاضی آشکار شود و به کیفر اعمال خویش برسد، اشاره کرد (نظام الملک، ۱۳۷۴: ۸۸ - ۹۸؛ قزوینی، ۱۳۷۳: ۳۰۱ - ۳۰۲).
 یا در مورد دیگر، یک بار یکی از غلامان عضدالدوله خربزه‌ای را به زور گرفت و عضدالدوله این غلام را با یک ضربه شمشیر به دو نیم کرد (ابن جوزی، ۱۳۵۸: ج ۷، ۱۱۴ - ۱۱۵؛ رویگر ۱۳۸۶: ۴۲). مستوفی در توصیف سیرت عضدالدوله نوشته: "اکابر جهان در دولت او آسایش‌ها دیدند و او در کار عدل و عمارت و سیاست ید بیضا می‌نمود" (مستوفی، ۱۳۸۷: ۴۱۴). امیران آل بویه علاوه بر آن که تلاش می‌کردند به ایجاد عدالت بپردازند، کارگزارانی عادل نیز بر می‌گزیدند. چنان که روایت شده زمانی که معزالدوله خواست پس از وفات صیمری، مهلبی را به وزارت بنشانند ابتدا او را آزمود "و دانست که او مردی امین و لایق و کاردان است. آنچه از درستی و امانت می‌خواست در او بود. نیک رفتار و دانا و به مصلحت دولت آشنا بود" پس او را برای وزارت برگزید. مهلبی هم با اقداماتی که انجام داد به ویژه نسبت به اهالی بصره موفق شد در روزگار خود بسیاری از مظالم را نابود کند (ابن اثیر، ۱۳۵۰: ج ۱۴، ۲۰۳). همچنین روایت شده معزالدوله زمانی که به توصیه مهلبی تصمیم گرفت در منطقه خوش آب و هوای بغداد کاخی بسازد زمین‌های محل مذکور را از صاحبانشان خریداری کرد. ابن مسکویه می‌نویسد: در این کار رعایت انصاف نمود و "ابوالقاسم ابن مکرم و ابوالقاسم بن جستان را که به عدالت و انصاف شهرت داشتند به خریداری خانه‌های همسایه مأمور نمود" (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۳۱). ابوکالیجار "نه تنها به خاطر نظمی که در بغداد برقرار کرد از محبوبیت بسیار برخوردار گردید بلکه به خاطر حکامی که در نقاط مختلف گماشت و آنان را مجبور ساخت تا با عدالت با مردم رفتار کنند، محبوب عام و خاص گردید" (کبیر، ۱۳۸۱: ۱۸۱ - ۱۸۲).

البته این نکات به این معنا نیست که تمامی امیران بویهی در برخورد با رعایا و اطرافیانشان عادلانه رفتار می‌کردند و از هر عیبی منزه بودند. حتی گاهی گزارش‌هایی خلاف آن نیز بیان شده است. چنان که مسکویه در مورد بی توجهی رکن الدوله در مجازات ظالمان بیان می‌کند: "جلو شرارت‌های ایشان

[کردان] را نمی‌گرفت، دست فرماندهان را در یورش بردن بر آنان باز نمی‌گذارد. هنگامی که گزارش می‌آمد که یک کاروان را زدند و چارپایان را بردند پاسخ می‌داد این کردان نیز نیاز به خوردن دارند" (مسکویه، ۱۳۷۶: ج ۶، ۳۴۰ - ۳۴۱). یا بهاءالدوله ظالمی مستبد و خون ریز و بد خلق معرفی شده که حتی نزدیک ترین یاران وی از او می‌گریختند (کبیر، ۱۳۸۱: ۱۴۸). اما باید گفت همین توجه و کوشش حکام آل بویه در ایجاد عدالت و عدالت پروری و شیوه حکومت آنان در مقایسه با حکومت های متعصب ترکان غزنوی و سلجوقی و اموی سبب شده در توصیف سیرت آنان توسط نویسندگان چه معاصر و چه متأخر اکثراً امیران عادل و رعیت پرور معرفی شوند. از باب مثال قمی در توصیف سیرت فخرالدوله نوشته: "به حسن سیرت و جمیل نصفت و عدالت در ممالک خود روزگار گذرانید و حکم راند و پادشاهی کرد و بساط عدل و راستی در میان رعایا و سایر اصناف امم از هر نوعی گسترانید و در این جهان نیک نامی و در آم جهان رستگاری و فیروزی و ثواب ابدی و بقای سرمدی اندوخت" (قمی، ۱۳۶۱: ۸). یا علی بن بویه امیری عدالت گستر و مملکت پرور معرفی شده که در زمان او رعایا مرفه و آسوده بودند (میرخواند، ۱۳۳۹: ج ۴، ۱۴۶). ابن اثیر نیز در توصیف شرف الدوله نوشته: "خیر او بسیار و شرش اندک و پادشاهی دادگستر و دارای حسن سیرت بود" (ابن اثیر، ۱۳۵۱، ج ۱۶، ۶۲).

نتیجه

دوران حکومت آل بویه بین سال های ۳۲۲ تا ۴۴۸ هجری قمری یکی از دوره های مهم تاریخ ایران محسوب می‌گردد. بنیانگذاران این سلسله به خوبی به این اصل واقف بودند که قدرت نظامی به تنهایی قادر به بقای حکومت نخواهد بود. در نتیجه آنان به منظور اعتبار بخشیدن به اقتدار خود، به احیا افتخارات گذشته ایران و به دست آوردن استقلال از دست رفته این سرزمین و خصوصاً کسب مشروعیت سیاسی از طریق توسل به دین، نسب سازی و تلاش برای اجرای عدالت رو آوردند. در همین راستا آنان ضمن فعالیت های علم المنفعه و جذب قلوب از طریق توجه به سنت های، دینی سعی داشتند از سنت ها و آیین های سیاسی و سلطنتی ایران پیش از اسلام، به ویژه ساسانیان، نیز الهام بگیرند و خود را در نظر مردم ایران مانند سلاطین باستانی جلوه گر سازند. حاصل این سیاست و اقدام امیران آل بویه به دستاوردهایی در خور نگرش برای سرزمین و مردم ایران ختم شد. چرا که آنان با بهره گیری از چنین سنت های باستانی، مقتضیات زمان و توان مندی خود، توانستند نخستین حکومت مستقل و نیرومند ایرانی بعد از اسلام تأسیس کنند که بیش از صد و سیزده سال بر بغداد و عباسیان

تسلط یابد. خلافت را به آخرین درجه ناتوانی و بی‌اختیاری رساندند. آنان امارت را در برابر خلافت برپا داشته و تقویت کردند. با سلطه بر خلیفه‌های عباسی سبب سربلندی ایرانیان و گسترش فرهنگ ایرانی در شهرهای متمدن آن روز شدند و پایه‌های استقلال ایران را بسی محکم تر کردند.

Archive of SID

منابع

- آقایخشی و افشاری راد، علی مینوی (۱۳۷۹) فرهنگ علمی سیاسی، نشر چاپار: تهران .
- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۵۰) کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه عباس خلیلی، جلد ۱۳ و ۱۴، شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران: تهران.
- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۵۱) کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه علی هاشمی حائری، جلد ۱۵ و ۱۶، شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران: تهران .
- ابن اسفندیار، بهاءالدین محمد بن حسن (۱۳۳۰) تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال، چاپخانه مجلسی: تهران .
- ابن جوزی، محمد بن علی (۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹) المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم، جلد ۷ و ۸، دائرة المعارف العثمانیه: حیدرآباد الدکن .
- ابن حوقل (۱۳۴۵) صورة الارض، ترجمه جعفر شعار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران: تهران .
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۶) مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی: تهران .
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبای (۱۳۵۰) تاریخ فخری (در آداب ملک داری و دولت های اسلامی)، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب: ۱۳۵۰ .
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۴۰) مسالک و الممالک، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب: تهران .
- ایمان پور، محمد تقی (۱۳۸۳) «مکان جغرافیایی پارسه داریوش»، فصلنامه مطالعات تاریخی (ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی)، شماره ۵ و ۶ .
- _____ (۱۳۷۱) «مبانی نفوذ و مقام روحانیون زرتشتی در دوره ساسانی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۲۵، شماره اول و دوم .
- بلعمی، ابو علی محمد ابن محمد (۱۳۲۷) تاریخ بلعمی (ترجمه تاریخ طبری)، به اهتمام محمد جواد مشکور، چاپخانه خیام: تهران .
- بوسه، هیبررت (۱۳۶۳) «ایران در عصر آل بویه»، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه (از سلسله تحقیقات گروه _____ تاریخ ایران دانشگاه کمبریج)، ترجمه حسن انوشه، جلد ۴، امیرکبیر: تهران .
- بوشهری، جعفر (۱۳۸۵) حقوق اساسی حکومت، شرکت سهامی: تهران .
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۵۲) آثار الباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، ابن سینا: تهران .
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۸۲) تاریخ بیهقی، بازگردان و تعلیقات شاهرخ موسویان، دستان: تهران .

- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۴) دیلمیان در گستره تاریخ ایران (حکومت های محلی آل زیار و آل بویه). سمت: تهران.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل (۱۳۶۸) تاریخ ثعالبی (مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم)، جلد ۱، ترجمه محمد فضائلی، نقره: تهران.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد (۱۳۶۸) اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به نشر و آستان قدس رضوی: مشهد.
- دریایی، تورج (۱۳۸۷) تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمه مهرداد قدرت دیزجی، ققنوس: تهران.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۶) اخبار الطوال، ترجمه محمود دامغانی، انتشارات نی: تهران.
- رضایی راد، محمد (۱۳۷۹) میانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، طرح نو: تهران.
- سودآور، ابوالعلاء (۲۰۰۵) فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، نشر میرک: آمریکا.
- شاه حسینی، ناصرالدین (۱۳۵۳) «مذهب هخامنشیان»، فرهنگ و هنر ایران، سخنرانی های سومین اجلاس کنگره تاریخ و فرهنگ ایران.
- صابی، ابوالحسن هلال بن محسن (۱۳۴۶) رسوم دارالخلافه، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تصحیح میخائل عواد، بنیاد فرهنگ ایران: تهران.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۸) تاریخ ایرانیان و عرب ها (تاریخ طبری)، ترجمه عباس زریاب خوئی، انتشارات انجمن آثار ملی: تهران.
- طوسی، خواجه نظام الملک (۱۳۷۴) سیاستنامه، ترجمه جعفر شعار، شرکت سهامی کتاب های جیبی: تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۱) شاهنامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، انتشارات علمی و فرهنگی: تهران.
- فره وشی، بهرام (مترجم و مصحح) (۱۳۷۸) کارنامه اردشیر بابکان، انتشارات دانشگاه تهران: تهران.
- قفیپی، علی اصغر (۱۳۴۷) شاهنشاهی عضدالدوله (چگونگی فرمانروائی عضدالدوله دیلمی و بررسی اوضاع ایران در زمان آل بویه)، مطبوعاتی اسماعیلیان: تهران.
- _____ (۱۳۵۲) آل بویه و اوضاع زمان ایشان (با نموداری از زندگی مردم در آن عصر)، صبا: گیلان.
- _____ (۱۳۸۷) تاریخ آل بویه، سمت: تهران.
- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۳۷۳) آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه جهانگیر میرزا قاجار، تصحیح میر هاشم محدث، امیرکبیر: تهران.
- قمی، حسن بن محمد حسن (۱۳۶۱) تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، تصحیح جلال الدین تهرانی، توس: تهران.
- کاظم بیگی، محمد علی (۱۳۸۹) «روایتی نویافته از کتاب التاجی»، مجله تاریخ و تمدن اسلامی، نیمسال نامه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، سال ششم، ش ۱۱، بهار و تابستان ۸۹، ۲۷-۵۵.
- کبیر، مفیض الله (۱۳۸۱) ماهیگیران تاج دار، ترجمه مهدی افشار، چاپخانه حیدری: بی جا.

کرمر، جوئل (۱۳۷۵) *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی: تهران.

کریستین سن، آرتور (۱۳۱۴) *وضع دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مجتبی مینوی، کمیسیون معارف: تهران.

_____ (۱۳۸۴) *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، نگاه: تهران.

کسروی، احمد (۱۳۷۷) *شهرباران گمنام*، جامی: تهران.

گمنام (۱۳۶۲) *حدود العالم من المشرق الی المغرب*، به کوشش منوچهر ستوده، طهوری: تهران.

لوکوک، پی‌یر (۱۳۸۲) *کتیبه‌های هخامنشی*، ترجمه نازیلا خلخالی، نشر فروزان: تهران.

متحد، روی پرویز (۱۳۸۸) *اوضاع اجتماعی در دوره آل بویه*، ترجمه مهمد رضا مصباحی و علی یحیایی، خانه آبی: مشهد.

متز، آدام (۱۳۶۲) *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری (رئسانس اسلامی)*، ترجمه علی رضا ذکاوتی قراقرلو، جلد ۱ و ۲، امیرکبیر: تهران.

مجید زاده، یوسف (۱۳۷۰) *تاریخ و تمدن عیلام*، مرکز نشر دانشگاهی: تهران.

مستوفی، حمدالله (۱۳۸۷) *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، امیرکبیر: تهران.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۴۷) *مروج الذهب و المعادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد ۲، بنگاه ترجمه و نشر کتاب: تهران.

مسکویه رازی، ابو علی (۱۳۵۵) *جاویدان خرد*، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، به کوشش بهروز ثروتیان، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا: تهران.

_____ (۱۳۶۹) *تجارب الامم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، جلد ۱، سروش: تهران.

_____ (۱۳۷۶) *تجارب الامم*، ترجمه علی نقی منزوی، جلد ۵ و ۶، توس: تهران.

مفتخری، حسین (۱۳۸۹) *«و باز هم آل بویه»*، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۱۵۱: ۲ - ۸.

مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱) *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علی نقی منزوی، جلد ۲، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران: تهران.

میرخواند، محمد بن سید برهان الدین (۱۳۳۹) *روضه الصفا*، کتاب فروشی های خیام، مرکزی، پیروز: تهران.

نصراله زاده، سیروس (۱۳۸۴) *نام و تبار شناسی ساسانیان: از آغاز تا هرمزد دوم*، پژوهشکده زبان و گویش با همکاری اداره کل امور فرهنگی: تهران.

_____ (۱۳۸۵) *کتیبه‌های پهلوی کازرون*، کا زرونیه، تهران.

هرودت (۱۳۸۰) *تواریخ*، ترجمه وحید مازندرانی، انتشارات افراسیاب: تهران.

همدانی، محمد بن عبدالملک (۱۹۶۱) *تکمله تاریخ طبری*، الجزء الاول، المطبعة الکاثولیکیه: بیروت.

هینس، والتر (۱۳۷۱) *دنیای گمشده عیلام*، ترجمه فیروز فیروز نیا، انتشارات علمی فرهنگی: تهران.

هینلز، جان (۱۳۶۸) شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، نشر چشمه: تهران.
 یحیایی، علی (الف، ۱۳۸۹) بررسی تحلیلی ساختار اقتصادی آل بویه، (پایان نامه دکتری)، دانشگاه اصفهان.
 یحیایی، علی (ب، ۱۳۸۹) تأثیر اوضاع سرزمین دیلم و علویان طبرستان بر ظهور آل بویه با تأکید بر پیش
 زمینه‌های اقتصادی، مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد. ۷۰-۱۰۲.

Amir Arjomand, Said, 1946, The shadow of God on the earth and hidden Imam Chicago: Chicago press

Busse, Herbert, (1973), The Revival of Persian Kingship under the Buids, University library of Manchester: 47-69.

Brosius, Maria, (1953), The Persian Empire from Cyrus II Artaxerxes, The London Association of classical teacher London.

Daryaei, Toraj, 2008, " Kingship in Early Sasanian Iran", in Vesta Sarkhosh (edit), The Sasanian Era: The idea of Iran, In Association With the London Middle East Institute at SOAS AND British museum ad Brithis museum.

Herzfeld E. 1924, Paikuli. Monument and inscription of the early history of the Sasanian empire, Bd. 1-2, Berlin.

Kent, Roland G. (1653), Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon, American Oriental Society, New Heaven, Connecticut.

Kuhrt, A., 2007, The Persian Empire, Volume 1, Rutledge: London and New York.

Potts, D.T. (1999), The Archeology of Elam: Formation and Transformation of Ancient Iranian state, Cambridge University press.

Shahbazi, S. 1985, " Sasanian Prosopography; II: The relief of Ardashir II at Tāq-I Bustān" in Archaologische Miteilngen aus Iran 18.