

بازیابی الزامات و کارکردهای نهاد شاهی در عصر عضدالدوله

علی بیگدلی / استاد دانشگاه شهید بهشتی
محمود رضا کوه‌کن / دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور

چکیده

ورود اسلام به ایران بسیاری از مبانی نظری ایرانیان را در حوزه اندیشه با چالش جدی مواجه ساخت؛ از جمله نهاد شاهی و بایسته‌های آن به عنوان یکی از محورهای اساسی اندیشه سیاسی ایران شهری در تقابل با نظام فکری جدید فهمیده شد. با شروع عصر انحطاط خلافت عباسی و تشکیل حکومت‌های ایرانی، تلاش‌هایی در جهت بازیابی برخی از مؤلفه‌های اندیشه سیاسی ایران شهری صورت پذیرفت. توفیق یا عدم توفیق در نیل به این مقصود، بسته به عوامل گوناگون، متفاوت بوده است. آل بویه به سبب پشتوانه فکری، در احیای سنت‌های ایران عصر ساسانی توفیق بیشتری یافتند. از این‌رو، مقوله موضوع بحث در عصر عضدالدوله به عنوان بزرگ‌ترین و مقتدرترین پادشاه بویهی به منظور سنجش میزان توانایی وی در حصول این مقصود، بررسی شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که عضدالدوله آگاهانه درصدد کسب جایگاه و مقام شاهنشاهان فرهمند ساسانی با همان الزامات و کارکردها بوده است. البته وی به عنوان یک فرمانروای مسلمان شیعه معتقد، با درک شرایط جامعه عصر خود، به دنبال ایجاد تلفیقی از الگوهای ایرانی - اسلامی با گرایش شیعی بود و در این مسیر، بیشترین کامیابی را داشت. **کلیدواژه‌ها:** ایران شهری، شاهی، آل بویه، عضدالدوله، نژاد، فر.

مقدمه

پیدایش نهاد شاهی در ایران و اختصاص الزامات، صفات و کارکردهایی برای آن حاکی از نظام اندیشه‌ورزی ایرانیان در مقوله سیاست است. این نظام فکری، که ریشه در اساطیر و آموزه‌های دین مزدایی دارد، در دوران تاریخی با تکیه بر تجارب ملک‌داری، منتج به نظریه «شاهنشاهی» گردیده که در آن شاه محور همه امور است. از این‌رو، در حوزه فرمان‌روایی، «شاه» انسانی آرمانی است که در جایگاهی فراتر از انسان‌های معمولی و فروتر از ایزدان قرار می‌گیرد. بدین‌سان، شاه از نیروی فرانسائی و تأییدات الهی (فره) برخوردار گردیده، نماینده خدا بر روی زمین محسوب می‌شود و حفظ نظم جامعه ایرانی به بایسته‌ها و خویش‌کاری‌های او بستگی تام دارد.

این فرایند در عصر ساسانیان، که ایران از هویت سیاسی و دینی مشخصی برخوردار گردید به تکامل رسید و به عنوان ممیزه اصلی در جهان‌نگری سیاسی ایرانیان مطرح شد. با سقوط ساسانیان، فصل تازه‌ای در روند تاریخ سیاسی ایران آغاز شد که بسیاری از شاخصه‌های نظام فکری ایرانیان را متأثر از خویش ساخت. یکی از این مؤلفه‌ها نهاد «شاهی» و بایسته‌های آن بود که اعراب به اعتنای آموزه‌های اسلامی و نیز ساختار قومی و قبیله‌ای خود، آن را مترادف با ظلم و ستم دانسته، از پذیرش آن سر باز زدند. اما زمانی که بسترهای لازم در عصر اسلامی فراهم گردید الگوی «شهریار ایرانی» به سبب دیرینگی و نیز انسجام نظری دوباره بازیابی شد و نهادهای خلافت و حکومت را تحت تأثیر قرار داد. در این فرایند، فرمانروایان ایرانی نهاد شاهی را به همراه الزامات و کارکردهای آن بازسازی کردند، هرچند کیفیت و چگونگی آن بسته به عوامل و شرایط، متفاوت بوده است.

طاهر بن حسین، بنیان‌گذار سلسله طاهریان، نخستین گام را در راه اعاده استقلال ایران و ارایه رویکرد ایرانی به مفهوم حکومت و شاه برداشت و پس از ورود به نیشابور، نام خلیفه را از خطبه انداخت؛ ولی جانشینان او سیادت معنوی خلافت را پذیرفته، با آن به تعامل پرداختند. یعقوب لیث صفاری نیز همین اندیشه را در سر داشت و اصولاً با برتری اعراب و فرهنگ و زبان عربی مخالف بود و از این‌رو، به مصاف خلیفه شتافت. مرداوینج زیاری پا را از این فراتر نهاد و در صدد احیای تمام و کمال شاهنشاهی ساسانی برآمد و قصد داشت در مداین به سبک شاه ساسانی، تاج‌گذاری کند. حقیقت این است که هیچ‌کدام از این افراد در تحقق آرزوهای خود توفیق

نیافتند؛ زیرا از یک سو، هنوز دستگاه خلافت دچار بحران‌های جدی مشروعیت نشده و از سوی دیگر، جامعه ایرانی به آن خودآگاهی لازم برای احیای عظمت از دست رفته‌اش نرسیده بود. با روی کار آمدن آل بویه و به‌ویژه در پی تلاش‌های عضدالدوله، زمینه‌های شکل‌گیری چنین روندی فراهم شد.

این پژوهش تلاش می‌نماید سیاست و عملکرد عضدالدوله دیلمی و میزان توانایی وی در تحقق ویژگی‌های یک «شهریار آرمانی» ایرانی را ارزیابی کند. تشخیص اینکه عضدالدوله از چه مبانی فکری برای اعمال حاکمیت سود می‌برد و تا چه حد برای استفاده از عنوان شاهنشاه برای خود محق بوده، از دیگر اهداف پژوهش حاضر است. همچنین تلاش کرده است به این سؤال پاسخ دهد که آیا عضدالدوله پس از به حاشیه راندن دستگاه خلافت، از چه منطق و گفتمانی برای اداره جامعه بهره برد؟

تحقیقات متفاوتی در خصوص فرمان‌روایی آل بویه صورت گرفته که مهم‌ترین آن‌ها آثار محققانی همچون جوئل کرمر، روی متحده، کلود کاهن، و مفیزالله کبیر است؛ ولی علی اصغر فقیهی کتابی را به عصر حاکمیت عضدالدوله اختصاص داده و آن را تحت عنوان «شاهنشاهی عضدالدوله» به چاپ رسانده است. هریک از محققان مزبور زوایایی از زندگی سیاسی و اجتماعی او را مد نظر قرار داده‌اند که در این تحقیق نیز مطمح نظر بوده است.

الزامات و کارکردهای نهاد شاهی

در هستی‌شناسی ایرانیان، انسان برترین آفریده خداوند یا به تعبیر دینکرد، «آدمی شکل‌گیتوی (=مادی) اورمزد است.» (زمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴) در اسطوره تکوین نظام هستی، اهورامزدا به عنوان مظهر خیر و نیکی مطلق، در ستیز همیشگی با اهریمن قرار دارد. بدین‌روی، انسان به عنوان آفریده برتر اهورامزدا در همین مسیر گام برمی‌دارد و با تجلی مظاهر ارزش‌های اخلاقی در او، الگوی «انسان آرمانی و کامل» تحقق می‌یابد. (رزمجو، ۱۳۶۸، ص ۳۶-۳۷) در این فرایند، «شاه» به عنوان نمونه‌اعلای انسانی، برآیند ویژگی‌های اهورامزدا بر روی زمین است؛ یا چنان‌که کندی ادی می‌نویسد: «در واقع، نایب السلطنه اهورامزدا بر روی زمین است.» (کندی ادی، ۱۳۴۷، ص ۶۷) بدین‌سان، شاه به عنوان نماینده اهورامزدا در جهان مادی، از آن روی که برگزیده خاص و محل

الثقات و ویژه الهی است، باید از صفات و کارکردهایی برخوردار باشد که او را از دیگران امتیاز بخشد. در این دیدگاه، جمیع صفاتی که برای یک حاکم بی‌عیب و نقص قابل تصور است در نظر گرفته شده و از آن به نظریه «پادشاه کامل» یا «شاه آرمانی» تعبیر می‌شود. (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۹، ص ۸۵-۸۶)

در متون تاریخی، دینی و ادبی، برای شاه الزامات و کارکردهایی ارایه شده که همواره بایکدیگر تطابق نداشته و گاهی بر وجهی از آن تأکید بیشتری شده است. این امر می‌تواند ناشی از سیر تکاملی این اندیشه و نیز بازتاب توقعات گوناگون از نهاد شاهی در ادوار متناوب بوده باشد. بنابر دینکرد، برای شکل گرفتن زرتشت به عنوان مرد کامل، پیوند سه عنصر «خره»، «فروهر» و «تن‌گوهر» لازم بود. (دینکرد، کتاب پنجم، ۱۳۸۶، ص ۲۸) در کتاب *جاویدان خرد آمده است*: «انسان کامل نشود، مگر به داشتن چهار خصلت: شرافت قدیم و کهن سال خانوادگی؛ روح متجدد (که اوضاع زمان خود را بپذیرد)؛ و اگر توانست دستی گشاده داشته باشد؛ و مردم او را راستگو بدانند.» (جاویدان خرد، ۱۳۵۰، ص ۷۰) *ثعالبی مرغنی در شاهنامه کهن (پارسی غررالسیر) می‌نویسد*: «بدانید که پادشاه را سه خوی بایسته است: راستی، بخشندگی و بردباری.» (ثعالبی، ۱۳۷۲، ص ۷۱) اما فردوسی در آغاز پادشاهی کیخسرو بایسته‌های پادشاهی را هنر، نژاد و گوهر می‌داند که با پیوستن عنصر چهارم، یعنی خرد به آن‌ها تکامل می‌یابد:

هنر با نژاد است و با گوهر است سه چیز است و هر سه به بند اندر است
چو هر سه بیابی خرد بایدت شناسندهی نیک و بد بایدت
(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶۶)

غزالی بر این باور است که پادشاه باید چهار چیز را پیوسته با خود داشته باشد: عدل، خرد، صبر و شرم. (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۱۳۹) *ابن طقطقی نیز در تاریخ فخری می‌گوید*: فرمانروای فاضل کسی است که چندین خصلت در او وجود داشته باشد: عقل، عدل و دانش. (ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ص ۱۸-۱۹)

بنابراین، با وجود تنوع در این بایسته‌ها، با مجموعه‌ای از ویژگی‌ها مواجهیم که واجد بودن بخشی از آن‌ها برای رسیدن به مقام شاهی الزام‌آور بود؛ همچون: فره، نژاد و هنر. برخی دیگر نیز جنبه کارکردی داشت و فرد پس از احراز مقام شاهی وظیفه داشت در جهت تحقق آن‌ها بکوشد؛ همچون: دادگری، دین‌یاری و امنیت.

تداوم اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره آل بویه

تداوم و تحول اندیشه سیاسی ایران شهری در تاریخ ایران دوره اسلامی بسته به زمان و مکان و نیز در حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی، متفاوت بوده است. از بعد زمانی، با حمله اعراب و سقوط شاهنشاهی ساسانی، تداوم نظام سیاسی مختل گردید. تنها دو سده بعد و با استقرار حکومت‌های مستقل یا نیمه مستقل ایرانی، تلاش‌هایی برای احیای برخی از مؤلفه‌های نظام حاکمیتی ایران صورت گرفت. از بعد مکانی نیز این تداوم و تحول به نسبت چگونگی فتح، دوری یا نزدیکی به مرکز خلافت و نوع ارتباط فرمانروایان محلی با دستگاه خلافت متفاوت بود. (ابن‌سترانتسف، ۱۳۵۱، ص ۱۱-۱۲)

از اواخر قرن دوم و آغاز قرن سوم هجری، خلافت عباسی دچار ضعف سیاسی شد و در ارائه یک نظریه منسجم مبتنی بر اندیشه اسلامی در جهت تحقق حاکمیت خلیفه بر سرزمین‌های اسلامی ناکام ماند. بر این اساس، دولت عباسی شاهد ظهور تقسیمات جدید در قلمرو خود و بروز دولت‌های متعدد در شرق و غرب اسلامی بود. در این میان، دیلم و سواحل جنوبی دریای مازندران به سبب موقعیت خاص جغرافیایی آن، تقریباً به مدت دو قرن پس از ورود اسلام، از حکومت مرکزی به دور ماند و دیلمیان اطاعت خلیفه را گردن نهادند. بدین‌روی، این سرزمین به پایگاهی برای اقوام، اندیشه‌ها، سنن و میراث ایران باستان تبدیل شد. (باسورث، ۱۳۸۱، ص ۳۱۳-۳۱۴) دیلمیان تلاش کردند با تلفیق اندیشه‌های باستانی و آموزه‌های اسلامی، زمینه‌های بازیابی نهاد شاهی را با همان معنا و مفهوم فراهم کنند. این پیوند و ارتباط از سوی آل بویه، آگاهانه و در ابعاد وسیع به کار گرفته شد و عضدالدوله نقطه اوج این روند محسوب می‌شود.

عضدالدوله و الزامات شاهی

نهاد شاهی به عنوان محوری‌ترین بحث در اندیشه سیاسی ایران شهری، ریشه در اساطیر و روایت‌های دینی دارد. در جهان‌شناسی ایرانیان، اساساً شهریار متعلق به اهورامزدا است. در هرمزد یشت، وقتی زرتشت از اهورامزدا می‌پرسد: «چه چیز تواناتر، چه چیز پیروزمندتر، چه چیز بلند پایگاه‌تر و چه چیز برای روز پسین کارآمدتر است؟» اهورامزدا در پاسخ، خود را بهترین و برترین نامیده، می‌گوید: «آفریننده و نگاهبان نام من است. بهترین پیشوا نام من است.

فره‌مندترین نام من است. دادگرتین شهریار نام من است. برازنده شهریار نام من است.» (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۵) در این یشت، اهورامزدا به عنوان آفریننده و شهریار کل هستی مطرح است و چون شهریار اش بر روی زمین از طریق «شاه آرمانی» اعمال می‌گردد، بر همین پایه، بایسته‌های شاهی با الگوهای مزدایی مشابهت می‌یابد. بنابراین، آنچنان که از *اوستا*، متون پهلوی و تواریخ سلسله‌های ایران پیش از اسلام بر می‌آید، شاه در جهت اجرای خواست اهورامزدا، از الزاماتی برخوردار می‌گردد که هیچ کس بدون داشتن آن‌ها، توانایی دست‌یافتن به قدرت شهریار را ندارد. مهم‌ترین این بایسته‌ها عبارتند از: فره، نژاد، هنر.

۱. فره (فر. خوره)

بنابر متون دینی و غیر دینی، یکی از مهم‌ترین ارکان اندیشه سیاسی ایران شهری، که عامل اساسی شکل‌گیری و تداوم این نظام فکری در حیات سیاسی ایرانیان به شمار می‌رود، عنصر «فره ایزدی» است. فردوسی در میان بایسته‌های شاه آرمانی، «گوهر» را که جلوه فریزدانی است ارجحیت می‌بخشد:

نیازد به بد دست و بد نشنود	گهر آن که از فریزدان بود
که زیبا بود خلعت کردگار	از این هر سه گوهر بود مایه‌دار

(فردوسی، ج ۲، ص ۵۶۶)

اوستا مهم‌ترین مأخذ برای مفهوم «فر» به شمار می‌رود. در اشتادیشت و زامیادیشت، از «فر» ایرانی و «فرکیانی» یاد می‌شود. (اوستا، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۸۱-۴۸۶) فر ایرانی به همه ایرانیان تعلق دارد و به آن‌ها خرد، دانش، قدرت و ثروت می‌بخشد. فرکیانی خاص فرمانروایان و پادشاهان است و آن‌ها را از شوکت، هیبت و اقتدار در حاکمیت سیاسی برخوردار می‌سازد. در متون پهلوی، از «فر» به لطف یا فضل بی‌واسطه حق به انسان تعبیر می‌شود. (مددپور، ۱۳۸۱، ص ۵۵-۵۶) در منابع ایران دوره اسلامی، مفاهیم گسترده‌تری از «فر» استنباط می‌گردد؛ چنان که غزالی در *نصیحة الملوک*، فره ایزدی را ترکیبی از شانزده صفت جسمانی، روانی و فضایل اخلاقی می‌داند. (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۱۲۷-۱۲۸) از محققان اخیر، بیلی این واژه را «ثروت و خواسته» تعبیر می‌کند، در حالی که کجبار «دعای الهی» را پیشنهاد داده، دوشن گیمین «موهبت خدادادی فرمانروایان و حکام

و درخشش فرمانروایی» را ارائه می‌دهد. (دوشن‌گیمین، ۱۳۸۷، ص ۷۵-۷۶) فرانتس کومن «فر» را یک «هستی مینوی» می‌داند. (کومن، ۱۳۸۶، ص ۳۵) بدین‌روی، می‌توان «فر» را لطف و موهبت الهی یا نیروی ایزدی دانست که از جانب خداوند به شخص برگزیده عنایت می‌گردد تا در پرتو آن، پیروزمند، شکوهمند و شکست‌ناپذیر گردد و از جانب پروردگار بر جهانیان فرمان راند و امر گیتی را انتظام بخشد. (کومن، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱) بر این اساس، از برکت وجود شاهی که برخوردار از فره ایزدی است، نظم در امور کشورداری حاکم و بین نظم زمینی و کیهانی پیوند برقرار می‌شود. (دیلیم صالحی، ۱۳۸۴، ص ۶۶)

آموزه «فره ایزدی» در دوره اسلامی از طریق متون ادبی و تاریخی استمرار می‌یابد و چه بسا اصلی‌ترین عامل در پیوند دو بخش از تاریخ ایران باشد. ابن بلخی در این‌باره می‌نویسد: «و چون ایزد شخصی شریف را از جمله بندگان خویش اختیار کند و زمام ملک و پادشاهی در قبضه او نهد و جهان‌داری و جهان‌بانی او را دهد...» (ابن بلخی، ۱۳۶۳، ص ۱) بدین‌سان، پادشاهی همان معنا و موقع و مقام پیشین را داشته و برگزیده خدا شناخته می‌شده، به تعبیر دیگری مقام ظل‌اللهی می‌یابد. (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۹، ص ۸۸-۹۱) اگرچه گاهی واژه «فره ایزدی» به کار می‌رفته، ولی در بیشتر مواقع، عبارات معادل آن سایه خداوند، قطب عالم امکان و مانند آن استعمال می‌گردیده است. در میان سلسله‌های ایرانی قرون اولیه هجری، آل‌بویه بیش از سایرین در نوزایی اندیشه سیاسی ایرانی اصرار می‌ورزیدند. آن‌ها به پشتوانه آموزه‌های ایرانی خود در دیلم، که به رغم گذشت سه قرن همچنان پایدار بود، حکومت خویش را نوعی موهبت الهی دانسته، خود را حامیان مردم جامعه معرفی می‌کردند. البته پیش از این نیز عباسیان قدرت خلیفه را برگرفته از خدای متعال می‌دانستند و برای خود حق الهی حاکمیت قایل شدند؛ آنچنان که در عصر ساسانیان متداول بود. (طقوش، ۱۳۸۵، ص ۲۵-۲۶/لمبتون، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳) مقتدر عباسی گفته بود: «من حقی را که خداوند عطا کرده است به دیگری وانخواهم گذاشت و خود را از جامه‌ای که خداوند بر من پوشانده است محروم نمی‌کنم.» (متحده، ۱۳۸۸، ص ۱۹۴)

بویهیان از هر دو پایگاه برای مشروعیت و توجیه حاکمیت خود در جامعه سود بردند، اما عضدالدوله با تأکید بیشتر بر عنصر ایرانی و تکیه بر اندیشه سیاسی ایرانشهری، آگاهانه در صدد کسب جاه و مقام یک شاه «فرهمند» عصر ساسانی برآمد. باید در نظر داشت که منطق اجتماعی

یک جامعه همواره از گفتمان مقبول اکثریت تبعیت کرده، به حیات خود ادامه می‌دهد. با پذیرش این اصل، هنگامی که عضدالدوله در صدد تقلیل منزلت و پایگاه خلیفه برآمد، برای اینکه جامعه دچار خلأ گفتمان سیاسی نشود، به اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری روی آورد و از آن برای توجیه حاکمیت خود سود جست. حصول این ایده برای او از چند طریق امکان‌پذیر بود: نخست اینکه خاندان وی از سرزمین دیلم سر برآورده بود که دو قرن دیرتر از دیگر نقاط ایران اسلام آوردند. از این رو، سنت‌های ایرانی در میان ایشان کماکان متداول بود. دوم اینکه قرون سوم و چهارم هجری عصر سلطه عنصر ایرانی بر دستگاه خلافت به شمار می‌رود که نتیجه آن بازگشت به میراث ایران باستانی است. در این دوره - چنان که برخی از محققان یاد کرده‌اند یک نوزایی ادبی در شرق ایران و نوزایی سیاسی در شمال و مرکز ایران شکل گرفت. بدین روی، حاکم برخاسته از شمال ایران (عضدالدوله) کافی بود بر میراث انعکاس یافته در متونی همچون دینوری، حمزه اصفهانی، طبری یا مسعودی تکیه کند تا ایده‌ای مطلوب درباره کیفیت پادشاهی ایرانیان به دست آورد. علاوه بر آنچه ذکر شد، عضدالدوله از جانب عمادالدوله به حاکمیت فارس منصوب شد. این سرزمین قرن‌ها محل نضج و تکوین اندیشه ایرانی بود. آثار معماری و سنگ‌نگاره‌های هخامنشی و ساسانی در سراسر فارس الهام بخش عضدالدوله در تشبث به پادشاهان باستانی بود. وی در سال ۳۴۴ هجری از تخت جمشید دیدار و به همین مناسبت، دو کتیبه بر دیواره‌های آن نقر کرد. در این سفر، دو تن مترجم او را همراهی می‌کردند. (سامی، بی‌تا، ص ۳-۴) می‌توان تصور کرد که این افراد و دیگر کسانی که با اندیشه سیاسی ایرانی و خطوط باستانی آشنا بودند عضدالدوله را از رموز و صحنه نمایش نقش برجسته‌ها، که در آن‌ها پادشاهان ساسانی حلقه شهریاری را از اهورامزدا دریافت می‌دارند، آگاه کرده‌اند. این امر با اندیشه سیاسی اسلام، که معتقد است حکومت ریشه الهی دارد و منبع اصلی قدرت، خداوند است، مطابقت داشت. (لمبتون، ۱۳۸۹، ص ۳۷) بنابراین، عضدالدوله با تلفیق این دو نظرگاه، سعی در کسب فره و مشروعیت لازم برای اعمال حاکمیت بر جامعه‌ای داشت که اسلام و تشکیلات سیاسی برخاسته از آن را پذیرفته بود.

پیش از او، امرا و سلاطین صرفاً به دریافت منشور حکومت از جانب خلیفه اکتفا می‌کردند، اما عضدالدوله پا را از این فراتر نهاد و در حضور خلیفه، یک مجلس رسمی دیهیم‌ستانی برگزار کرد. جزئیات این مراسم را صابی و ابن جوزی ذکر کرده‌اند. عضدالدوله پس از پیروزی بر عزالدوله

در سال ۳۶۷ هجری، وارد بغداد گردید و در حالی که بلندپایگان نظامی، اشراف، قضات و شاهدان او را همراهی می‌کردند، به دارالخلافة رفت. سپس خلیفه الطائع به دست خود تاج بر سرش گذاشت و دو لواء به او داد. لقب «تاج المله» به وی بخشید و متن عهد در همان مجلس قرائت شد، در صورتی که پیش‌تر هیچ‌یک از این رسوم متداول نبود. آن‌گاه عضدالدوله در حالی که سوار بر اسب بود، از دارالخلافة خارج شد. (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۲۵۳/صابی، ۱۳۴۶، ص ۵۹-۶۳) این مراسم به گونه‌ای ترتیب داده شده بود که گویی عضدالدوله تاج پادشاهی را از دست عالی‌ترین مقام روحانی جامعه، آن‌گونه که در عصر ساسانی متداول بود، دریافت می‌دارد و بخش‌هایی از آن با مراسم دریافت حلقه و عصای پادشاهی توسط اردشیر اول از اهورامزدا، که در «نقش رجب» و «نقش رستم» تصویر شده، قابل مقایسه است. در این نقوش، نشان اردشیر یک دیهیم است؛ یعنی فرّ شاهی به شکل حلقه‌ای با نوارهای آویخته که احتمالاً پس از پیروزی بر اردوان پنجم برای خود برگزیده است. (هینتس، ۱۳۸۵، ص ۸۷) در اینجا نیز خلیفه تاج بر سر عضدالدوله گذاشت - چنان‌که در دوره ساسانی رسم شده بود که موبد اعظم تاج بر سر پادشاه می‌گذاشت و گیسوان آویخته او را با دست خود بر تاج بست. صابی توصیف جالبی از این صحنه دارد: «خلعت بر او پوشانده شد و تاج بر سرش نهادند و یکی از دو گیسوی او، که از آن گوهرهای فاخر گران‌بها آویخته بودند، همچنان رها بود... آن‌گاه عضدالدوله به نزدیک او رفت و الطائع آن رشته آویخته رها شده را گرفت و در جایی که برای آن آماده شده بود، بر تاج بست...» (صابی، ۱۳۴۶، ص ۶۱-۶۳)

بدین‌سان، عضدالدوله علاوه بر احیای سنت‌های شاهنشاهی ساسانی، در اندیشه پیریزی یک سلطنت واقعی بود. این امر با خلع ید از خلیفه عبّاسی و به کارگیری عنوان «شاهنشاه» کاملاً روشن است. نخستین بار عنوان «شاهنشاه» را متنبی شاعر عرب، که به فارس آمده بود، در سال ۳۵۴ هجری در قصیده‌ای که در مدح عضدالدوله سرود، رسماً به کار برد:

ابا شجاع بفارس عضدالدو له فنا خسرو شهنشاهها

(متنبی، ۱۴۱۷، ص ۴۱۶)

ریچارد فرای معتقد است: این لقب هیچ اهمیت قانونی نداشت، بلکه پیوندی بود از احساس با روزگار کهن و نشانه‌ای بود از فرّ و شکوه‌مندی. (فرای، ۱۳۶۳، ص ۲۲۷) اما این امر می‌تواند تا پیش از تصرف بغداد و تاج‌ستانی رسمی عضدالدوله از دست خلیفه مصداق داشته باشد. زمانی که

عضدالدوله خلیفه الطائع را به اجرای خواست خویش وادار و تمام اختیارات او را به خود منتقل کرد، در واقع، انتقال واقعی قدرت از خلیفه به شاه صورت پذیرفت و اینک «دارالملکه» بغداد با حاکمیت شاهنشاه فرهمند ایرانی جایگزین «دارالخلافة» بغداد شده بود. مقدسی اندکی پس از مرگ عضدالدوله گزارش می‌دهد که «خلفا مورد عنایت و توجه نبودند و کسی به رأی و نظر آنان اعتنایی نمی‌کرد.» (مقدسی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۱) بنابراین عضدالدوله با فروکاستن مقام خلیفه در حد یک روحانی معنوی، که در خدمت قدرت سیاسی اوست، در اوج اقتدار فرمانروایی‌اش و در سال ۳۷۰ هجری رسماً لقب «شاهنشاه» را بر سکه‌ها ضرب کرد. اتخاذ این عنوان وی را برتر از خلیفه قلمداد می‌کرد. (کرون، ۱۳۸۹، ص ۳۷۱-۳۷۳) ابوحیان توحیدی می‌نویسد: «هو الیوم شاه الملوک»؛ یعنی عضدالدوله امروز شاه شاهان است.» (فقیهی، ۱۳۴۷، ص ۵۳)

کاربرد لقب «شاهنشاه» زمانی می‌توانست معنای واقعی خود را بازتاب دهد و صرفاً جنبه تشریفاتی و علاقه‌مندی به گذشته باستانی نداشته باشد که دارنده آن عنوان، قلمروش از حیث گستردگی و تنوع اقوام و ملیت‌های تابع متکثر بوده، زعامت و آمریت او را در اقصا نقاط فرمانروایی به عنوان تنها مالک الرقاب کل پذیرفته باشند. هنگامی که عملیات‌های نظامی عضدالدوله در سال ۳۶۹ هجری پایان یافت، قلمرو امپراتوری‌اش از عمان تا کرانه دریای خزر و از کرمان تا نواحی سرحدات شمالی سوریه امتداد داشت و در تمامی این نواحی، شاهان خراج‌گزار او فرمانروایی می‌کردند. این وضعیت تحقق آرمانی بود که از سال‌ها پیش در سر می‌پروراند. وی در صدد تغییر ساختار حاکمیت از شکل «همکاری خانوادگی» - آنچنان که در ابتدای عصر آل‌بویه متداول بود - به سمت «تمرکز قدرت در دست توانمندترین فرد خاندان» بود که بلافاصله پس از مرگ پدر، به اجرا گذاشت.

فرّ و شکوه مقام شاهی در الفاظی که شاه برای خود به کار می‌گرفت، جلوه‌گر می‌گشت. (کریستن سن، ۱۳۷۴، ص ۱۲۳) پناه خسرو هنگامی که فرمانروای فارس بود، لقب «عضدالدوله» را از خلیفه دریافت کرده بود. او در سال ۳۶۷ هجری با ورود به بغداد و پس از تشریفات ویژه، لقب «تاج‌المله» را از الطائع درخواست و در میان امیران، نخستین کسی بود که دو لقب از خلیفه دریافت کرد. (صابی، ۱۳۴۶، ص ۵۹ و ۷۲) این لقب می‌توانست نشان‌دهنده علاقه او به تاج و تاج‌وران باستانی باشد. (زرین‌کوب، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۱۷) بدین‌سان، عضدالدوله موقعیت و پایگاه شاهنشاهان ساسانی می‌یافت و همه الزامات و کارکردهای آن را واجد می‌گردید؛ چنان‌که ابن‌نباته می‌گوید:

ملوک بنی ساسان تزعم آنه
له حفظت اسرارها و عقودها
فتاها و مولاها و وارث مجدها
وسیدها ان کان ربّ سیودها

یعنی: «شاهنشاهان ساسانی آنچه وصیت و سر داشتند برای تو به جا گذاشتند. تو جوان‌مرد و مولا و جانشین عظمت ساسانی هستی.» (شاه حسینی، ۱۳۷۲، ص ۲۹-۳۰) این روند در جهت اعاده شاهنشاهی ایرانی و احیای سنت‌های ساسانیان صورت می‌پذیرفت. عضدالدوله در سال ۳۵۹ هجری در شیراز و به تقلید از پدرش، مدالی ضرب کرد که بر روی آن تصویر شاه با تاجی که به شکل تاج‌های ساسانی بر سر داشت و عبارت «فرّ شاهنشاه فزون باد» در کنار آن حک گردیده بود. (کرمر، ۱۳۷۵، ص ۸۳-۸۵) این تصویر و عبارت آشکارا با سکه خسرو دوم، که تصویر شاه بر روی سکه نقش شده و واژه «روز افزون» در پشت سکه حک شده، در پیوند است. (سودآور، ۱۳۸۴، ص ۳۷-۳۹) بر روی سکه بوران دختر خسرو دوم نیز «بوران فره افزود» درج شده است. (دریایی، ۱۳۹۱، ص ۸۱-۸۲)

۲. نژاد

در اندیشه سیاسی ایرانشهری، تخمه یا نژاد از دیگر الزامات شهریاری محسوب می‌شود که تنها بایسته صرفاً ذاتی و وراثتی است. فردوسی می‌گوید:

نژاد آنکه باشد ز تخم پدر
سزد کآید از تخم پاکیزه بر

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶۶)

داریوش بزرگ در کتیبه بیستون می‌نویسد: «بدین جهت ما هخامنشی خوانده می‌شویم (که) از دیرگاهان اصیل هستیم؛ از دیرگاهان تخمه ما شاهان بودند.» (شارپ، ۱۳۴۳، کتیبه بیستون، ستون ۱، بند ۱) مطابق این نظریه، در ایران باستان، خاندان‌های حاکم از سایران امتیاز یافته و به صورت خانواده‌ای که دارای فره رهبری هستند به اقشار مختلف مردم معرفی می‌گردیدند. این خاندان‌ها از آن حیث که از دیرباز هدایت و رهبری جامعه را بر عهده داشته‌اند، تنها گروه شایسته کسب این مقام شمرده می‌شوند و دیگران را حقی برای دستیابی به آن نیست. این امر، که به صورت یک اصل ثابت و پایدار در اندیشه سیاسی ایرانیان در آمده بود، موجب می‌شد تا هنگامی که اقوام بیگانه بر این سرزمین دست می‌یافتند با بحران مشروعیت در فرمان‌روایی مواجه شده و سعی در

ایجاد پیوند با حاکمان پیشین ایران داشته باشند. بدین‌روی، یک مقدونی از آن حیث که آریایی، پارسی و از خاندان هخامنشی نبود نمی‌توانست شاه شود. (کندی ادی، ۱۳۴۷، ص ۸۷-۸۸) اردشیر در کارنامه، نسب خود را این‌گونه بیان می‌کند: «اردشیر کیانی، پسر بابک از تخمه ساسان و نواده دارا شاه.» (کارنامه اردشیر، ۱۳۶۹، ص ۱۸۲) در اینجا این دیدگاه مطرح می‌شود که اردشیر از خاندان داراییان است و فقط خانواده او شایستگی فرمان‌روایی بر ایران زمین را دارند. وقتی خاقان به بهرام چوبین پیشنهاد داد که به او بپیوندد تا او را شهريار ایرانشهر کند، بهرام به استناد اینکه از خاندان شاهی نیست و نمی‌تواند به این مقام برسد آن را رد کرد. (دینوری، ۱۳۸۱، ص ۸۶) البته حفظ تخمه و نژاد به اصالت مادر نیز بستگی داشت. در نامه تنسر از قول اردشیر آمده است: «و من باز داشتم از آنکه هیچ مردم‌زاده (= اصیل) زن عامه خواهد، تا نسب محصور ماند...» (نامه تنسر، ۱۳۵۴، ص ۶۵) در عهد اردشیر نیز می‌خوانیم: «چنین دانید که شهرياری جز به شاپورانی نرسد که مادرشان دختر عموی شاه است. و از ایشان نیز کم خرد و ناقص اندام نه سزاوار شهرياری‌اند.» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸، ص ۹۸)

بدین سان، تأکید بر نژاد و اصالت خانوادگی در امر حکومت، میراثی باستانی بود که از طریق متون پهلوی و ترجمه‌های عربی آن‌ها به دوره اسلامی سرایت کرد و اصولاً در قرن چهارم هجری یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های کسب مشروعیت به شمار می‌رفت. ابن مقفع می‌نویسد: «اساس خود را در اصالت نسب ثابت و مستحکم گردانی، که مردمان را از تو نفعی مأمول (امید داشته) و متوقع باشند و به انتفاع که از تو یابند و اتق و امیدوار توانند بود.» (ابن مقفع، ۱۳۴۴، ص ۴۶) ابن بلخی می‌گوید: «علی بن الحسین را - کرم الله وجهه - کی معروفست به زین العابدین، ابن‌الخیرتین گویند: یعنی پسر دو برگزیده؛ به حکم آنک پدرش حسین بن علی بود و مادرش شهربانویه بنت یزدجرد الفارسی و فخر حسینیان بر حسینیان از این است...» (ابن بلخی، ۱۳۶۳، ص ۴-۵) همچنین هندوشاه نخبجویی امین را از آن روی که پدر و مادرش هر دو هاشمی بودند از مأمون به خلافت نزدیک‌تر می‌داند. (هندوشاه، ۱۳۵۷، ص ۱۵۲-۱۵۳)

بنیان‌گذاران سلسله‌های ایرانی عصر اسلامی به استناد همین نظام فکری، در صدد منتسب کردن خویش به خاندان‌های شاهی پیشین بودند. این امر می‌توانست ایشان را ناقلان خون شاهی، دارندگان فره ایرانی و کیانی و سامان‌دهندگان نظم سیاسی و اجتماعی در بین مردم معرفی کرده، به

آن‌ها مشروعیت بخشید. آل‌بویه از آن حیث که ایرانی بودند، فرّایرانی داشتند، ولی برای اعمال حاکمیت - بر جامعه‌ای که اینک برخی از آمال و آرزوهای خود را در فرهنگ باستانی آن جست‌وجو می‌کردند - نیازمند فرّشاهی نیز بودند. از این‌رو، نسب خود را به پادشاهان ساسانی می‌رساندند. مؤلف *مجمل‌التواریخ و القصص* نسب ایشان را به بهرام‌گور و اردشیر بابکان رسانده، می‌گوید: «و از آن قبل، فرزندان حسن بویی را شاهنشاه لقب بود.» (*مجمل‌التواریخ و القصص*، ۱۳۱۸، ص ۳۹۰-۳۹۱) ابن‌ماکولا نسب ایشان را به شاپور ذوالاکتاف و مسکویه به یزدگرد بن شهریار می‌رساند. (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳، ج ۱۱، ص ۴۸۲۵) ابن‌طقطقی نسل ایشان را از طریق پادشاهان ایران به ابراهیم خلیل علیه‌السلام و از آنجا به آدم ابوالبشر پیوند می‌دهد و بر این باور است که آل‌بویه از دیلم نیستند و سبب آنکه دیلمی خوانده شده‌اند این است که در این سرزمین سکونت داشته‌اند. (ابن‌طقطقی، ۱۳۶۰، ص ۳۷۸) شبانکاره‌ای نیز بویه‌یان را از نژاد اعراب می‌داند. (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳، نیمه دوم، ص ۸۹) بیرونی نسب‌نامه‌ی ایشان را ساختگی می‌داند و استدلال می‌کند که اقوام دیلم به حفظ انساب معروف نبودند، (بیرونی، ۱۳۶۳، ص ۶۱) اما ابن‌اثیر روایت ابن‌ماکولا را از آن نظر که وی دانای این دانش است تأیید می‌کند. (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳، ج ۱۱، ص ۴۸۲۵)

محققان به استناد روایت بیرونی و شیوع نسب‌سازی در این دوران، در اصالت نسب آل‌بویه تردید کرده، آنان را متهم به نسب‌سازی کرده‌اند. گرچه این امر را نمی‌توان از نظر دور داشت، ولی نباید فراموش کرد که با پیشروی اعراب در داخل خاک ایران، بسیاری از بزرگان و بلندپایگان ایرانی به امید کسب فرصت مناسب، به نقاط امنی همچون نواحی شمالی پناه بردند. روایت‌هایی هم در رابطه با اینکه آل‌بویه دیلمی نبوده‌اند و از آن‌رو که مدت‌ها در این سرزمین به سر برده‌اند، «دیلمی» خوانده شده‌اند، وجود دارد. از این‌رو، می‌توان آن‌ها را بازماندگان همان کسانی دانست که به این سرزمین پناه آورده بودند. بنابراین، شاید بتوان رگه‌هایی از حقیقت را در این انتساب به خاندان ساسانی یافت. به هر حال، می‌توان پذیرفت که پادشاهان آل‌بویه در تلاش بوده‌اند از طریق پیوند با عناصر مشروعیت‌بخش ایرانی و اسلامی، همه‌ی اقتدار جامعه را به پذیرش حاکمیت خود مجاب کنند.

گرچه عضدالدوله در این راه پیش‌گام نبود، اما مهم‌ترین اقدامات را انجام داد؛ چنان‌که مشهور است وی مهلبی وزیر را بر آن داشت تا نسب‌نامه‌ای برای او تدوین کند و همه‌ی سال‌خوردگان دیلم،

موبدان و مردم ایران تأیید کردند که نسب وی به ساسانیان می‌رسد. ظاهراً این نسب‌نامه ملاک کار نویسندگانی بوده است که پس از این به ذکر تاریخ آل‌بویه پرداخته‌اند. (فقیهی، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۱۵) پیوند نسب آل‌بویه به ساسانیان - چه ساختگی و چه حقیقی - در هدفی که عضدالدوله دنبال می‌کرد بسیار اثرگذار بود. حکومت آل‌بویه در این زمان، در اوج گستردگی خود به سر می‌برد و عضدالدوله به ابزارهای مشروعیت بخش قوی‌تری نیاز داشت و اصولاً در تعقیب همین اهداف، در صدد پیوند خانوادگی با خلیفه برآمد و دختر خویش را به عقد الطائع درآورد تا از طریق فرزندان ایشان، همهٔ آرزوهایش تحقق یابد. (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۴۸۸) این تنها مسیری بود که می‌توانست در آن وحدت پادشاهی و خلافت در خاندان دیلمی تحقق یابد و فرزند حاصل از این ازدواج عامل پیوند سه عنصر شیعه، سنی و ایرانیان غیر مسلمان معترض به وضع موجود باشد. اما این آرزوی عضدالدوله تحقق نیافت؛ زیرا از این ازدواج فرزندی حاصل نشد، ولی نسب‌نامهٔ او از سوی عموم مردم پذیرفته شد. (کاهن و م. کبیر، ۱۳۸۴، ص ۱۶) از این رو، هنگامی که قلمروش از دریای خزر تا کرمان و عمان امتداد یافت، خود را شاهنشاه خواند و مردم برخلاف آنچه گفته می‌شد جدّ ایشان ابوشجاع بویه از رعایای فقیر بود و به شغل ماهی‌گیری اشتغال داشت (ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ص ۳۷۸) همه جا خود را فرمانبردار اوامر شاهانهٔ او می‌دانستند.

۳. هنر (تعلیم و تربیت)

از دیگر بایسته‌های شاهی - چنان که فردوسی یاد کرده - هنر است:

هنر آنکه آموزی از هر کسی بکوشی و پیچی ز رنجش بسی

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶۶)

در واقع، هنر مجموعه‌ای از آموزه‌های روحی و جسمی است که شاه‌زادگان از آغاز جوانی ملزم به آموختن آن‌ها بوده‌اند. بر اساس *شاهنامه*، هنر و دانش گاهی به صورت الهامی و گاهی اکتسابی است. کیخسرو از پادشاهان اساطیری و آرمانی، از دل‌آگاهی و دانش خدادادی بهره‌مند است؛ اما دانش خسرو انوشیروان، که سرآمد پادشاهان دانشور عصر تاریخی به شمار می‌آید، آموختنی است و از طریق ملازمت و همنشینی با دانشمندان و سخن‌دانان حاصل می‌شود. با این حال، چون پادشاه و دارندهٔ فره ایزدی است در دانش و سخن‌دانی برتر از همهٔ دانندگان است. (مسکوب، بی‌تا، ص ۲۴۱-۲۴۴)

مطابق نوشته‌های یونانیان همچون افلاطون و گزنفون، ایرانیان به تعلیم و آموزش شاهزادگان اهمیت می‌دادند و - دست کم - از عصر هخامنشیان تا پایان ساسانیان، این امر به صورت منظم و سازمان‌دهی شده به اجرا در می‌آمد. در این سازمان، جوانان از سنین پایین، هنرهای مربوط به روح و تن را می‌آموختند. سپاهیان ورزیده آموزش‌های جسمانی را و موبدان پرورش روحانی را به عهده داشتند. (رستم وندی، ۱۳۸۸، ص ۷۱-۷۲) تربیت جسمانی شامل فنون جنگی، تیراندازی و سوارکاری می‌شد و تربیت معنوی آموزش‌های دینی، اخلاقی و آداب ملک‌داری را دربر می‌گرفت. بنابراین، پادشاه از حیث خرد، دانش و کمالات معنوی سرآمد همگان بود، و از بعد جسمانی نیز باید در سلامت کامل و در اوج توانایی قرار می‌داشت. از همین رو، در اندیشه ایرانی، افرادی که در هریک از این عوامل نقصانی داشتند، نمی‌توانستند به پادشاهی برسند. این امر در دوره اسلامی نیز تداوم یافت. عضدالدوله چون به خوبی می‌دانست یکی از شروط پادشاهی ایران سلامت جسمانی است، بیماری صرع خویش را برای مدت‌ها پنهان می‌کرد.

ابن مقفع در عین اینکه اطاعت را شایسته پادشاه دادگر می‌داند، ویژگی مهم پادشاه را علم دانسته، می‌نویسد: مناسب‌ترین فرد برای زمام‌داری کسی است که از موهبت دانش برخوردار باشد. (لمبتون، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶-۱۶۴) ابن طقطقی نیز یکی از خصایل اصلی فرمانروا را دانش می‌داند که ثمره عقل است و با آن بایدها و نبایدها را درمی‌یابد و از خطا و لغزش ایمن می‌گردد. (ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ص ۱۸) این سنت تعلیم و تربیت شاهزادگان برای رسیدن به تاج و تخت، در حکومت‌های ایرانی پس از اسلام همچون آل بویه، متداول و محل توجه بود.

عضدالدوله از کودکی به فراگیری علوم و دانش پرداخت و برای تعلیم وی، تعدادی از دانشمندان آن عصر گمارده شدند. ابن عمید قمی وزیر دانشمند آل بویه در آموزش ادب و تربیت اخلاقی وی تلاش می‌کرد. در علم نحو، ابوعلی فارسی، و در ریاضی و نجوم شریف بن الاعلم و ابوالحسن صوفی معلمان عضدالدوله بودند. اصفهانی در دستورالوزار درباره عضدالدوله می‌نویسد: «از ملوک ماضی، او به فنون شهامت و صرامت مذکور، و به ضروب کفایت و رزانت مشهور است، و با این شوکت و عدت پادشاهی در انواع علوم نظماً و نثراً عظیم المثل عهد خویش...» (اصفهانی، ۱۳۶۴، ص ۹۶-۹۷) این امر نشان می‌دهد که وی علاوه بر فراگیری علوم، از فضیلتی عصر خویش نیز به شمار می‌رفته است.

ابن‌اثیر می‌گوید: «عضدالدوله دانش و دانشمندان را دوست می‌داشت و آن‌ها را به خویش نزدیک می‌ساخت و هریک را می‌نواخت و در انجمن آن‌ها می‌نشست و به پرسش و پاسخشان کمر می‌بست». (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۵۲۶۳) همین توجه به علم و دانش سبب شده بود که دربار وی محل رجوع دانشمندان و خردورزان گردد و «در خانه خود برای ویژگان و فیلسوفان حکیم، جایی نزدیک جایگاه خود، در اتاق پرده‌داران اختصاص داد. ایشان با گفت‌وگوی علمی به دور از غوغای توده نادان در آنجا گرد می‌آمدند. به آنان ماهیانه مرتب و بخشش‌ها می‌رسید تا این دانش‌ها که مرده بود زنده شد، بازار کساد دانش گرم شد.» (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۴۷۷-۴۸۲) این اقدامات با سخنان اردشیر همخوانی دارد که می‌گفت: «برای منش شاه، هیچ چیز زیانمندتر از همنشینی بی‌خردان و سخن‌گویی با فرومایگان نیست؛ زیرا همان‌گونه که سخن گفتن با دانشمندان نژاده بهتری یابد، از همنشینی پستان فرومایه، بدتری بیند و چندان زیان به آن رسد که هر نیکی از آن زدوده شود.» (ذیل عهد اردشیر، ۱۳۴۸، ص ۱۰۵)

از شواهد دال بر توجه عضدالدوله به دانش، کتاب‌خانه عظیم وی در شیراز است که مقدسی از آن دیدن کرده و در آن کتب بسیار یافته است. (مقدسی، ۱۳۶۱، ص ۴۴۹) ابن‌اسفندیار وضعیت علم را در عصر عضدالدوله چنین بیان می‌کند: «... روز بازار اهل فضل و بلاغت عهد او بود، گویی جهان به علوم آبتن ماند، تا به عهد او رسید طلق وضع گرفت و بزاد...» (ابن‌اسفندیار، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۰) عضدالدوله برای تربیت فرزندان نیز برنامه‌ای تدوین کرده بود تا به ایشان فنون گوناگون همچون آداب جنگ و دلاوری، اقتصاد، معاشرت و ملک‌داری بیاموزند. (فقیهی، ۱۳۴۷، ص ۸۸)

وی را پادشاهی هوشیار و بسیار دقیق در اداره امور می‌دانند، به گونه‌ای که حتی جزئی‌ترین نکات هم از نگاهش پوشیده نمی‌ماند. روایت‌هایی که این موضوع را تأیید می‌کنند در منابع متعدد ذکر شده است. برای نمونه، داستان غلامی را که خربزه‌ای را به زور از دیگری گرفته بود و از سوی عضدالدوله به شدت مجازات شد، ابن‌جویری در *المنتظم* آورده است. (فقیهی، ۱۳۴۷، ص ۱۰۷) این روایت به نمونه‌های ساسانی آن بسیار شبیه است. در عرصه سیاست و ملک‌داری نیز عضدالدوله توانمند و کاردان بود و کارها را جز به شایستگان و نمی‌نهاد. (ابن‌اثیر، ج ۱۲، ۱۳۸۳، ص ۵۲۶۳) او توانست با ایجاد تمرکز و وحدت در قلمرو آل‌بویه و گسترش سرزمین‌های تحت فرمانروایی‌اش و نیز ایجاد امنیت و توسعه اقتصادی و عمرانی، خود را با فاصله زیادی به عنوان

بزرگ‌ترین و قدرتمندترین شاه این خاندان معرفی کند. همچنین در پی آموزش‌های جسمانی و فنون جنگاوری و نیز برخورداری از فره ایزدی، شاه ایران پهلوان و جنگجو و مبارزی بی‌همتا گردید. از این‌رو، در امور نظامی نیز عضدالدوله پادشاهی کارآمد و فرمانده راستین سپاهیان خود بود، به گونه‌ای که توانست امور سپاه را نظم و سامان بخشد و علاوه بر جلب وفاداری همه سپاهیان به شخص خود، بین عناصر ترک و دیلم سپاه نیز تعادلی آگاهانه ایجاد کند. (کبیر، ۱۳۶۲، ص ۸۴) وجود چنین توانمندی‌هایی در عضدالدوله نشانگر اهمیتی است که آل‌بویه به امر تعلیم و تربیت شاه‌زادگان می‌دادند.

عضدالدوله و کارکردهای نهاد شاهی

در نظام فکری ایرانیان، «خویش‌کاری» یک فضیلت محسوب می‌شد که بر اساس آن هرکس متناسب با استعداد، توانایی، پایگاه و طبقه اجتماعی خویش، موظف بود به وظیفه‌ای که برایش تعیین شده است، بپردازد و از این طریق، به نظم حاکم بر جهان هستی (اشه، ارته) یاری رساند. از همین‌رو، اقدام به «خویش‌کاری» به یکی از بزرگ‌ترین قوانین الهی تبدیل شده، تخطی از آن موجب آسفتگی و بی‌نظمی در کار جامعه و بالطبع، گسترش ظلم و دروغ و آشوب خواهد شد. در کتاب **مینوگ خرد**، در خصوص «خویش‌کاری طبقات» چنین آمده است: «وظیفه روحانیون دین را خوب نگاه داشتن و پرستش و ستایش ایزدان را خوب کردن... وظیفه نظامیان دشمن را زدن و شهر و بوم خویش را ایمن و آسوده داشتن است... وظیفه کشاورزان کشاورزی و آبادانی کردن... وظیفه مزدوران (= پیش‌کاران) این است که آن کاری که ندانند دست بدان نبرند و آنچه دانند خوب انجام دهند و مزد عادلانه خواهند.» (مینوی خرد، ۱۳۶۴، ص ۴۸)

چنان که پیش از این گفته شد، از طریق شاه، به عنوان اصلی‌ترین کارگزار اهورامزدا بر روی زمین، بین نظم جهانی و نظم کیهانی پیوند برقرار می‌گردد. ابن‌مقفع معتقد است: «لایق‌ترین مردم در اجرای عدالت، حکمرانانند و بر والی لازم است که دقایق کارهای خلق را پرسش و رسیدگی نماید... او باید از زحمت و رنج رعیت بکاهد و از رفتار دون همتان نسبت به ایشان رفع زحمت نماید.» (ابن‌مقفع، ۱۳۴۸، ص ۹۳-۹۵) از این‌رو، شهریار پاسدار نظم و قانون و عدالت الهی در بین مردم است و نباید اجازه عدول از چارچوب‌های حاکم بر نظام هستی را به کسی بدهد. (رستم‌وندی،

۱۳۸۸، ص ۵۵) ابوالفداء می‌گوید: شاهان ایران هیچ‌یک از امور خاصه را به مردم پست‌نژاد ارجاع نمی‌دادند. (کریستن سن، ۱۳۷۴، ص ۶۵-۶۷) با این تعبیر، خویش‌کاری‌های شهریار ایرانی تدوین و تبیین می‌شوند که دادگری، دین‌یاری و ایجاد امنیت مهم‌ترین آن‌هاست و پاس‌داشت آن موجب فرهنگمندی، و تخطی از آن موجب گسست فره و نابودی می‌گردد.

۱. دادگری

یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در اندیشه سیاسی ایرانشهری، مفهوم «داد» است که نیروی تعادل‌بخش هستی و نشان لطف و رحمت الهی به شمار می‌رفت. (رستگار فسایی، ۱۳۸۱، ص ۴۱-۴۵) این مفهوم با ساختار طبقاتی و سلسله مراتب اجتماعی در ایران باستان در پیوند است و از این منظر، با مفهوم «اشه» ارتباط می‌یابد. بدین‌سان، با دادگری، قانون «اشه» برقرار می‌شود و هر چیزی در جایگاه خویش قرار می‌گیرد و هر کس متناسب با عمل به خویش‌کاری‌اش بهره‌مند می‌گردد. دادگری مهم‌ترین خویش‌کاری پادشاهان است و از همین‌رو، نخستین خطابه‌های ایشان پس از دست‌یابی به تاج و تخت، در زمینه دادگری و دادستانی است. خطابه هرمز پسر انوشیروان نمونه بارز آن است: اما عدل و دادگری که ما برای رسیدن به آن می‌کوشیم و به صلاح ما و شما خواهد بود این است که همه شما در نزد ما برابر و یکسان باشید و به زودی این را خواهید دانست که چگونه نیرومندان را از ستم به ناتوانان بازخواهیم داشت و خودمان کارهای در ماندگان و بیچارگان را سرپرستی می‌کنیم و زیردستان را به جای خود خواهیم نشاند و اشخاص فرومایه را که بخواهند به منزلتی که شایسته آن نیستند برسند، از آن بازخواهیم داشت، مگر آنانی که استحقاق آن را با همّت بلند و آزمایش و پایمردی داشته باشند...» (دینوری، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵-۱۰۶)

این برداشت از داد به عنوان کارکرد نهاد شاهی را نظام‌الملک و افضل‌الدین کرمانی در آثار خود ارائه کرده‌اند. (لمبتون، ۱۳۷۲، ص ۲۴۲) در نظر فلاسفه اسلامی نیز هستی بر اساس عدالت استوار است؛ یعنی هر چیزی در جای خودش تعریف شده، و اگر از مسیر کمالی خود خارج شود از عدالت خارج شده است. (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰، ص ۹۰-۹۲) البته چنان‌که کرون خاطر نشان کرده است، از قریب قرن چهارم هجری قشربندی اجتماعی پدیده‌ای مثبت تلقی می‌شد و از نظر مردم،

عالم هستی مبتنی بر سلسله مراتب است و همین ویژگی باید در جامعه بشری نیز تحقق یابد و بدون فرمان برداری کهنتر از مهتر و بدون انقیاد فرودست از فرادست، هیچ نظم و سامانی در کار نخواهد بود. (کرون، ۱۳۸۹، ص ۵۶۳-۵۶۴)

بنابراین، دادگری پادشاه در این عصر نیز مانند ادوار قدیم عبارت بود از: حفظ منافع گروه‌ها و طبقات جامعه و جلوگیری از تعرض آن‌ها به یکدیگر؛ به گونه‌ای که عضدالدوله آگاهانه گفته بود: بخشی از نقش مهم پادشاه آن است که مردم را در جایگاه خود نگه دارد. (متحد، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶-۱۸۷) وقتی در اثر قحطی و طاعون و بی‌کفایتی‌های ابن‌بقیه، وزیر عزالدوله، اوضاع مملکت نابسامان شد و نظم و قانون از هم گسیخت و مردم به یکدیگر تعرض کردند و نیز در بغداد سنیان و شیعیان به جان هم افتادند، فقط عضدالدوله بود که توانست با دست زدن به اقداماتی اوضاع را سامان دهد. (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۹۱) در بغداد نیز موفق شد با اجرای قانون ممنوعیت حمل سلاح، نظم و قانون را برقرار سازد. (کبیر، ۱۳۶۲، ص ۹۶) این وضعیت عضدالدوله را به سمت یکی از وظایف شاهان در گذشته، که وضع قانون و اجرای آن در سراسر کشور بود، رهنمون کرد و «قانون‌هایی را به نفع مردم بنهاد و کارگزاران را به دادگری و ادار ساخت.» (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۴۷۷-۴۸۲) اصولاً در اندیشه ایرانی اراده شاه همه جا حکم قانون را داشت و لازم الاجرا بود و پادشاه خود بزرگ‌ترین قاضی به شمار می‌رفت. این امر از کتیبه‌های داریوش بزرگ قابل استنباط است. (گیرشمن، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷-۱۶۸)

البته داد و دادگری بسته به عوامل گوناگونی همچون جامعه، فرهنگ و زمان معانی متعددی می‌یابد و همواره نمی‌توان یک تعبیر خاص از آن استنباط کرد. اردشیر سامان‌دهی سپاه و جمع‌آوری مال و آبادانی کشور را معلول دادگری پادشاه دانسته است: «نیرو جز با سپاه پدید نیاید، و سپاه جز با مال، و مال جز با آبادانی، و هیچ آبادانی جز به دادگری و نیکو راهبری پدیدار نگردد.» (ذیل عهد اردشیر، ۱۳۴۸، ص ۱۱۲) این فرایند را معمولاً با عنوان «چرخه عدالت» یاد کرده‌اند. (توکل‌ی ترقی، ۱۳۸۲، ص ۱۱-۱۲) فردوسی نیز سامان‌دهی سپاه، نظارت بر امور لشکری و کشوری، آبادانی کشور و ستم نکردن شاه بر رعیت را از مصادیق دادگری می‌داند و وجود داد را با عوالم طبیعی همچون فراوانی و نعمت و باران پیوند می‌دهد. (دیلیم صالحی، ۱۳۸۴، ص ۵۴) در تاریخ شاهی آمده است: «پادشاه عادل را در همه کارهای مملکت کلی و جزوی نظر باید کردن و در هیچ کار غفلت روا نداشتن و همه را بر قاعده و قانون عدالت کار فرمودن.» (تاریخ شاهی، ۲۵۳۵، ص ۶)

بنابراین، تمامی اقدامات عضدالدوله همچون نظارت دقیق بر امور مملکتی، عملیات‌های عمرانی و شهرسازی، و اعاده امنیت را باید در قالب دادگری وی توجیه و تفسیر کرد. عضدالدوله از حیث دقت در جزئیات امور بسیار زبان‌زد بود و نمونه‌های بسیاری در این‌باره در منابع ذکر شده است. وی بنا بر سنت پادشاهان ساسانی، در نزدیکی شیراز شهری ساخت و نه‌ری بزرگ را از میان آن عبور داد و آن را «کرد فنا خسرو» نامید. (مقدسی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۶۴۲-۶۴۳) همچنین هنگامی که به بغداد وارد شد و منصب امیرالامرای یافت، کاخ دارالخلافة را بازسازی و کارمندان و خدمت‌گزاران را سامان‌دهی کرد، خالصه‌جات و زمین‌ها را به حقدار برگردانید، نه‌رها را لایروبی نمود، برای آبادسازی زمین‌های بایر وام و بذر در اختیار کشاورزان قرار داد، راه عراق به مکه را سامان داد، در شیراز بیمارستان و کتابخانه «عضدی» را ساخت و با احداث بندها، پل‌ها، آب‌انبارها، حمام‌ها و... به حق، خود را شایسته لقب «امیر عادل» کرد که سال‌ها قبل بر خویش نهاده بود (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۴۰۶-۴۰۸ و ۴۷۷-۴۸۲ / ابن‌اثیر، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۵۲۴) لقب «امیر عادل» را وی در سال ۳۵۰ هجری با رویکرد ایرانی و الگوپذیری از خسرو انوشیروان بر خود نهاد. (فرای، ۱۳۶۳، ص ۲۳۶) حمدالله مستوفی می‌نویسد: «اکابر جهان در دولت او آسایش‌ها دیدند و او در کار عدل و عمارت و سیاست، ید بیضا می‌نمود.» (مستوفی، ۱۳۶۲، ص ۴۱۴)

۲. دین‌یاری

در فرایند تکوین اندیشه سیاسی ایران‌شهری با پذیرش آیین زرتشت، «دین‌یاری» نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین خویش‌کاری‌های شهریار ایران‌شهر مطرح می‌شود. از این‌رو، پادشاهان علاوه بر باورمندی به دین، حامی و مروج دین هم محسوب می‌شدند. این امر با ایجاد پرستش‌گاه‌ها، حمایت از راست‌کیشان و جلوگیری از بدعت در دین صورت می‌پذیرفت. البته دین نیز به تدریج، به یکی از بنیان‌های اصلی مشروعیت‌بخش قدرت سیاسی تبدیل شد که در میان آن دو، یک رابطه همکاری دوسویه مدنظر بود. در این روند، که به صورت یک نظریه سیاسی مطرح شد، دین و شهریاری بنیادی یگانه می‌یابند که ثبات و قوام هر کدام به حمایت دیگری باز بسته است. نبود شهریاری به بددینی و بددینی به ناستواری شهریاری می‌انجامد. این پیوند، شهریار ایرانی را به عنوان اصلی‌ترین دین‌ورز و دین‌یار در جامعه معرفی می‌کند که سعادت و کمال معنوی جامعه به

کارکردهای او بستگی دارد. در عهد اردشیر آمده است: «شاه نباید پرگ دهد که زاهدان و نیایش‌گران و گوشه‌گیران بیش از او هواخواه دین نموده شوند و نگهدار آن جلوه کنند.» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸، ص ۷۰) این اندیشه، که دین و شهریاری به هم بسته‌اند تحت عناوینی همچون «الدین و الملک توأمان» (شرف‌الدین قزوینی، ۱۳۴۱، ص ۱۰-۱۲) مکرراً در متون دوره اسلامی مطرح شده و برای سلطان، همان وظایف پادشاه ساسانی را در قبال دین متذکر شده‌اند. غزالی درست‌دینی خود پادشاه، جلوگیری از بدعت و شبهات و انجام فرایض دینی را گوشزد می‌کند. (غزالی، ۱۳۵۱، ص ۱۰۶) در برخی منابع، نظریه همراهی دین و حکومت را حتی به پیامبر اکرم ﷺ منتسب کرده‌اند. (شرف‌الدین قزوینی، ۱۳۴۱، ص ۱۰-۱۲) بدین روی، این مسئله به صورت رکن سیاسی اسلام درآمد. (لمبتون، ۱۳۸۹، ص ۱۴۹-۱۵۰)

به گفته کرمر، نظریه «همزاد پنداری دین و سلطنت» در عصر آل بویه، رایج و به تحقق نیز رسیده بود. (کرمر، ۱۳۷۵، ص ۷۷) با تسلط آل بویه بر بغداد، برای نخستین بار، امرای مسلط بر خلیفه عباسی از مذهبی که مقبول خلافت نبود حمایت می‌کردند. عقیده شیعه مبنی بر اینکه امامت، منصبی الهی و موروثی است که به خاندان پیامبر (اهل بیت) تعلق دارد و امام وجودی برخوردار از تأییدات الهی و فراتر از سایر مؤمنان است، برای حکام ایران‌گرای آل بویه بهتر می‌توانست آمالشان را تحقق بخشد یا حتی احساسات ملی و ضد عربی آن‌ها را پاسخ‌گو باشد. (اشپولر، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۲۴/الگار، ۱۳۶۹، ص ۱۸) بر این اساس، شیعه امامیه، که رسماً امام حاضر در صحنه نداشت، زمینه را برای تحقق ارتباط و پیوند نهاد دین و نهاد سلطنت فراهم می‌ساخت. (مفتخری، ۱۳۸۹، ص ۳) ظاهراً خود عضدالدوله نیز بر همین باور بود. ابن سعدان، که در دوران حکومت عضدالدوله «عارض الجیش» بود و پس از آن در سال ۳۷۳ هجری وزارت پسرش صمصام‌الدوله را یافت، می‌گوید: «ولهذا، قال ملکنا (عضدالدوله) الفاضل: الدین و الملک أخوان، فالدین أس، والملک حارس، فما لأس له فهو مهدوم، وما لا حارس له فهو ضائع.» (أبوحيان توحیدی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۸۰)؛ یعنی دین و ملک برادرند. دین بنیاد است و ملک حارس. هر چه بنیاد از دست دهد نابود می‌شود و هر چه حارس نداشته باشد از دست برود. این سخن وی آشکارا بازتاب‌گفته اردشیر ساسانی و نشان‌دهنده اندیشه ایرانی در ذهن اوست.

پادشاهان بویهی تلاش‌هایی برای تبلیغ و تقویت مذهب شیعه انجام داده، زمینه‌های گسترش آن را فراهم آوردند. در طول این دوره، تشیع توانست دامنه‌های فکری خویش را توسعه داده،

عقاید و احادیثش را منظم گرداند. دانشمندان بزرگ شیعی همچون شیخ صدوق، شیخ مفید، و سید مرتضی همگی در این عصر می‌زیستند و قادر شدند فقه و عقاید شیعه را منسجم و بازشناسی کنند. این اقدامات با حمایت پادشاهان شیعی آل بویه انجام می‌گرفت. شیخ مفید در ری و در دستگاه رکن‌الدوله مجلس درس و مناظره داشت. (جعفریان، ۱۳۷۱، ص ۲۴۸-۲۵۰) وقتی نخستین بار معزالدوله دستور داد تا شعائر و مراسم شیعه همچون تعطیلی روز عاشورا و برپایی عزاداری و برقراری جشن در عید غدیر برقرار شود، اهل سنت به خاطر فزونی شیعیان و حمایت حکومت از ایشان، یارای جلوگیری از آن را نداشتند. (ابن اثیر، ج ۱۲، ص ۵۰۹۱/ ابن کثیر، ج ۱۱، ص ۲۴۳) البته گرایش شیعی آل بویه به تعصب مذهبی نینجامید و معمولاً نسبت به اهل سنت با مدارا و تساهل رفتار و در بیشتر مواقع، از بروز نزاع میان شیعیان و سنیان جلوگیری می‌کرد. ابن کثیر با وجود اذعان به وجود روحیه تساهل و تسامح در حکام بویهی می‌نویسد، با این حال، گرایش رافضی و شیعی خود را حفظ کردند. (ابن کثیر، ج ۱۱، ص ۳۰۷)

با آغاز پادشاهی عضدالدوله و تسلط کامل بر خلیفه، سیاست مذهبی آل بویه را باید در سه ویژگی «ایران‌گرایی»، «شیعه‌گری» و «تعامل با دستگاه خلافت» جست‌وجو کرد. پیش‌تر گفته شد که عضدالدوله آگاهانه در تلاش بود تا با احیای نهاد شاهی باستانی، بایسته‌های شاهنشاه ساسانی را بر عهده گیرد. یکی از کارکردهای شاهی، «دین‌یاری» بود که از طریق زیارت، بازسازی اماکن مذهبی، حفظ و احیای شعائر و نیز حمایت از علمای دینی صورت می‌پذیرفت. از آن‌رو که عضدالدوله شیعه امامی و حتی متهم به غلو در تشیع بود، دین‌یاری وی هم در جهت اعتلای مذهب تشیع صورت می‌گرفت. یافعی و ابن عماد حنبلی تفکرات غالبانه را به عضدالدوله نسبت داده، گفته‌اند: «او شخصی ادیب، آشنا به فنون علمی، قاطع و عاقل بود، مگر آنکه در تشیع بسیار غلو می‌کرد و تندروی داشت.» (جعفریان، ۱۳۷۱، ص ۲۴۴) مسکویه، صابی، ابن اثیر، ابن اسفندیار و دیگران هیچ اشاره‌ای به وجود گرایش‌های غالی‌گری شیعی در او ندارند، ولی گزارش‌های بسیاری مبنی بر علاقمندی‌اش به امام علی علیه السلام و فرزندانش ذکر کرده‌اند. وی به امام علی علیه السلام ارادت خاصی داشت و موفقیت‌های خویش را مدیون کرامت ایشان می‌دانست؛ چنان که به گفته ابن ابی‌الحدید بر شمشیر وی و پدرش صورت منسوب به علی علیه السلام نقش بود. (فقیهی، ۱۳۴۷، ص ۱۳۱) بارگاه باشکوهی بر آرامگاه امام علی علیه السلام برآورد و پس از مرگ نیز بنا به وصیتش در جوار آن حضرت مدفون شد. همچنین بارگاه امام حسین علیه السلام در کربلا را بازسازی کرد. (مستوفی، ۱۳۶۲، ص ۴۱۵-۴۱۶) وی برای

استعانت و تبرک، به زیارت مشاهد متبرک می‌رفت: «عضدالدوله به رسم مراسم عاشورا و غدیر و آنکه رسم طایفه شیعه باشد، به زیارت مرقد امام علی علیه السلام در نجف و امام حسین علیه السلام می‌رفت و یک روز و دو روز در آنجا اقامت می‌کرد.» (ابن‌اسفندیار، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۴) ابن‌اثیر ضمن اشاره به اقدامات عضدالدوله برای بازسازی بغداد، که رو به ویرانی نهاده بود، می‌نویسد:

مسجدها و بازارهای آن را آباد کرد، و برای ائمه جماعت، مؤذنین، علما و قاریان قرآن، بی‌کسان و ناتوانان و مستمندانی که در مسجد سرای‌گزین بودند روزیانه نامزد کرد... عوارض حاجیان را بخشید، راه عراق تا مکه را سامان داد و به خاندان‌های شریف و ناتوان مکه‌نشین و مدینه‌گزین و باشندگان اماکن متبرکه امام علی و امام حسین پول پرداخت.» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۵۲۴)

این رفتارها علاوه بر اثبات دین‌داری و دین‌یاری او، نشان‌گر تلاش‌های وی در جهت تحقق آرمان‌های شیعی نیز هست.

تعامل عضدالدوله با دستگاه خلافت از روی تدبیر و با آگاهی از وضعیت جامعه عصر خویش صورت می‌گرفت. وی با اتخاذ سیاستی همراه با عدم خشونت به تدریج، اختیارات خلیفه را از او سلب کرد و به خویش منتقل ساخت، ولی دستگاه خلافت را با علم به اینکه اکثریت جامعه پیرو مذهب سنت و معتقد به آن هستند به عنوان مرجعی برای احراز مشروعیت باقی گذاشت. ملاحظات سیاسی سبب شد تا نسبت به اهل سنت با تساهل و مدارا رفتار کند. وی توانست مجادلات میان شیعه و سنتی را، که مدت‌ها مرکز خلافت را دچار آشوب و هرج و مرج کرده بود، از بین ببرد. او کار قصاص و سخن‌وران مذهبی را، که عامل اصلی درگیری‌های بین شیعه و سنتی بود، ممنوع اعلام کرد. (متز، ۱۳۸۸، ص ۳۷۱) این سیاست موجب شد تا دوره عضدالدوله به اوج تسامح فکری آل‌بویه بدل شود و پیروان ادیان دیگر نیز از آن بهره‌مند و حتی به مدارج بالای حکومتی نایل گردند. وزیر مسیحی او نصر بن هارون اجازه یافت تا بیعه‌ها و دیرها را نوسازی و به بینوایان رساند. (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۴۸۲) وقتی در سال ۳۶۹ در شیراز میان مسلمانان و زرتشتی‌ها برخوردی صورت گرفت و عده‌ای از زرتشتی‌ها کشته و خانه‌هایشان غارت شد، عضدالدوله همه عاملان آن را دستگیر و مجازات کرد. این سیاست و البته گرایش ایرانی او سبب شد تا آیین زرتشت پس از سقوط ساسانیان، یک بار دیگر در قرن چهارم حیاتی دوباره یابد. (کاهن و م. کبیر، ۱۳۸۴، ص ۲۳-۲۴)

۳. امنیت

یکی دیگر از خویش‌کاری‌های شه‌ریار ایرانی ایجاد امنیت بود که در دو محیط درونی و بیرونی صورت می‌گرفت. امنیت درونی با ایجاد آرامش بین اقشار مردم، دست‌گیری از ناتوانان و درماندگان، زدودن فقر و تنگ‌دستی از طریق اصلاح شیوه‌های آبیاری و کشاورزی و توسعه بازرگانی و راه‌های ارتباطی حاصل می‌شد. محافظت از کشور و مرزهای آن از تهدیدهای دشمنان خارجی بعد دیگری از خویش‌کاری شه‌ریار در اعاده امنیت بود. این نظریه به صورت یکی از اصول اندیشه سیاسی ایران باستان در آمده و پادشاهان همواره ملزم به تحقق آن بودند. بخش‌هایی از کتاب سوم دینکرد به این قسمت از خویش‌کاری پادشاهان پرداخته و اهم وظایف ایشان را در هر دو حوزه توضیح داده است. (رستم‌ندی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷) در منابع دوره اسلامی و در جهت برشمردن حقوقی که مردم بر سلطان دارند، تقریباً همین وظایف بر عهده او گذاشته شده است. منصور خلیفه عباسی در وصیت‌نامه‌ای که برای پسرش مهدی نوشت، او را به رعایت امور دین و عقوبت ملحدان و منحرفان، اجرای عدالت در بین مردم، و برقراری امنیت از طریق حفاظت از مرزها و راه‌های کشور سفارش می‌کند. (طبری، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۵۰۵) تاریخ فخری نیز حقوقی را که رعیت بر پادشاه دارد چنین بیان می‌کند: «حمایت وی از کشور و نگه‌داری مرزها و سرحدات و حفظ اطراف و جوانب و امن کردن راه‌ها و از میان بردن تبه‌کاران.» (ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ص ۳۳)

پیش از این، از اقدامات عضدالدوله در زمینه‌های عمرانی و سامان‌دهی امور به منظور بهبود شرایط زندگی اجتماعی سخن گفته شد، اما تحقق این شرایط نیازمند ایجاد یک امنیت نسبی در جامعه بود. در نیمه اول قرن چهارم به علت ضعف خلافت عباسی و نیز حکومت‌های محلی، زمینه‌های ایجاد ناامنی در نواحی گوناگون از سوی قبایل، راهزنان یا پیروان فرق مذهبی به وجود آمده بود. در سال‌های ۳۱۱ و ۳۱۲ هجری، قرمطیان ناآرامی‌هایی را در بغداد و در مسیر قافله‌های حجّاج به وجود آورده بودند. (حمزه اصفهانی، ۱۳۶۷، ص ۱۸۵-۱۸۷) بغداد در پی شورش‌های فراوان رو به ویرانی نهاده بود. قبایل «قفص» و «بلوچ» در راه‌های کرمان و بلوچستان دست به غارت و چپاول می‌زدند و نیز راهزنان دریایی در منطقه سیراف و خلیج فارس به ایجاد ناامنی می‌پرداختند. (مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۶۰-۳۶۲/ ابن‌اثیر، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۵۱۵) عضدالدوله با جدیت و سخت‌گیری تمام، به قلع و قمع راهزنان پرداخت و گاهی نیز با کوچ دادن قبایل به نقاط دیگر، امنیت را در سراسر قلمرواش برقرار ساخت. در زمینه حفاظت از مرزها نیز عضدالدوله با تدبیر

عمل می‌کرد. وی با ایجاد استحکامات و اعزام سپاه منظم، به مقابله با دشمنان می‌پرداخت و گاهی نیز با اعزام سفرا به بیزانس و قاهره، به دنبال برقراری مناسبات سیاسی با امپراتور روم شرقی و فاطمیان مصر بود. در منابع، از چندین نوبت مبادله سفرا میان آنها سخن گفته شده است. این اقدامات علاوه بر اینکه قلمرو او را از فکر تجاوز مصون می‌داشت، یادآور مناسبات ساسانیان با دولت‌های قدرتمند آن عصر هم هست.

نتیجه

پس از سقوط ساسانیان، در روند تاریخ سیاسی ایران گسستی پدید آمد که منجر به از میان رفتن بسیاری از شاخصه‌های اندیشه سیاسی ایرانشهری گردید. اما پس از قریب دو قرن، نظام فکری ایرانیان به سبب دیرینگی و انسجام نظری و همچنین فراهم شدن زمینه مناسب، احیا شد. آل‌بویه به علت خاستگاه و پیوندهای فکری طولانی‌تر با ایران باستان، بیشترین توفیق را در بازیابی اندیشه ایرانشهری داشتند. عضدالدوله به عنوان مقتدرترین پادشاه این سلسله، نهاد شاهی و بایسته‌های آن را به بهترین وجه بازسازی کرد، و نخستین بار در تاریخ ایران پس از اسلام، خود را رسماً «شاهنشاه» نامید. وی زیرکانه تلفیقی از اندیشه سیاسی ایرانی و اسلامی را برای توجیه و اعمال قدرت خود به کار گرفت و در این راه، توفیق کامل یافت. وی در اعمال سیاست خود، از سه ویژگی «ایران‌گرایی»، «شیعه‌گری» و «تعامل با خلافت» بهره‌مند بود. عضدالدوله تحت تأثیر رسوبات ذهنی و نیز علاقه‌ای که به ایران باستان داشت، آگاهانه در صدد کسب موقعیت و مقام شاهنشاهان ساسانی برآمد و همه الزامات و کارکردهای یک شاه باستانی را در خویش متجلی ساخت. همچنین وی به عنوان یک شیعه امامی معتقد، تمامی اقدامات خود را به عنوان یک شهریار دین‌یار در جهت توسعه و اعتلای همین مذهب به کار گرفت، اما کاملاً بر این امر واقف بود که در جامعه‌ای فرمان‌روایی می‌کند که اکثریت با اهل تسنن است و در عین حال، خلیفه و دستگاه خلافت از منزلت و اعتبار بالایی در میانشان برخوردار است. از این رو، با تدبیر، خلافت را بر جای خود ابقا کرد و با اهل تسنن نیز با مدارا رفتار نمود. این سیاست حتی شامل حال پیروان سایر ادیان هم گردید و از آزادی نسبی برخوردار شدند. عضدالدوله در قبال ایجاد امنیت در قلمرو خود نیز توفیقی کامل به دست آورد، به گونه‌ای که ابوسلیم سجستانی وی را «شخصیت نجات‌بخش» معرفی می‌کند.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین، *تاریخ کامل*. ترجمه حمیدرضا آژیر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.
۲. ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳. ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به اهتمام گای لسترنج و رینولد نیکلسون، چ دوم، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن محمد، *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*، دراسته و تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲.
۵. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، *تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی*، محمد وحید گلپایگانی، چ دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰.
۶. ابن کثیر، ابوالفداء الحافظ، *البدایة و النهایه*، ط. الثانیه، بیروت، مکتبه المعارف، ۱۹۷۷.
۷. ابن مقفع، عبدالله، *الادب الوجیز للولد الصغیر*، ترجمه خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام غلامحسین آهنی، چ دوم، اصفهان، تأیید، ۱۳۴۴.
۸. -----، *ادب الصغیر و ادب الکبیر*، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، بی‌جا، مرتضوی، ۱۳۴۸.
۹. ابوحنان توحیدی، *الامتناع و المؤمنسه*، هشتم خلیفه الطعیمی، بیروت، المکتبه العضریه، ۱۴۲۵.
۱۰. اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، مریم میراحمدی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۱. اصفهانی، حمزه بن حسن، *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه جعفر شعار، چ دوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۷.
۱۲. الگار، حامد، *دین و دولت در ایران*، ابوالقاسم سری، چ دوم، تهران، توس، ۱۳۶۹.
۱۳. المتنبی، ابوالطیب احمد بن حسین، *دیوان المتنبی*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷.
۱۴. *اوستا*، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چ دوازدهم، تهران، مروارید، ۱۳۸۷.
۱۵. اینوستراتسفس، کنستانتین، *تحقیقاتی درباره ساسانیان*، کاظم کاظم‌زاده، تهران، ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱.
۱۶. باسورث، کلیفورد ادmond، *سلسله‌های اسلامی جدید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
۱۷. بیرونی، ابوریحان، *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر دانا سرشت، چ سوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۱۸. *تاریخ شاهی*، تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۵.
۱۹. توکلی ترقی، محمد، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۲.
۲۰. ثعالبی مرغنی، حسین بن محمد، *شاهنامه کهن*، ترجمه محمد روحانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲.
۲۱. *جاویدان خرد*، ترجمه از پهلوی به عربی به کوشش حسن بن سهل، به روایت ابن مسکویه رازی، ترجمه سیدمحمدکاظم امام، تهران، بوذرجمهری، ۱۳۵۰.
۲۲. جعفریان، رسول، *تاریخ تشیع در ایران*، چ سوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
۲۳. دریایی، نورج، *ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان*، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی، تهران، کتاب پارسه، ۱۳۹۱.
۲۴. دوشن گیمین. ژاک، *واکنش غرب در برابر زردشت*، ترجمه تیمور قادری، تهران، مهتاب، ۱۳۸۷.

۲۵. دیلم صالحی، بهروز، *از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۴.
۲۶. *دینکرد*، کتاب پنجم، ترجمه و آوانویسی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، معین، ۱۳۸۶.
۲۷. دینوری، احمد بن داود، *اخبار الطوال*، محمود مهدوی دامغانی، چ پنجم، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
۲۸. رزمجو، حسین، *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۸.
۲۹. رستگار فسایی، منصور، *فردوسی و هویت‌شناسی ایرانی*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
۳۰. رستم وندی، تقی، *اندیشه ایرانی شهری در عصر اسلامی*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۸.
۳۱. زرین کوب، عبدالحسین، *تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳.
۳۲. زمانی، حسین، «شاه آرمانی در ایران باستان و بایستگی‌های او»، *فصلنامه تاریخ*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات، سال دوم، ش هفتم، زمستان ۱۳۸۶.
۳۳. سامی، علی، «یادبود دیدار پادشاهان از تچرکاخ داریوش بزرگ در تخت جمشید»، *مجله هنر و مردم*، ش ۱۴۸، بی‌تا.
۳۴. سود آور، ابوالعلا، *فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*، تهران، نی، ۱۳۸۴.
۳۵. شارپ، رلف نارمن، *فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی*، شیراز، بی‌نا، ۱۳۴۳.
۳۶. شاه حسینی، ناصرالدین، *سیر فرهنگ ایرانی*، بی‌جا، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ۱۳۷۲.
۳۷. شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد، *مجمع الانساب*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۳۸. صابی، ابوالحسن هلال بن محسن، *رسوم دارالخلافه*، تصحیح میخائیل عواد، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.
۳۹. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ دوم، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.
۴۰. طقوش، محمد سهیل، *دولت عباسیان*، حجت‌الله جودکی، چ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
۴۱. *عهد اردشیر*، پژوهش احسان عباس، ترجمه محمد علی امام شوشتری، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸.
۴۲. غزالی طوسی، محمد بن محمد، *نصيحة الملوك*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.
۴۳. فرای، ریچارد نلسون، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۳.
۴۴. فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، تصحیح ژول مول، دیباچه جهانگیر افکاری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۴۵. فقیهی، علی اصغر، *تاریخ آل بویه*، تهران، سمت، ۱۳۷۸.
۴۶. -----، *شاهنشاهی عضدالدوله*، تهران، اسماعیلیان، ۱۳۴۷.
۴۷. قزوینی، میرزا شرف‌الدین فضل‌الله بن عبدالله، *تحفه*، به اهتمام تقی دانش‌پژوه، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱.
۴۸. *کارنامه اردشیر*، قاسم هاشمی‌نژاد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۹.
۴۹. کاهن، کلود / م. کبیر، *بویه‌یان*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی، ۱۳۸۴.
۵۰. کبیر، مفیزالله، *ماه‌گیران تاجدار*، مهدی افشار، تهران، زرین، ۱۳۶۲.

۵۱. کرمر، جوئل ل، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۵۲. کرون، پاتریشیا، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن، ۱۳۸۹.
۵۳. کریستن سن، آرتور امانوئل، *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمه مجتبی مینوی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
۵۴. -----، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشیدیاسمی، چ نهم، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۴.
۵۵. کندی ادی، ساموئیل، *آیین شهریاری در شرق*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
۵۶. کومن، فرانتس، *آیین پر رمز و راز میترایی*، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران، بهجت، ۱۳۸۰.
۵۷. -----، *دین مهری*، احمد آجودانی، تهران، ثالث، ۱۳۸۶.
۵۸. گیرشمن، رمن، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، چ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
۵۹. لمبتون، آن.کی. اس، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نی، ۱۳۷۲.
۶۰. -----، *دولت و حکومت در اسلام (سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا قرن سیزدهم)*، ترجمه محمد مهدی ققیی، چ چهارم، تهرانی شفیع، ۱۳۸۹.
۶۱. متحده، روی پرویز، *اوضاع اجتماعی در دوره آل بویه*، ترجمه مرتضی مصباحی و علی یحیایی، مشهد، خانه آبی، ۱۳۸۸.
۶۲. متر، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۸.
۶۳. *مجمعل التواریخ والقصص*، تصحیح ملک الشعرا بهار، به همت محمد رضانی، تهران، خاور، ۱۳۱۸.
۶۴. مددپور، محمد، «آیین فرهی شهریاری و دینداری از ایران باستان تا ایران اسلامی»، *مجموعه مقالات مؤلفه‌های هویت ملی در ایران*، به اهتمام گروه تحقیقات سیاسی اسلام، قم، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۱.
۶۵. مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، چ دوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۶۶. مسکوب، شاهرخ، «جهانداری و پادشاهی در شاهنامه»، *ایران نامه*، سال بیست و یکم، بی تا.
۶۷. مسکویه رازی، ابوعلی، *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران، توس، ۱۳۷۶.
۶۸. مفتخری، حسین، «... و باز هم آل بویه»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۵۱، (آذر ۱۳۸۹).
۶۹. مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، علینقی منزوی، تهران، مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱.
۷۰. *نامه تنسب به گشنسب*، تصحیح مجتبی مینوی، چ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۴.
۷۱. نخجوانی، هندوشاه بن سنجر بن عبدالله بن صاحبی، *تجارب السلف*، تصحیح عباس اقبال، چ سوم، تهران، طهوری، ۱۳۷۵.
۷۲. همایون کاتوزیان، محمدعلی، *تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران*، ترجمه علیرضا طیب، چ هفتم، تهران، نی، ۱۳۸۹.
۷۳. هینتس، والتر، *یافته‌های تازه از ایران باستان*، ترجمه پرویز رجبی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.
۷۴. یوسفی‌راد، مرتضی، *اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.