

الگوی رابطه دین و دولت در ایران عهد آل بویه

هادی نوری*، محمد بشردوست اطاقور**، سید هاشم موسوی***

(تاریخ دریافت ۹۹/۰۱/۱۸، تاریخ پذیرش ۹۹/۰۵/۱۵)

چکیده

دولت آل بویه به دلیل تقید به آیین تشیع و نگاه مداراگرانه نسبت به دیگر ادیان جامعه از جایگاه ویژه در تاریخ اجتماعی ایران برخوردار است. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که «الگوی تاریخی رابطه دین و دولت در ایران عهد آل بویه از چه منطق نظری پیروی می‌کند؟». در راستای این هدف، از روش مطالعه موردی و روش گردآوری اطلاعات اسنادی برای تطبیق الگوی مبتنی بر تجربه تاریخی با الگوهایی نظری طراحی شده‌ای استفاده می‌شود که شامل شش وجه قیصرپاپیسم، پاپ‌قیصریسم، دولت‌سالاری، روحانی‌سالاری، سکولاریسم و لائسیسم است. با نمایش مصادیق واقعی هر یک از الگوهای نظری در دوره فرمانروایی حکمرانان آل بویه، سه دوره تهاجم، توازن و تدافع استنتاج شد که طی آن در دوره تهاجم شاهد تأسیس الگوی دولت‌سالاری، دوره توازن شاهد تثبیت الگوی دولت‌سالاری و دوره تدافع شاهد گذار از الگوی دولت‌سالاری به الگوی روحانی‌سالاری هستیم.

مفاهیم اصلی: آل بویه، تشیع، دولت، دین، سکولاریسم.

مقدمه و بیان مسأله

*. استادیار گروه آموزشی جامعه‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران (نویسنده مسئول)

h.k.noori@gmail.com

**. فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد دانشگاه گیلان، دانشکده علوم انسانی، رودسر

Bashardoust.m@gmail.com

hmosavi@guilan.ac.ir

***. استادیار گروه آموزشی جامعه‌شناسی دانشگاه گیلان

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره بیست و یکم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، ص ۱۲۲-۱۴۵

بشر در طول تاریخ و در سراسر عالم، «دینی» بوده است (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۲۲)، اما کمتر دینی را می‌توان پیدا نمود که از لحاظ سیاسی خنثی باشد (ایدرم، ۱۳۷۶: ۴۱). چنان‌که پلوتارک مورخ یونانی می‌گوید: «ساختن شهری بدون زمین آسان‌تر از ساختن دولتی بدون دین است» (دورانت، ۱۳۷۱: ۴۴۴). جامعه ایرانی یکی از کهن‌ترین جوامع مذهبی تاریخ است. تاریخ مذهبی ایرانیان جزئی از تحول در باورهای دینی نژاد آریا است (ویدنگرن، ۱۳۷۷: ۴۶). قبایل آریایی در آغاز از نظر اعتقادات مذهبی، پیوندهای فکری یکسانی داشتند (بنونیست، ۱۳۵۴: ۲۳)، چنان‌که هرودوت می‌گوید ایرانیان برخلاف سایر ملت‌ها طبق روح آیین باستانی خویش از بت‌پرستی گریزان بودند و به آن به دیده پست می‌نگریستند (هرودوت، ۱۳۹۳: ۷۴). پادشاهان ایران نیز خودشان را دارای فره‌یزدی و به‌عنوان نگاهبانان برگزیده این سرزمین از جانب خدایان معرفی می‌کردند (صفا، ۱۳۴۲: ۱۱). تحول این نگرش در قالب شکل‌گیری دین زرتشت که نوسازی آیین سابق ایرانیان از اوهام و جادوگری بود (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۳۲۸؛ ۹۲) تنها در عهد ساسانیان پیوندی عمیق با نهاد دولت یافت (کریستن‌سن، ۱۳۷۵: ۳۵۹). امری که اردشیر اول ساسانی در وصیت‌نامه خود به پسرش شاپور می‌گوید: «پسر من! دین و شاهی قرین یکدیگرند و یکی از دیگری بی‌نیاز نیست؛ دین اساس ملک است و ملک، نگهبان دین است...» (مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۴۸). و در شاهنامه نیز انعکاس یافته است (فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۵۴۶).

این وجه دینی‌بودن حیات اجتماعی ایران و پیوند آن با دولت در عصر آل‌بویه انعکاسی ویژه پیدا می‌کند؛ یعنی عصر ظهور دولت شیعی مذهب که به تعبیر ابن‌خلدون «اسلام بر سایر ملت‌ها بدان مباحات می‌کند» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۴: ۴۲۰). این ظهور در متن اجتماعی انجام شد که از یک سو نقطه اوج دو قرن پیکار عملی ایرانیان با دستگاه خلافت در راستای احیای تمدن ایرانی (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۳۰)، و از سوی دیگر، میراث‌دار دو قرن نزاع‌های مذهبی و ظهور تعصبات خشونت‌بار در میان فرق اسلامی بود (ابن‌خلدون، همان: ۵۹۰؛ ابن‌نديم، ۱۳۶۶: ۱۷۰). از جمله افتراق در مکتب تشیع که طی آن به سه شاخه اصلی تشیع زیدی، اسماعیلی و امامی منشعب گردید.

شکل‌گیری حکومت آل‌بویه و تعلق خاطر حاکمان آن به آموزه‌های شیعه نشان داد که در ایران قرون نخستین اسلامی، دین حضوری فعال در عرصه سیاست داشته و سیاست نیز در احساس نیاز دایمی به دین قرار دارد. در همین راستا، برای شناسایی الگوهای رابطه دو نهاد دین و دولت در عصر بویه‌یان این مسأله مطرح می‌شود که آیا منابع تاریخی نشان‌دهنده تعامل است یا تخاصم؟ لذا پرسش اصلی مقاله حاضر این است که «الگوی تاریخی رابطه دین و دولت در ایران دوره آل‌بویه منطبق با کدام یک از الگوهای نظری طراحی شده است؟». بر این اساس، مقاله حاضر به دنبال توضیح و توصیف نظام‌مند رابطه دین و دولت در عهد آل‌بویه است و نمایش مصادیق واقعی هر یک

از الگوهای نظری در دوره فرمانروایی حکمرانان آل بویه، مقصد نهایی این مقاله خواهد بود تا زمینه نظری لازم برای توضیح الگوی تاریخی رابطه دین و دولت در عهد آل بویه مهیا گردد.

پیشینه تحقیق

بررسی الگوی تاریخی رابطه دین و دولت در عهد آل بویه مستلزم واکاوی انتقادی پرسش‌ها و پاسخ‌های تحقیقات پیشین است. منابع دست اول متعلق به عصر آل بویه هستند و منابع دست دوم به اتکای منابع اصلی و اتخاذ رهیافت‌های امروزی در خصوص آن دوره به تفحص پرداخته‌اند. *تجارب الامم و تعاقب الامم* (۴۲۰ ه.ق) مهمترین اثر ابن مسکویه رازی، از نزدیکان ابن عمید، وزیر و استاد عضدالدوله در فلسفه و سیاست است. مشاهدات و شنیده‌های او از ابن عمید مهلبی و کارگزاران حکومتی درباره اوضاع سیاسی و اقتصادی زمان آل بویه است. ابواسحاق ابراهیم بن هلال صابی کتاب *التاجی اخبار الدوله / الدیلمیه* (۱۹۷۳) را به دستور عضدالدوله درباره چگونگی ظهور دیلمیان، اصل و نسب آل بویه و برخی درگیری‌های آنان با یکدیگر نگاشته است. ابوالحسین هلال بن محسن صابی با کتاب *تحفه الامراء فی تاریخ الوزراء* (۴۴۸ ه.ق) از کاتبان بویه و مانند مسکویه به اخبار اداری سال‌های ۳۶۰ تا ۴۴۷ به‌طور دقیق واقف بوده است. *فارس‌نامه* ابن بلخی با نگارش در تاریخ نزدیک به سقوط بویه‌یان فارس (۴۴۸ ه.ق)، دارای اطلاعات ارزشمندی در تاریخ و اوضاع دوره تثبیت حکومت بویه و زوال شهرهای فارس است. *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم* (۱۳۶۳) اثر شمس‌الدین مقدسی، شامل سفرنامه او در سرزمین‌های اسلامی و نواحی اطراف آن در اواخر قرن ۴ ه.ق حاوی اطلاعات پیشینیان و مشاهدات شخصی خود درباره اقدامات آل بویه است. *مجمل التواریخ و القصص* با نویسنده‌ای مجهول و نزدیک به زمان آل بویه (حدود ۵۲۰ ه.ق) بواسطه حضور مستقیم مولف در مناطق تحت تصرف آل بویه و بهره‌گیری از آثار آن عصر مانند تاریخ ابوسعید آوی و کتاب التاجی دارای اطلاعاتی اندک اما مهم درباره آل بویه است. *الکامل فی التاریخ* اثر ابن اثیر نیز از جهت اطلاعات دقیقش درباره پایان خلافت بویه‌یان مکمل منابع هم‌عصر آل بویه است.

منابع معاصر مربوط به دوره آل بویه با اثر ارزشمند جوئل کرمر تحت عنوان *احیای فرهنگی در عهد آل بویه* (۱۳۷۵) قابل عنوان است که در آن به بررسی انسان‌گرایی، رنسانس و ریشه‌های حیات فرهنگی در آن دوره می‌پردازد. روی پرویز متحده در کتاب *اوضاع اجتماعی در دوره آل بویه؛ وفاداری و رهبری در جامعه اسلامی* (۱۳۸۸) با استفاده از منابع اولیه به تاریخ شکل‌گیری نظام‌های سیاسی و فقهی در جامعه اسلامی قرون ۴ و ۵ ه.ق می‌پردازد. *باززایی پادشاهی در دوره آل بویه* (۱۹۶۹) هربرت بوسه به‌عنوان پرحجم‌ترین اثر نوشته‌شده به آلمانی درباره آل بویه و در مقام یکی از سندشناسان زبردست تاریخ سلسله‌های ایرانی مطرح است. دانهو در *سلسله آل بویه در عراق* (۲۰۰۳) با نقد نظر مینورسکی درباره بویه‌یان، تحت عنوان میان‌پرده ایرانی بین حمله مسلمانان

عرب و حکومت‌های ترک‌زبان، به مطالعه نهادهای سیاسی و اجتماعی مانند خلافت و اقطاع‌داری در دوره بویه‌پیان می‌پردازد. کلاوس یو هاخمایر (۲۰۰۲) در *نامه‌های شخصی، مکاتبات رسمی انشاء آل بویه* نشان داده‌اند که گزارش منابع روایی دوران آل بویه به دلیل ضعف‌های اشکال و انحراف باید با آثار باقی‌مانده انتزاعی، شیئی و دیوانی تکمیل گردد. علی اصغر فقیهی در کتاب *آل بویه و اوضاع زمان / ایشان* (۱۳۵۷) به بررسی زندگی اجتماعی مردم در عصر بویه‌پیان و چگونگی شکل‌گیری فرهنگ و طبقات مختلف جامعه و زوال خلافت عباسی می‌پردازد. محمد ایمانی‌فر در کتاب *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی دوره آل بویه* (۱۳۸۹) به خلاء علمی و نیز تشکیلات حکومتی آل بویه می‌پردازد. داود الهامی در مقاله «شکوفائی فرهنگی در عصر آل بویه» (۱۳۷۹) با تأیید ادعای آدام متر مبنی بر عصر رنسانس اسلامی بودن آل بویه به دنبال شواهدی در تأیید رونق علمی و فرهنگی این دوره می‌گردد. محمدی و انصاری نیز در مقاله «عوامل تضعیف دیوانسالاری آل بویه و نقش آن در انحطاط حکومت» (۱۳۹۲) نشان می‌دهند که تعارضات ساختاری دیوان‌ها عامل انحطاط تشکیلات درونی آل بویه بود تا عوامل بیرونی و صوری.

با توجه به هدف پروژه حاضر، منابع مذکور کمتر نشانی از ارائه منظر جامعه‌شناختی به تاریخ سده‌های میانه و بویژه عهد آل بویه دارند. افرادی مانند مسکویه و هلالی صابی بر زندگی درباری و سیاسی حاکمان و (۴۴۸ ه.ق) متمرکز هستند و فردی مانند کرم‌ر به تحول فرهنگی عصر آل بویه و مطالعه روی متحده حول محور ارتباط دو قدرت سیاسی آل بویه شیعی و خلافت سنی می‌پردازد. مطالعات بوسه، دانوهو و هاخمایر نیز بر شکل‌گیری نهادهای مختلف در دولت شیعه مذهب بویه تمرکز یافته‌اند. نوع و پردازش اطلاعات این پژوهش‌ها چنان است که هدف ما، یعنی تحصیل تعاملات بین این دو نهاد را امکان‌پذیر نمی‌سازد.

مبانی و چارچوب نظری

تدوین الگوی نظری لازم برای تحلیل رابطه دین و دولت در عهد آل بویه نیازمند شناخت طبقه‌بندی‌های موجود است. در یک نگاه کلی، ارتباط بین دو حوزه دین و دولت به شکل ادغام (اتحاد) یا تعامل (همکاری) و یا استقلال (جدایی) قابل تصور است (حقیقت، ۱۳۸۳: ۲۴۸-۲۴۶). دیدگاه ادغام خود به سه نوع حداکثری‌ها، منطقه الفراغی‌ها و حداقلی‌ها تقسیم می‌گردد (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۵-۲؛ خسرو پناه، ۱۳۸۲: ۳۰۹). در حالت استقلال می‌توان به طبقه‌بندی تفکیک‌گرایان، انزوای‌گرایان، تفصیل‌گرایان و مخالفان نهاد دین دست یافت (حقیقت، همان: ۳). دیدگاه تعامل به سه صورت نظارت نهاد دین بر دولت، نظارت دولت بر نهاد دین و همکاری آن‌ها قابل تصور است (کدیور، همان: ۱۳۵-۱۳۰).

در میان اندیشمندان ایرانی، حاتم قادری به شش مدل وسعت دین، وسعت سیاست، انطباق دو حوزه، تداخل، انطباق و تباین اشاره می‌کند (۱۳۷۸: ۴۳۸-۴۳۷)؛ واعظی به پنج حالت وضعیت اتحاد، انکار، هم پیمانی؛ به حاشیه راندن دین، و استقلال دو حوزه (۱۳۷۸: ۳۰-۲۴)؛ بشیریه به تقسیم دوگانه جدایی و ترکیب حوزه دین با سیاست (۱۳۷۸: ۵۵-۶۱)؛ و علیرضا شجاعی‌زند به چهار شکل وحدت کامل، معاضدت و هم‌گرایی، انفکاک و واگرایی و ستیز اشاره می‌کند (۱۳۸۷: ۴۶-۴۵).

در حوزه اندیشه غربی، موریس باربیه در مذهب و سیاست در اندیشه مدرن (۱۳۸۴) به چهار برداشت غلبه دین، غلبه سیاست، تفکیک آن‌ها و انتقاد از رابطه، طی پنج سده اخیر اشاره می‌کند (باربیه، ۱۳۸۴: ۲۳-۱۹). داورسون وابستگی دولت به دین را تئوکراسی، وابستگی دین به دولت را نیمه تئوکراسی و جدایی آن‌ها را ویژگی نظام‌های لائیک می‌داند (داورسون، ۱۳۸۱: ۹۳). دی. ای. اسمیت^۱ در دین و توسعه سیاسی (۱۹۷۰) بر اساس معیار اتحاد یا انفکاک اقتدارهای سیاسی و دینی از الگوی دو وجهی ارگانیک^۲ و کلیسایی^۳ سخن می‌گوید (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۹۰-۸۹). آر. پانیکار^۴ در مقاله «دین یا سیاست: معضل غرب» (۱۹۸۵) بر اساس دو معیار الزام‌های بیرونی و درونی به ارائه الگوی پنج وجهی مونیزم^۵، تئوکراسی^۶، توتالیتاریسم^۷، هستی‌سالاری^۸، استقلال^۹ می‌پردازد (همان: ۹۳). ماکس وبر بر اساس معیار «مشروعیت» به مدل سه وجهی قیصر - پاپیسم^{۱۰}، روحانی‌سالاری^{۱۱} و تئوکراسی اشاره می‌کند (رابرتسون، ۱۳۷۹: ۲۲۵). رابرتسون با پیشنهاد «اراستیانیزم»^{۱۲} به عنوان شکل ضعیف‌تر «قیصر - پاپیسم»، طبقه‌بندی چهارگانه تئوکراسی، روحانی‌سالاری، قیصر - پاپیسم، و اراستیانیزم را ارائه می‌کند (همان: ۲۲۶-۲۲۵).

الگوهای نظری مذکور در عین مزایا هر کدام واجد نواقصی هستند که مانع از پذیرش آن‌ها به عنوان الگوی جامع تحلیل رابطه دین و دولت می‌گردد. الگوی دو وجهی بسیاری از اشکال تعامل را از شمول کار خود بیرون می‌گذارد. الگوی پانیکار از ساده‌سازی الگوی دووجهی فاصله می‌گیرد اما در تعیین دقیق الگوهای وحدت و جدایی رابطه دین و دولت ناکام است. برای مثال، تمایز میان مونیزم

¹. D.E. Smith

². Organic Model.

³. Church Model.

⁴. R. Panikar.

⁵. Monism.

⁶. Theocracy.

⁷. Totalitarianism.

⁸. Ontonomy.

⁹. Autonomy.

¹⁰. Caesaropapism.

¹¹. Hierocracy.

¹². Erastianism.

با هستی‌سالاری به‌دقت مشخص نشده است، از تئوکراسی به عنوان نوعی روابط دیگرسالاری سخن گفته می‌شود که مستلزم جدایی دین از دولت است و یا به‌وجه تقابل دین با دولت توجه نمی‌کند. الگوی «چهار وجهی وبر - رابرتسون» طرحی مشخص دارد اما تنها به دو بعد وحدت و جدایی دین و دولت توجه شده و ابعادی مانند تقابل یا استقلال مغفول مانده‌اند. شجاعی زند وجه تقابل را به الگوی «وبر - رابرتسون» می‌افزاید (۱۳۷۶: ۹۵) اما طرح او به دلیل ندیدن وجه استقلال هم ناقص به‌نظر می‌رسد. از این رو، در تحلیل حاضر از الگوی «وبر - رابرتسون» استفاده می‌شود و با افزودن دو وجه سکولاریسم^۱ (به‌معنای بی‌طرفی) و لائسیسم^۲ (به‌معنای تقابل) به آن یک «الگوی شش وجهی» جهت تبیین رابطه میان دین و دولت در عهد آل بویه طراحی می‌شود.

تبیین‌های مختلفی درباره مفهوم سکولاریسم ارائه شده (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۰) که وجه اشتراک آن‌ها در تر «تمایز» است (Gorski, 2000: 139). همه آن‌ها استدلال می‌کنند که نهادهای دینی و غیردینی در فرایند سکولاریزاسیون با گذشت زمان به‌طور فزاینده‌ای از همدیگر تمایز پیدا می‌کنند. کلیسا انحصار امور دینی را از دست داد و به‌جای آن، ادارات تخصصی دولتی عهده‌دار برخی از فعالیت‌های کلیسا شدند (رانسفیلد، ۱۳۸۳: ۶۹). نمودهای دینی کلیساها به تنها یک مدل ممکن درون‌مایه‌های دینی در کنار دیگر مدل‌های احتمالی تبدیل شدند. به این ترتیب، شکل اجتماعی جدیدی از دین ظهور یافت (لاکمن، ۱۳۸۳: ۹۴ - ۸۸).

این شکل جدید دین از سوی دو پارادایم با دو تفسیر خاص از سکولاریسم مورد بررسی قرار گرفته است. پارادایم اول با تزه‌های امحا و افول دین واجد برداشتی افراطی و پارادایم دوم با تزه‌های خصوصی‌شدن و تغییر شکل دین حامل تفسیری معتدل از سکولاریسم هستند (Gorski, ibid: 208). برداشت افراطی از سکولاریسم در بستر تاریخی انقلاب فرانسه با اصطلاح «لائسیسته» توصیف می‌گردد که به برداشت‌های حتی گاه کاملاً مخالف ضد‌دینی اطلاق می‌شود (فیلالی انصاری، ۱۳۸۰: ۲۶). اما برداشت معتدل از سکولاریسم با تفسیری کمتر پرخاش‌جویانه دارای دو جنبه است: (۱) بی‌طرفی نسبت به ادیان؛ (۲) اعتقاد به اصول اخلاقی جهان‌شمولی که هیچ‌گونه ادعای مخالفتی علیه اصول مذهبی و ایمانی ندارند (اسکات و هال، ۱۳۸۲: ۶۲).

بدین ترتیب، «الگوی شش وجهی» رابطه میان دین و دولت بر سه بعد وحدت کامل، جدایی نسبی و جدایی کامل استوار است که از این الگو برای تحلیل رابطه دین و دولت در عهد آل‌بویه استفاده می‌گردد:

(۱) قیصر پاپیسم: صورتی از وحدت کامل دین و دولت که در آن مرجع سیاسی خود را متولی

امور دینی می‌داند و دین مقهور قدرت سیاسی است

¹. Secularism.

². Laicismism.

(۲) تئوکراسی یا پاپ‌قیصریسم: صورتی از وحدت کامل دین و دولت که در آن مرجع دینی همزمان متولی امور سیاسی است و قدرت سیاسی در دست مرجع عالی روحانی (پیامبر، خلیفه یا پاپ) قرار دارد.

(۳) اراستیانیسم یا دولت‌سالاری: صورتی از جدایی نسبی (استقلال در عین وابستگی) میان دین و دولت که در آن دولت تسلط نسبی بر روحانیون دارد. اراستیانیسم نوع خفیف‌تر قیصر-پاپیسم است.

(۴) روحانی‌سالاری: صورت دیگر از جدایی نسبی دین و دولت که در آن روحانیون به‌عنوان متولیان دین بر دولت تسلط دارند و در عین حال مسئولیت اجرایی سیاسی ندارند.

(۵) سکولاریسم: صورتی از جدایی کامل دین و دولت که در آن دولت نسبت به‌ادیان موجود موقعیت بی‌طرفی دارد. گوناگونی و رقابت دینی وجود دارد که باعث افزایش مشارکت دینی اعضای جامعه می‌شود.

(۶) لائسیسم: صورتی از جدایی کامل میان دین و دولت که در آن دولت فاقد قدرت مذهبی و کلیساها فاقد هرگونه قدرت سیاسی هستند. دین و دولت بدون غلبه برهم، در تضاد با هم قرار دارند.

روش‌شناسی

روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی با توجه به ماهیت موضوع تحقیق به دو دسته کمی و کیفی طبقه‌بندی می‌شوند (از کیا، ۱۳۸۲: ۱۰۶). بررسی موضوع تحقیق حاضر با روش مطالعه موردی تاریخی انجام می‌شود که در آن پژوهشگر به فهم یا تبیین یک پدیده یگانه شامل یک برنامه، رویداد، فرایند، نهاد، یا گروه اجتماعی می‌پردازد و با استفاده از روش‌های گوناگون جمع‌آوری داده‌ها در طول زمانی طولانی، اطلاعات وسیعی را فراهم می‌آورد (کرسول، ۱۳۷۳: ۱۲). اطلاعاتی که «با عنایت به هدف آشکار بیرون کشیدن نتایج نظری از آن، در کنارهم چیده می‌شوند» (بلیکی، ۱۳۹۰: ۲۸۱) و تحلیل بر مبنای چارچوب نظری مناسب و یا پشتیبان نتیجه‌گیری‌های نظری است. در واقع، در تحلیل تاریخی موردی هدف عمده درک واقعیت در پرتو تئوری و مطالعه میزان تطبیق پذیری تئوری با واقعیت است (ساعی، ۱۳۹۱: ۱۹۸).

با عنایت به این منطق، روش گردآوری داده‌ها در تحقیق حاضر از نوع اسنادی است که از دو نوع تاریخ شفاهی و تاریخ مکتوب تشکیل می‌شود (بیکر، ۱۳۷۷: ۳۲۶). اسناد مکتوب در دو قالب اسناد دست‌اول و دست‌دوم شامل بایگانی‌ها، شمارش‌های آماری، مطبوعات، اسناد شخصی، آلات و ابزار، تصویرها، عکس و فیلم، نوارهای صوت و مانند آن استفاده می‌شود (ساروخانی، ۱۳۸۶: ۲۶۱).

برای تحلیل داده‌ها، سه راهبرد کلی تطبیق الگوها، تبیین‌سازی، و توالی زمانی وجود دارد (بین، ۱۳۷۶: ۱۶۷-۱۵۱). از آن‌جا که مطالعه موردی حاضر از نوع توصیفی است از روش تطبیق الگو (نوع تبیین‌های رقیب) استفاده می‌شود که در آن الگوی مبتنی بر تجربه تاریخی با الگوی نظری

پیش‌بینی شده مقایسه می‌شود. کانون توجه الگوی کلی نتایج و میزان تطبیق الگوها است. موفقیت‌آمیز بودن تطبیق الگوی تجربی با یکی از الگوهای رقیب به معنای درستی آن الگوی نظری است (همان: ۱۵۴). الگوی نظری شش‌گانه رابطه دین و دولت در مورد تک‌تک حاکمان آل‌بویه به کار گرفته می‌شود تا میزان انطباق‌پذیری آن‌ها منتهی به تعیین دقیق الگوی کلی حاکم بر این دوره گردد.

یافته‌های تحقیق

پیش از به قدرت رسیدن آل‌بویه، شیعیان در شهرهای بزرگ و محله‌های مخصوص حضور داشتند. در عراق، اکثریت مردم بغداد شیعه و حنبلی بودند. مردم کوفه بجز محله کناسه که سنی بودند، همگی شیعه بودند. در بصره هم تعداد زیادی شیعه وجود داشت (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱۲۶). در ایران نیمی از مردم اهواز و تمامی مردم قم و کاشان شیعه بودند (ابن‌حوقل، ۱۳۶۶: ۳۶۱). در گرگان و طبرستان و فارس، بویژه سواحل متصل به عراق شیعیان زیادی وجود داشتند (مقدسی، همان: ۴۳۹). قاضی عبدالجبار همدانی، رئیس فرقه معتزله در قرن چهارم هجری، نیز در کتاب خود از گسترش شیعه در دیلم و بحرین و شام و آذربایجان سخن گفته و این‌که حاکمان آن مناطق همگی از یاران شیعه بودند (همدانی، ۱۹۶۱: ۴۴۳). با این همه، تا پیش از خلافت المقتدر (۳۲۰-۲۹۵ ه.ق) در توارخ از شیعیان کمتر نامی به عنوان یک جامعه متشکل و منسجم می‌توان یافت (کبیر، ۱۳۸۱: ۳۰۹). تغییر این وضعیت مرهون شکل‌گیری دولت آل‌بویه است.

در خصوص مذهب آل‌بویه سه نظریه وجود دارد: الف) شیعه زیدی؛ ب) شیعه امامی -ثنی‌عشری-؛ ج) ابتدا زیدی اما بعد شیعه امامی شدند. مورخانی مانند مسعودی (۱۳۷۴: ۱۸۲)، مقدسی (۱۳۶۱: ۵۶۹) و ابن‌اثیر (۱۳۷۱: ۱۲۰) بر زیدی بودن خاستگاه تشیع آن‌ها یعنی طبرستان تأکید می‌کنند که مورد تأیید پطروشفسکی (۱۳۵۳: ۲۷۶) نیز قرار می‌گیرد. محققان دیگر مانند مستوفی (۱۳۸۰: ۴۱۶) با تأکید بر شیعه امامی بودن فرزندان ناصر اطروش، خضری (۱۳۷۸: ۶۴) با تأکید بر حتی خود اطروش، قاضی نورالله شوشتری (۱۳۵۴: ۴۳۹) با بیان انتخاب این‌جنید به‌عنوان مرجع فقی معزالدوله، شیبی (۱۳۷۴: ۴۱) با استناد به تاج الروساء ابن ابی‌السعداء صیروری که آل‌بویه را به جرگه شیعیان وارد کرد، بر شیعه امامی بودن آل‌بویه تأکید کرده‌اند. این تعلق خاطر آل‌بویه به تشیع امامی مورد حمایت محققان معاصر چون علی اصغر فقیهی (۱۳۵۷: ۴۸۰)، احسان یارشاطر (۱۳۵۶: ۱۵۷)، جوئل کرمر (۱۳۷۵: ۸۲) و برتولد اشپولر (۱۳۷۷: ۳۶۳) نیز قرار دارد.

نتیجه این‌که در شیعه بودن آل‌بویه اختلافی وجود ندارد. شواهد موجود حاکی از آن است که آل‌بویه به وقت خروج از دیلمان بر مذهب زیدی بودند اما در نهایت گرایش تمام امیران آل‌بویه

شیعه امامیه شده است و اعمالی همچون رفتار محترمانه و جانب‌دارانه نسبت به شیعیان و بزرگان آن مذهب، برپایی مراسم سوگواری عاشورا و عید غدیر، ساخت مقابر شیعه و ترویج مذهب شیعه امامی در عراق مؤید این عقیده می‌باشد (ابن جوزی، ۱۳۵۸: ۱۵ و ۱۶۴-۱۶۳؛ ابن خلدون، ۱۳۹۱: ۴۲۰؛ مقریزی، ۱۹۴۲: ۱۸۴؛ ثعالبی، ۱۳۵۲: ۱۸۳).

برای تعیین دقیق امکان یا امتناع نقش‌آفرینی علمای مذهبی در عرصه قدرت لازم است ترتیب زمانی مواجهه امیران بویه با آنان، از علی عمادالدوله آغاز تا آخرین امیر فولادستون بررسی شود. در نهایت مشخص می‌گردد که با الگویی واحد در طول دوره آل بویه مواجه هستیم یا تعدد و گوناگونی الگوها. از آنجا که دولت آل بویه دارای سه شاخه اصلی: الف) دیلمیان «جبال» شامل ری، اصفهان، و همدان، یعنی جانشینان رکن‌الدوله؛ ب) دیلمیان «فارس» شامل جانشینان عمادالدوله؛ و ج) دیلمیان «عراق» شامل خوزستان، کرمان، سواحل خلیج فارس و عراق یعنی جانشینان معزالدوله بود (گاهن، ۱۳۶۳: ۲۲۲؛ زرین کوب، ۱۳۶۷: ۴۲۴) که همزمان در سرزمین‌های مختلف حکمرانی می‌کردند و قلمرو آنان نیز متعاقباً تغییر می‌یافت، ردیابی تأثیر و تأثرات عالمان دینی در ساحت قدرت این دوره با دشواری همراه خواهد بود. با این همه، در یک تحلیل، ادوار حکومت آل بویه را می‌توان به سه دوره تقسیم نمود: (۱) دوره آغازین (۳۶۵-۳۳۳ ه.ق)؛ (۲) دوره امپراتوری (۴۰۰-۳۶۵ ه.ق)؛ (۳) دوره افول و سقوط امپراتوری (۴۴۳-۴۰۰ ه.ق) (کرمر، ۱۳۷۵: ۷۴).

– دوره آغازین (۳۳۳-۳۶۵ ه.ق)

این دوره شامل سلطنت دو فرزند ارشد ابوشجاع بویه ماهیگیر دیلمی (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۳۷۸)، علی عمادالدوله (۳۳۸-۳۲۰ ه.ق) و حسن رکن‌الدوله (۳۶۶-۳۲۰ ه.ق) می‌باشد. وقتی خلافت عباسی پیشرفت‌های برادران بویه را دید (مقریزی، همان: ۲۷) به صلاح‌دید بعضی وزرای خود - از جمله ابن‌مقله - با آنان از در مماشات درآمد و علی را عمادالدوله ملقب نمود. جایگاه ارشدیت علی به‌عنوان یک اصل تخلف ناپذیر مورد احترام خاندان بویه قرار داشت (ابن‌اثیر، همان: ۳۳۵). عمادالدوله برغم پای‌بندی به عقاید شیعه، بنا به مصلحت سیاسی به متابعت خلیفه عباسی درآمد تا در برابر مرداوینج تکیه‌گاهی داشته باشد (ابن‌مسکویه، همان: ۳۷۳؛ ابن‌طقطقی، همان: ۲۸۲). تسامح و آزاداندیشی عمادالدوله نسبت به مردم سایر مذاهب هم باعث گسترش اندیشه شیعی در ایران و عراق شد و هم طیف‌های مختلف مذهبی را نزد دستگاه سیاسی بویهی صاحب اعتبار ساخت. چنان‌که وزیر او ابوسعید اسرائیل فردی مسیحی بود (ابن‌مسکویه، همان: ۳۹۹).

از نقطه نظر الگوی رابطه دین و دولت، دوره عمادالدوله نوعی حکومت در حال گذار است که در ارتباط با نهادهای اجتماعی هنوز سامان نهایی نیافته است. حکومت عمادالدوله زیر لوای تأیید خلافت بغداد قرار داشت اما در قلمرو تحت فرمان خود مستقل بود و حکم‌های حکومتی‌اش در

ارتباط با پیروان مذاهب مختلف اعم از اهل تسنن و زردشتیان مبتنی بر آزادی عملِ فرق مختلف بود. امری که نشانه یک الگوی نظری سکولار به معنای بی طرفی دولت نسبت به ادیان موجود جامعه است اما تخصصی هم با آنان ندارد که تبدیل به لائیسیته شود. با این همه، اقدامات حمایتی (در ارتباط با زردشتیان) و رفتارهای تنبیهی (در ارتباط با تعصبات اهل سنت) در حوزه امارتش در فارس، نمایانگر خودمختاری خاصی در حکومت امیر بویه است و به وقت اقتضائات حکومتی و با تبدیل منازعات مذهبی به معضلات اجتماعی با بر سر جای خود نشان دادن طرف‌های مذهبی معارض، بدون رعایت ملاحظات خلافت بغداد و یا عالمان مذهبی، نمایانگر الگوی دولت‌سالاری است که در آن دولت از دیانت و روحانیت جدایی نسبی دارد و بر آن مسلط است.

رکن‌الدوله به عنوان گروگان برادرش عمادالدوله در دربار مرداویج زیاری با اندیشه احیای سلطنت سلسله‌های ایرانی قدیم آشنا شد (مسعودی، ۱۳۷۴: ۳۵۸ - ۳۵۹؛ ابن‌اثیر، همان: ۱۴۵). رکن‌الدوله تحت تأثیر این اندیشه اعاده شاهنشاهی ایرانی در مدال نقره ضرب شده سال ۳۵۱ ه.ق خود در ری همچون شاهان ایرانی تاج بر سر دارد و به خط پهلوی «شکوه شاهنشاه افزون باد» (Busse, ibid: 236) ذکر می‌کند. امری که نشانه استقلال دولت نسبت به دستگاه مذهبی خلافت سنی و گروه‌های اجتماعی، بویژه روحانیون شیعی، و نمایانگر آن است که دولت بویه برغم وابستگی و اعلام تابعیت به دستگاه خلافت بر آزادی عمل محدود مذهبی دستگاه روحانیت باور دارد.

در عصر او، شیخ صدوق از رهبران اصلی مکتب قم در سال ۳۴۷ ه.ق با دعوت رکن‌الدوله به ری آمد و «سلطان شیخ را تکریم تمام نمود و جوایز و اقطاع مقرر فرمود» (شوشتری، ۱۳۵۴: ۲۳۱). شیخ برای ساماندهی روابط با حکومت‌های عرفی کتاب السلطان را تدوین و یکی از کتب اربعه، یعنی من لایحضره الفقیه، را در فقه شیعه تألیف کرد. همچنین او کتاب عیون/خبر/الرضا(ع) و برادرش کتاب العمل را به نام وزیر شیعی صاحب‌بن‌عباد نوشتند (فقیهی، ۱۳۶۶: ۲۷۹، ۴۷۹).

در رابطه با تقید شیعی رکن‌الدوله، مقدسی می‌گوید «ساختمان مزار علی بن موسی الرضا(ع) در طوس را رکن‌الدوله بویه ساخت» (متز، همان: ۹۰). در حادثه سال ۳۴۵ ه.ق در اصفهان، با این که عامل درگیری یکی از شیعیان قمی به دلیل سبّ صحابه بود، رکن‌الدوله فقط باج سنگینی بر مردم اصفهان که اکثراً سنی بودند، تحمیل کرد (ابن‌اثیر، همان: ۵۱۷؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۵: ۸۸). از آن جا که آل بویه به لزوم دینی اطاعت از خلیفه عباسی، اذعان نداشتند، مبلغان شیعه امامیه و اسماعیلیه اجازه داشتند که در بلاد تابعه ایشان به تبلیغ تشیع مبادرت کنند و حتی اهل سنت را مجبور می‌کردند که در اجرای مراسم مشهور، با شیعه شرکت ورزند (صفا، ۱۳۷۱: ۹۷).

در تفسیر این کنش‌ها باید گفت حضور پررنگ شیخ صدوق در مجالس درباری و اخذ گهگاهی تأییدات شیخ در تصمیمات دولتی در کنار حضور وزیر شیعی صاحب‌بن‌عباد اولاً نشان‌دهنده اعلام موضع دولت در حوزه مذهبی است که دو الگوی سکولار و لائیسیته را از این دوره کنار می‌نهد. ثانیاً

دو الگوی قیصرپایی و پاقیصری دیده نمی‌شود چون نه رکن‌الدوله بعنوان مرجع سیاسی متولی امور دینی بود و نه وزیر صاحب و امثال شیخ صدوق صاحب اختیار قدرت سیاسی بودند. شرایط حتی به معنی درجه بالای استقلال دین و تسلط روحانیون بر عرصه قدرت سیاسی هم نیست تا الگوی روحانی‌سالاری عنوان شود. سیاست مذهبی عصر رکن‌الدوله تنها بر مبنای باورهای نخستین بویه‌یان به تشیع و اعتقادات آزادگونه آنان تفسیرپذیر است نه مداخله مذهبی مستقیم شیخ در قدرت یا شکل‌گیری یک نهاد منسجم مذهبی مسلط بر دربار بویه. رکن‌الدوله با همه تعلقات مذهبی‌اش، جایگاه بالادستی و تسلط نسبی خود را نسبت به نیروهای دینی حفظ نموده بود و تعلقات ایران‌گرایانه او نشان می‌دهد که امیر بویه مسیر خود را طی می‌کند و التزامش به تشیع نه به دلیل تسلط روحانیون شیعی بر دربار بویه بلکه در راستای هدف استراتژیک خلع‌ید خلافت عباسی از مقدرات ایران قابل است که او را تثبیت‌کننده الگوی دولت‌سالاری در رابطه دین و دولت عصر آل‌بویه مطرح می‌سازد که در آن دولت از دستگاه روحانیت استقلال نسبی دارد و در عین برگزاری آیین‌های مذهبی خاص زیر تسلط متولیان آن قرار ندارد.

- دوره امپراتوری (۳۶۵-۴۰۰ ه.ق)

دوره امپراتوری خود شامل دو دوره می‌باشد: نخست، سلطنت معزالدوله (۳۲۴-۳۴۶ ه.ق)، عزالدوله (۳۴۵-۳۵۷ ه.ق) و فخرالدوله ابوالحسن (۳۵۵ تا ۳۵۹ ه.ق)، و دوره میانی شامل سلطنت عضدالدوله (۳۷۲-۳۸۳ ه.ق)، شرف‌الدوله (۳۷۲-۳۷۹ ه.ق)، مصم‌الدوله (۳۷۹-۳۸۸ ه.ق)، بهاء‌الدوله (۳۸۸-۴۰۳ ه.ق)، و سلطان ابوشجاع (۴۰۳-۴۱۵ ه.ق) می‌باشد.

احمد معزالدوله جوانترین فرزند ابوشجاع بویه با تداوم راه برادرانش به حلقه افسران مرداوید پیوست که زمینه را برای تصرف بغداد و ایجاد امپراتوری بویه‌یان فراهم نمود. حکومت معزالدوله عصر غلبه تشیع و آغاز دوره تهاجم آل‌بویه است. در آغاز، خلیفه از مسند خلافت پایین کشیده و از دارالخلافه بیرونش انداختند (ابن مسکویه، همان: ۸۷-۸۶). اختیارات خلیفه به کلی از او سلب شد؛ چنان‌که نام خلیفه فقط در خطبه‌ها ذکر می‌شد (همدانی، ۱۹۶۱: ۲۱۱) و هیچ احترامی برای خلیفه باقی نماند (مجم‌التواریخ، ۱۳۸۲: ۳۷۹). خلیفه از داشتن وزیر محروم شد. معزالدوله حتی می‌خواست خلافت را به المعزالدین‌الله علوی بسپارد (ابن‌اثیر، همان: ۳۱۵). منابع زیدی نقل کرده‌اند که معزالدوله امام خود را ابوعبدالله داعی ذکر کرده بود (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۱۳). در سال ۳۵۱ ه.ق به دستور معزالدوله در مساجد تحت حاکمیت آل‌بویه بر معاویه لعنت فرستادند (ابن‌جوزی، ۱۳۵۸: ۱۴۰)؛ در سال ۳۵۲ ه.ق در بغداد مراسم سوگواری عاشورای حسینی صورت گرفت (مسکویه، همان: ۸۹-۱۸۸؛ ابن‌جوزی، همان: ۱۵)؛ دستور به برپایی عید غدیر در بغداد داد (ابن‌خلدون، همان: ۴۲۵-۴۲۰)؛ ابوالعباس عبدالله نوه ابی‌الشوارب را به قاضی‌القضاتی بغداد منصوب کرد (ابن‌جوزی، همان: ۱۳۲).

۱۳۳؛ مسکویه، همان: ۲۳۱)؛ و در سال ۳۵۲ ه.ق به مردم فرمان داد که جشن کهن آتش افروزی برپا کنند (پوراحمدی، ۱۳۸۲: ۱۱۳).

کنش‌های این چنینی در عمل الگوهای نظری پاپ‌قیصری، قیصرپایی و سکولار را در رویه مذهبی معزالدوله منتفی می‌سازد. چون شاه بویه نه اعلام بی‌طرفی مذهبی می‌کند و نه متولیان دینی بر قدرت سیاسی تسلط دارند و نه خود متولی مذهبی می‌شود. این که او می‌خواهد یک خلیفه علوی را جایگزین خلیفه عباسی کند (ابن‌اثیر، همان: ۳۱۵؛ مسکویه، همان: ۷۸) نشانه جدایی دستگاه دولت از دین است و امیر بویه به‌رغم آن که توانایی حذف دستگاه خلافت و برعهده گرفتن تولیت امور دینی را دارد از انجام آن می‌پرهیزد. هم‌چنین کاری که معزالدوله با خلیفه عباسی می‌کند رساندن استقلال و قدرت سیاسی روحانیون سنی به کمترین حد ممکن و تبعیت کامل آنان از دستگاه دولت است. در این زمان، تقریباً تمامی حقوق معنوی و دنیوی خلیفه از حیطه قدرت او خارج شده بود. برای خلیفه مقرری محدودی تعیین شد که با گذشت زمان، حتی به بهانه‌هایی تقلیل یافت. این وضعیت هم دال بر فقدان الگوی نظری روحانی‌سالاری است.

این وضعیت اما هم به‌معنای سکولار شدن شاه بویه نبود چرا که سیاست معزالدوله در جهت برکشیدن شیعیان در جامعه اسلامی بود چنان‌که مراسم سوگواری عاشورای حسینی و عید غدیر در بغداد برگزار شد و معزالدوله مسائل فقهی و حکومتی خود را از ابن‌جنید اسکافی، از علمای طراز اول شیعه امامیه، دریافت و کشور را براساس دیدگاه‌های فقهی و حکومتی او اداره می‌کرد (بوسه، همان: ۴۲۱).

از طرف دیگر، گسترش تشیع و قدرت دادن به روحانیون علوی به‌معنای ظهور الگوی روحانی‌سالاری شیعی نبود چون برای آل‌بویه همواره سیاست بر مذهب تقدم داشت. چنان‌که ایده انتخاب خلیفه از میان علویان بنا بر ملاحظه سیاسی و با مشاوره «صیمری» به اجرا در نیامد (مسکویه، همان: ۷۸). معزالدوله جز در موارد تحریک شدید احساسات مذهبی، از مقابله با تعصب‌های سنیان پرهیز می‌کرد، مانند ناآرامی مذهبی سنیان در سال ۳۳۸ ه.ق با غارت محله کرخ که با برخورد قاطع مهلبی وزیر شیعی او مواجه شد (ابن‌اثیر، همان: ۲۶۷). ابن‌ندیم از حضور اقلیت دینی محدود مانویان در بغداد و دستگاه شاهی سخن می‌گوید مانند ابوالعلا عیسی نصرانی که محرم اسرار مهلبی بود (Busse, 1969: 422). یا انتخاب سه قاری برحسته قرآن تا برای اهل تسنن بغداد به‌نوبت نماز تراویح بخوانند (ابن‌جوزی، همان: ۴۴) که از آداب اهل سنت است (حرعاملی، ۱۴۰۳ق: ۴۵). تلاش زیادی برای آشتی میان بهشمیه زیدی مذهب و اخشیديه سنی مذهب صورت گرفت (کرمر، همان: ۱۱۸). مسیحیان ایام عید آزادانه در دیرهای خود جشن می‌گرفتند و حتی مسلمانان نیز حضور می‌یافتند. شابشتی به توصیف «دَیْرُ دُرْمَالِس» در جنب منزل احمد بن بویه دیلمی در بغداد می‌پردازد (شابشتی، ۱۹۵۱: ۳). حسن بن ابراهیم شیرازی مسیحی در زمان معزالدوله خزانه‌دار بود (مسکویه، همان: ۱۵۳). ابراهیم بن هلال از صائین در زمان وزارت مهلبی به

ریاست دیوان رسائل رسید (ابن‌اثیر، همان: ۵۳۳). داعیان اسماعیلی نیز تقریباً در هر شهری از بین‌النهرین وجود داشتند و آثارشان انتشار گسترده داشت (ابن‌ندیم، ۱۳۶۶: ۲۴۰).

به این ترتیب، سیاست معزالدوله در تقویت شیعیان به معنای حذف پیروان دیگر مذاهب و تبعیت دولت از روحانیت شیعی نبود. رفتار سیاسی دولت معزالدوله دارای دو وجه گرایش به تقویت تشیع از زیدیان گرفته تا امامیه حتی تا مرحله انتخاب خلیفه شیعی، و ترجیح سیاست بر مذهب متجلی در موارد رد پیشنهاد انتخاب خلیفه علوی برای کسب حمایت رعایای سنی، اتخاذ سیاست مدارای مذهبی، برخورد با اغتشاشات فرقه‌ای و تبعید علمای فرق مختلف در جهت ایجاد آرامش اجتماعی نشان از استقلال عمل سیاسی دولت معزالدوله و استقرار الگوی «دولت‌سالاری» دارد.

عزالدوله بختیار (۳۴۵-۳۵۷ ه.ق) پسر معزالدوله به‌رغم عدم برخورداری از تدبیر سیاسی پدر در تعصب به تشیع ادامه‌دهنده راه او بود. چنان‌که به‌عنوان حاکم موصل در سال ۳۵۳ ه.ق علیه زیدی‌ها اقدام کرد و با عزیمت اعتراضی ابوعبدالله داعی از بغداد به طبرستان (کرمر، همان: ۸۰)، نزاع میان نظامیان ترک و دیلمی به یک درگیری مذهبی درون جهان اسلام تبدیل شد (ابن‌اثیر، همان: ۵۰).

در اقدامی دیگر، خلیفه را وادار به تأمین هزینه‌های سپاه حتی با فروش جامه‌ها و اثاثیه‌اش نمود (ابن‌اثیر، همان: ۴۵). در وقتی دیگر، وزارت ابواسحاق صابی را مشروط به مسلمان شدنش کرد (کرمر، همان: ۳۰۹). در نزاع ۳۶۳ ه.ق میان ترکان سنی و دیلمیان شیعی از دیلمیان حمایت و آنان را در غارت ترکان آزاد گذاشت (مسکویه، همان: ۳۷۴ - ۳۶۷؛ ابن‌اثیر، همان: ۶۳۴).

این اقدامات نشان از جانبداری و عدم استقلال مذهبی امیر بویه دارد که دو الگوی نظری سکولار و لائسیسته را منتفی می‌سازد اما هم‌چنان از الگوی قیصرپایی پرهیز می‌کند و جدایی دستگاه دولت از دین رسمیت دارد. با این همه، عزالدوله نیز مانند دیگر حاکمان بویهی قبل خود با وجود تقویت نهاد تشیع از دستیابی آنان به استقلال و قدرت سیاسی جلوگیری می‌کند و به وقتش تبعیت روحانیت را عملی می‌سازد. چنان‌که در مقابله با مخالفش ابوتغلب (حاکم حمدانی موصل) سبب پدیدآمدن دو گروه از خواص موافق و مخالف حکومت گردید و وقتی پیشوایان دین نزد بختیار آمدند، آن‌ها را از سر اکراه روانه نمود (کرمر، همان: ۱۵۳-۱۵۲) که نشانه بی‌میلی او نسبت به مراجع قدرت دینی و آزادی عمل محدود آن‌ها است. امری که تنها در الگوی نظری دولت‌سالار جای می‌گیرد. درست است که تعصب به‌دور از حزم سیاسی عزالدوله در حمایت از شیعه و درگیری‌های مداوم سیاسی باعث نابسامانی اجتماعی از جمله پیدایی دسته‌های عیاری شد که هر یک بر قسمتی از شهر مسلط بودند (مسکویه، همان: ۳۶۷)، نتیجه کار نه قدرت‌یافتن علمای مذهبی بلکه در انفعال وضعیت نابسامان موجود سرگردان بودند. رویه دولت‌سالار عزالدوله به‌رغم تعصب به تشیع، واقعی به متولیان دینی در امر سیاست نمی‌نهاد.

فخرالدوله ابوالحسن (۳۵۵-۳۷۹ ه.ق) پسر کوچک رکنالدوله با کمک صاحببن عباد در سال ۳۷۳ ه.ق بر تخت نشست و نخستین کارش تمدید وزارت صاحب بود. تصمیمی که بیشتر به درایت سیاسی وزیر خاندان بویه مرتبط بود تا اعتقاد تعصب‌آلود شیعی. در عصر او، ری یکی از بزرگترین مراکز تشیع با کلاس‌های درس فراوان بود و علمای شیعی زیادی مانند شیخ کلینی و ابن بابویه در آن حضور داشتند. حاکم شیعی بویه و وزیرش در ترویج عزاداری آل علی و تجلیل سادات تلاش وافر کردند (قدیانی، ۱۳۷۹: ۹۹-۹۸). این وضعیت تداوم سیاست مذهبی حاکمان پیشین بویه در نفی دو الگوی سکولار و لائسیسته دارد. کماکان امیر بویه از پذیرش مرجعیت دینی سرباز می‌زند و البته مرجعیت سیاسی را نیز به متولیان دینی نمی‌سپارد. حتی به‌رغم اعتقاد و التزام عملی به اعتقادات شیعی از وابستگی به اقتدار دینی پرهیز می‌کند چون تصمیمات دولتش بیشتر بر بنیان مصلحت سیاسی استوار بود تا اعتقاد تعصب‌آلود شیعی (فقیهی، همان: ۲۷۸). در همین راستا و بر مبنای الگوی نظری دولت‌سالار نه تنها به وصیت وزیر شیعی مسلک خود صاحب بن عباد در بستر مرگ عمل نمی‌کند بلکه با مرگ او به مصادره اموال و مدیرانش مبادرت می‌ورزد (مستوفی، ۱۳۸۰: ۳۰۴). تصمیمی که نشان از استقلال عمل محدود دین و تسلط دولت بر دستگاه روحانیت دارد.

عضدالدوله ابوشجاع پناه‌خسرو پسر رکنالدوله (۳۳۸-۳۷۲ ه.ق) با ورود پیروزمندانه به بغداد مشمول دو امتیاز نادر خلیفه شد: اول، نام وی را بعد از نام خلیفه در خطبه خواندند و دوم، مقرر شد در برابر محل سکونت او سه بار به هنگام نمازهای روزانه طبل نواخته شود (ابن‌مسکویه، همان: ۴۶۷). خلیفه اختیارات حکومتی خود را به عضدالدوله تفویض کرد و نیز دو پرچم نشانه فرمان‌روایی شرق و غرب: «علاوه بر درفش سفیدی که به امیران لشکر می‌دادند، درفش زربفت ویژه ولیعهدان نیز داده شد» (صابی، ۱۳۶۴: ۷۲). مجموعه دارالملکه جایگزین مجموعه دارالخلافة شد و خلیفه از داشتن وزیر محروم شد (هندو شاه، ۱۳۴۴: ۲۳۲). درخواست خلع قدرت قابوس از مقام امارت گرگان و تبرستان و تحویلش به مؤیدالدوله در این راستا بود (کبیر، همان: ۸۹). این خلع‌قدرت از خلیفه عباسی نه تنها الگوی نظری پاپ‌قصری بلکه الگوی روحانی‌سالاری را هم منتفی می‌سازد چراکه بالاترین مرجع دینی اهل سنت از تمامی اختیارات سیاسی‌اش تهی می‌شود چه رسد به داشتن استقلال سیاسی و آزادی عمل دینی. اما عضدالدوله دستور به الغای خلافت نمی‌دهد تا الگوی نظری قیصرپایی هم کنار گذاشته شود. بدین ترتیب، نه مرجعیت دینی حذف می‌شود و نه امتزاج اقتدار دینی و سیاسی رخ می‌دهد.

تمایلات ایران‌گرایانه پررنگ عضدالدوله که امری نوپدید بود نیز نشان از اعلام استقلال سیاست او از راه روحانیت دارد. با سفارش نگارش نخستین تبارنامه آل‌بویه در کتاب التاجی هلال الصابی ۳۶۹-۷۰ در جهت الصاق نسب آل‌بویه به بهرام گور ساسانی حرکت کرد (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۸). این بازگشت به سنت ایرانی در انتخاب نام‌های (جعلی) پادشاهان ایرانی - فناخسرو و شیردل - برای خود

(کرمر، همان: ۸۴)، لقب "امیر عادل" منقوش بر سکه ضرب شده در شیراز ۳۵۰ هجری، دیدار نمادین سال ۳۶۳ ه.ق از تخت جمشید، ذکر لقب شاهنشاه و تاج‌الملک در سکه‌های یادبود آن که البته توهینی آشکار به خلیفه بود و فرستادن قاصد نزد خلیفه به‌هنگام بازگشت از همدان در سال ۳۷۰ ه.ق تا ورود پادشاهی همچون خسروان ساسانی را به او خبر دهد (Busse, ibid: 176) دیگر تظاهرات ایران‌گرایانه اوست. چنان‌که به‌هنگام دریافت سمت امیرالامرای از جانب خلیفه در سال ۳۶۷ ه.ق برایش نوعی تنفیذ و مسح شاهنشاهان ایران قدیم به دست مؤبد محسوب می‌شد (کرمر، همان: ۸۵). به این ترتیب، شاه بویه نشان می‌دهد که قدرت سیاسی از قدرت دینی جداست و البته بر آن تسلط دارد و می‌تواند مطابق اندیشه خود تصمیم بگیرد و آن را عملی سازد. سیاست مذهبی که در قالب الگوی نظری دولت‌سالاری قابل توضیح است.

از نظر ارتباط با گروه‌های تأثیرگذار اجتماعی، عضالدوله پیرو سیاست جذب و مدارا بود. نصر بن هارون، وزیر عضالدوله و ابوالعلاء عبیدالله از فرماندهان عضالدوله مسیحی و حاکم بندر سیراف یک نفر یهودی بود (خواندمیر، ۱۳۱۷: ۱۱۸؛ مسکویه، همان: ۴۴۲). ابوبکر باقلانی (۴۰۳ ه.ق) عالم اشعری مذهب به عنوان سفیر نزد دولت روم فرستاده شد (ابن جوزی، همان: ۹۶). همین باقلانی معلم فرزند او شد. در احترام به شیعیان، ابن حجر عسقلانی به مسافرت‌های علمای بزرگ شیعه از جمله ثقه الاسلام کلینی، شیخ صدوق و شیخ مفید به بغداد و فعالیت‌های علمی و فقهی آن‌ها در مرکز خلافت اهل سنت اشاره دارد (کرمر، همان: ۸۴-۸۳). یهودیان و شیعیان در مجاورت مکانی همدیگر زندگی می‌کردند (Busse, ibid: 89-91). ناصر خواشاده مجوسی خزانه‌دار (خازن) عضالدوله در بغداد زرتشتی بود (حموی، ۱۳۸۰: ۲۵۱). در خصوص مذهب ظاهری هم، مقدسی می‌گوید: «داویدیان بر قضاوت و کارمندان تسلط دارند و عضالدوله برای مذهب ظاهری بیش از بقیه ارزش قائل بود» (مقدسی، همان: ۴۳۹).

با این سیاست، عضالدوله مملکت‌داری را از تمایات مذهبی شخصی جدا می‌دانست. در عصر او، خلیفه مسئول حق الله سنیان و فقهای شیعه مسئول حق الله شیعیان بودند و حق الناس همگان در اختیار اهل حل و عقد یعنی وزیران آل بویه بود (مسکویه، همان: ۳۳). با این همه، نباید از چنین سیاستی تصور سکولار داشت چراکه اولاً او اعتقاد به تشیع امامی داشت و ثانیاً با وجود این در برابر ارباب دین قاطعانه عمل می‌کرد (ابن طقطقی، همان: ۱۴۰). نمونه‌های بختیار و ابن بقیه و ابوالفتح بن عمید و ابراهیم صابی و قاضی ابن معروف نشان‌دهنده قاطعیت عمل عضالدوله است. او در توقیف علویان نزدیک به بختیار تردید نکرد (کرمر، همان: ۳۷۷).

بدین ترتیب، هم آزادی مذهبی برقرار بود و هم دولت در موقعیت مسلط قرار داشت. دولت هم به گسترش مذهب شیعه کمک می‌کرد و از آن دفاع می‌نمود و هم برای روحانیت شیعی جایگاه تعریف شده‌ای قائل بود تا در جایگاه مسلط سیاسی و الگوی نظری روحانی‌سالاری قرار بگیرند.

طوری که ابوسلیمان در مدح عضدالدوله نوشت: «چنان امنیتی پدید آید که کسی با زبان تعصب دینی به دیگری هجوم نبرد» (احمد بن خلکان، ۱۳۶۴: ۲۷۲)؛ و یا صابی می‌گوید: «در دولت اسلام، هیچ پادشاهی... چون عضدالدوله نبود... گویی جهان به جمله علوم آبستن ماند، تا به عهد او رسید» (صابی، ۱۳۶۴: ۱۱۵). مطابق این سیاست مذهبی، بزرگان طرف‌های درگیر فارغ از تعلقات مذهبی شخص حاکم، در نوبت‌های مختلف دچار تنبیهاتی همچون تبعید و جلای وطن می‌شدند که برحسب ضرورت مدیریت بحران‌های اجتماعی و دینی اعمال می‌شد. با این توصیف، دولت عضدالدوله نماد پررنگ الگوی دولت‌سالاری در باب ارتباط دین و دولت محسوب می‌شود.

شرف‌الدوله (۳۷۲-۳۷۹ ه.ق) شیردل پسر عضدالدوله علاقمند تشیع بود و در این راستا ابواحمد موسوی پدر شریف‌رضی و شریف محمد بن عمر علوی را از زندان شیراز آزاد کرد که نشان می‌دهد الگوهای نظری سکولار و لائسیته در مورد او منتفی است و در عین حال مانند اسلافش نه مرجعیت دینی را تصاحب می‌کند تا قیصرپایی شود و نه حکومت تقدیم روحانیت سنی و شیعی می‌کند که پاپ‌قیصری گردد. او از حیث توجه به دانشمندان فرزند خلف پدر بود (کبیر، همان: ۲۷۷) اما درگیری‌های درون‌خاندانی (خضری، ۱۳۷۸: ۱۸۶) باعث شد در مواقعی روحانیت شیعی بر تصمیمات او تأثیرگذار باشند و عصر او را به نوسان الگوهای دولت‌سالاری و روحانی‌سالاری تبدیل کنند. در جایی برخی علویان را از زندان آزاد می‌کند و در جای دیگر به تحریک یک علوی به بغداد لشکر می‌کشد و در وقتی دیگر همان علوی به خشم حاکم دچار می‌شود. این رفتارهای مبتنی بر ملاحظات سیاسی نشان از عدم اتکای به نهاد دین و در اختیار گرفتن آزادی عمل سیاسی در مواجهه با روحانیت شیعی دارد که معرف تداوم الگوی نظری دولت‌سالاری در عهد شرف‌الدوله است. ابوکالیجار مرزبان (۳۷۹-۳۸۸ ه.ق) پسر عضدالدوله در سال ۳۷۳ ه.ق از خلیفه لقب صمصام‌الدوله دریافت کرد و دستور داده شد مانند پدرش عضدالدوله برایش دو پرچم برافرازند و مردم نیز همانند بیعت زمان پدرش با او بیعت نمودند. در اثر درگیری‌های مستمر ابوکالیجار با برادرش شرف‌الدوله بر سر قدرت در شیراز و عراق، اطلاعات اندکی درباره نحوه ارتباط او با روحانیون شیعی وجود دارد اما همین اقدام خلیفه عباسی نشان‌دهنده تداوم جدایی دو مرجع سیاسی و دینی از همدیگر در زمان او و نفی دو الگوی قیصرپایی و پاپ‌قیصری است. اگرچه جدال‌های سیاسی صمصام‌الدوله حکومت وی را متزلزل کرد و می‌توان تقویت جایگاه روحانیت و الگوی نظری روحانی‌سالاری را در چنین شرایطی انتظار داشت، برخی اقدامات او از جمله به‌خدمت درآوردن ابوعلی ابن‌مکیخا، خزانه‌دار مسیحی عضدالدوله (مسکویه، همان: ۹۲) می‌تواند نمایانگر تداوم الگوی نظری دولت‌سالاری و سیاست عضدالدوله در دوره پسر باشد که طی آن مرجع سیاسی از مرجعیت دینی مستقل بوده و بر آن تسلط نسبی دارد.

عصر بهاءالدوله پسر عضدالدوله (۳۸۸-۴۰۳ ه.ق) با تقویت جایگاه روحانیون شیعی همراه بود اما هم‌چنان تفکیک دو مرجع سیاسی و دینی از همدیگر برقرار بود که نشانه نفی دو الگوی قیصرپایی و پاپ‌قصری است. بهاءالدوله در سال ۳۹۴ ه.ق ابواحمد موسوی از علمای بزرگ زمانه را به نقابت علویان عراق منصوب کرد (ابن‌اثیر، همان: ۱۸۲). او سفیر و واسطه میان خلفای عباسی و آل‌بویه بود و نیز گفت‌وگو میان بنی‌عباس و حمدانیان و دیگر دولت‌ها توسط او انجام می‌گرفت (عبدالرزاق، ۱۳۷۳: ۶۰). بهاءالدوله در ۳۹۶ ه.ق نقابت علویان عراق را به شریف رضی واگذار کرد و به او و برادرش لقب ذوالحسین و ذوالمجدین اعطاء نمود (همان: ۱۸۹). این دو برادر محدث در سراسر قرن چهارم صاحب اختیار واقعی شهر بغداد و مانند پدر میانجی آل‌بویه و خلفا و مردم بودند. شریف‌رضی در شعر بلندی به‌منزلت سیاسی خود اشاره می‌کند: «هیچ‌کس چون من مورد تکریم نیست. همواره موقعیت مرا استوار می‌سازند. برای مشورت در کارهای بزرگ به من روی می‌آورند و ضمانت مرا می‌پذیرند...» (همان: ۱۸۸). ابوالعلاء مَعَرّی، ابواسحاق صابی و عثمان بن جَنّی موصلی نیز از ملازمان مجلس سید مرتضی بودند (عبدالرزاق، همان: ۱۲۲). این دو عالم شیعی با تأسیس کتاب‌خانه‌هایی با بیش از ۸۰ هزار جلد کتاب در این زمینه پیش‌رو بودند (خوانساری، ۱۳۵۶: ۵۷۵؛ بغدادی، ۱۳۶۷: ۴۰۳) و ظاهراً می‌خواستند در کنار کتب اربعه، تشیع مورد قبول آن‌ها به‌عنوان پنجمین مذهب امت اسلامی به‌رسمیت شناخته شود.

استفاده از این نیروهای شیعی در مناصب حکومتی (کرمر، همان: ۸۳) یا حمایت از کرسی تدریس کلام شیخ طوسی در مرکز خلافت و حضور شریف ابوالحسن راضی علوی برجسته‌ترین چهره ادبی زمان در دربار (کبیر، همان: ۲۸۱) و ساخت «دارالعلم» از سوی ابونصر شاپور بن اردشیر وزیر بهاءالدوله در سال ۳۸۲ ه.ق در جهت رواج مذهب شیعه می‌کوشید (خضری، ۱۳۷۸: ۱۹۲) هم دلالت بر نفی دو الگوی نظری سکولار و لائیسیته دارد چراکه نشان می‌دهد شاه بویهی نسبت به ادیان جامعه بی‌طرف نیست و اعلام موضع می‌کند و هم به‌معنای تسلط نهاد دین بر دولت و استقرار الگوی نظری روحانی‌سالاری نبود چون هم علمای بغداد می‌کوشیدند از دامن‌زدن به اختلافات پرهیز کنند، چنان‌که سید مرتضی در اشعارش آل‌بویه شیعی و خلفای عباسی را می‌ستود (عبدالرزاق، همان: ۶۱)، و هم همکاری آنان در نتیجه تغییر رویه امیر بویه دچار نوسان می‌شد. اقدامات بهاءالدوله نشانه تسلط نسبی دولت بر دستگاه روحانیت در عین اتخاذ موضع مذهبی است که به‌معنای غلبه الگوی نظری دولت‌سالاری است. از یک سو، در اثر مخالفت شدید سپاهیان با اقدام وزیر ابن‌معلم در برگزاری مراسم عاشورا و زیرش را به سپاهیان تسلیم کرد و از سوی دیگر، خلیفه الطایع را در ۳۸۱ ه.ق برکنار و القادر را بجای او برگزید (ابن‌اثیر، همان: ۲۱۷). هر دو کنش نشانه آزادی عمل دولت در برخورد با نیروهای مذهبی و تبعیت روحانیت از دولت است. وزارت ابونصر خواشاده زردشتی در سال ۳۸۱ ق (ابن‌اثیر، همان: ۹۱)، برکناری ابواحمد و ابن‌معلم یا عزل خلیفه

نشانه تسلط بهاءالدوله در حوزه دینی و غلبه الگوی دولت‌سالاری است. با این همه، عصر بهاءالدوله زمینه «رونق دولت عباسیان» (به تعبیر هندوشاه) و بازگشت «دولت عباسی به حالت اولیه» (به تعبیر ابن طقطقی) را فراهم نمود (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۳۴ و ۱۴۹). چنان‌که خلیفه حکم قضای القضاتی از سوی بهاءالدوله برای ابواحمد حسنی را نپذیرفت (مسکویه، همان: ۳۷۴) که نشانه تقویت الگوی روحانی‌سالاری در اواخر حکومت بهاءالدوله است.

سلطان‌الدوله ابوشجاع (۴۰۳-۴۱۵ ه.ق) مانند پدرش شیراز را مرکز امپراتوری خود قرار داد و ابن‌سهلان را با عنوان ملک‌الملک به فرمانداری بغداد برگزید. ابن‌سهلان برای خاتمه اختلافات شیعه و سنی، تعدادی از سنیان متعصب طرفدار عباسیان از عراق تبعید نمود و برای حفظ موازنه، فقیه اعظم شیعیان، ابوعبدالله بن نعمان را هم از بغداد اخراج نمود (مسکویه، همان: ۱۵۳). هر دو کنش نشانه تسلط دولت بر روحانیت دو جریان سنی و شیعی و مطابقت با الگوی نظری دولت‌سالاری است. در موردی دیگر، شیخ مفید نیز تبعید می‌شد که گاه بنا بر مصلحت صورت می‌گرفت (ابن‌جوزی، همان: ۵۹ - ۵۸). پس از مدتی با بالاگرفتن اعتراضات عمومی در ۴۰۹ ه.ق وارد بغداد شد و به رغم اعتراض خلیفه، دستور داد به وقت ادای نمازهای پنجگانه، در برابر خانه ابن‌سهلان طبل بنوازند که تا آن هنگام جز برای خلیفه و امیر بویه مرسوم نبود (مسکویه، همان: ۳۱۴) این سیاست موازنه سنیان و شیعیان برغم گرایش شیعی سلطان و مخالفت با اراده خلیفه نمایانگر تسلط قدرت دنیوی بر قدرت روحانی و تداوم الگوی دولت‌سالاری در حکومت سلطان‌الدوله است.

– دوره افول امپراتوری (۴۰۰-۴۴۸ ه.ق)

این دوره شامل سه پادشاه ابوکالیجار مرزبان (۴۱۵-۴۴۰)، ملک‌الرحیم (۴۴۰-۴۴۷)، پولادستون (۴۴۰-۴۴۸) است که به‌دلیل امارت نیم‌بند و هم‌زمان سه حکمران منجر به سقوط آل‌بویه گردید. ابوکالیجار مرزبان ابتدا تحت تأثیر اندیشه‌های مبلغ اسماعیلی به‌نام مؤیدالدین شیرازی قرار گرفت (کبیر، همان: ۱۸۰). امری که معرف تقویت الگوی روحانی‌سالاری در اواخر دوره آل‌بویه دارد. هم‌چنان الگوهای چهارگانه وحدت و جدایی کامل دین و دولت در این دوره غایب هستند. گرچه مرزبان پس از مدتی خود را از این آیین‌های رهایی‌بخش اما نشانه به‌حاشیه رفتن علمای شیعه و جایگزینی‌اش با تجدید اقتدار خلافت اهل تسنن دارد. ابوکالیجار با قدرت‌گیری ملک‌الرحیم انصراف داد و در حد حکومتی محلی باقی ماند (همان: ۱۷۱). پولادستون نیز برای مقابله با ملک‌الرحیم با سلجوقیان ارتباط گرفت که نتیجه مرگ سیاسی او بود (همان: ۱۸۱).

شروع حکومت ملک‌الرحیم با ضعف سیاسی آل‌بویه و طلوع طغرل سلجوقی مصادف شد. از یک طرف، موقعیت سیاسی و مذهبی شیعیان تا حدی تنزل یافت و آل‌بویه درصدد لغو مراسم عاشورا و عید غدیری برآمد که خود بانی آن بودند. امری که نشانه تداوم تقویت روحانی‌سالاری در دوره

پایانی حکومت آل بویه دارد. شیعیان کرخ نومید از دولت شیعی، به استقبال سپاهیان طغرل رفتند و طغرل هم با مصادره اموال ترکان، دشمنان خونی شیعیان، از آن‌ها در برابر حمله سنیان حمایت کرد (بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱۸). در آشوب ۴۴۵ ه.ق میان اهالی کرخ و سنی‌ها که کرخ غارت شد، چون ملک‌الرحیم نتوانست کاری بکند، خلیفه دخالت کرد و ترک‌ها را آرام ساخت (ابن‌اثیر، همان: ۶۳۹). خلیفه عباسی حتی در ابتدا با بیان این که «لقب ملک رحیم مانع شرعی دارد» (ابن‌خلدون، همان: ۷۰۳) از دادن لقب به او امتناع می‌کرد اما با رایزنی‌ها موافقت نمود. چنین کنش‌هایی در دوره‌های اول و دوم حکومت آل بویه که زمانه غلبه الگوی دولت‌سالاری در رابطه میان دین و دولت است، دیده نمی‌شوند اما هرچه به پایان نزدیک می‌شویم دخالت روحانیت اهل سنت در تصمیمات سیاسی بیشتر می‌شود که به معنای الگوی روحانی‌سالاری است.

در طرف دیگر، آخرین مقاومت‌های شیعیان، بویژه از جانب سرداران شیعه و نورالدوله دبیس بن مزید، حاکم شیعی مذهب حله بود. نورالدوله نام خلیفه را از خطبه انداخت (همان: ۷۱۱) و سپاهیان ترک به فرماندهی بساسیری شیعی‌مذهب در حمایت از ملک رحیم به دارالخلافه ریختند (ابن‌جوزی، همان: ۴۳). این اقدام آخرین تیر الگوی دولت‌سالاری در عصر آل بویه است که ناموفق باقی می‌ماند چراکه خلیفه القائم توانست با تبعید بساسیری قدرت امیر بویه را کاهش داده و راه را برای طغرل سلجوقی بگشاید. سرانجام ملک رحیم نظر خلیفه مبنی بر خوانده‌شدن خطبه به نام طغرل را به‌ناچار پذیرفت و حکومت آل بویه در ۴۴۷ ه.ق پایان یافت.

بدین ترتیب، روحانی‌سالاری یا هیروکراسی در پایان دولت آل بویه به الگوی مسلط رابطه دین و دولت تبدیل شد اما شمایل پاپ‌قصری به‌خود نگرفت چون طغرل به‌عنوان یک حاکم سیاسی عرفی صاحب قدرت سیاسی دنیوی شد و خلیفه عباسی به‌عنوان مظهر قدرت اخروی باقی ماند که نشانه جدایی نسبی در عین وابستگی قدرت‌های سیاسی و دینی دارد و به تناسب شرایط بین الگوی دولت‌سالاری و روحانی‌سالاری در نوسان است.

دوره افول نمایانگر آشفتگی در وضعیت رابطه دین و دولت است. با تقلیل موقعیت شیعیان و امیر بویه شیعی‌مذهب حتی به‌رغم مقاومت برخی سرداران شیعی می‌بایست این دوره را عصر گذار از دولت‌سالاری به روحانی‌سالاری دانست. گرچه برآمدن طغرل سلجوقی و پناه‌بردن خلیفه عباسی به او در مقابل آل بویه تنها تعویض کارگزاران دولتی بود نه تغییر رابطه دین و دولت.

بحث و نتیجه‌گیری

سیاست مذهبی دولت آل بویه در سه مرحله قابل شناسایی است: اول، دوره «تهاجم» که با غلبه معزالدوله بر بغداد و کنترل خلافت عباسی به موضعی خصمانه نسبت به اهل تسنن تبدیل گردید. بغداد تصرف شد اما خلافت عباسی برچیده نشد که به معنای تفکیک دو نهاد دین و دولت و عدم تحقق دو الگوی وحدت کامل دین و دولت در قالب قیصرپایی و پاپ‌قصری است. جانب‌داری رسمی

دولت بویه‌ای از شیعیان و تقویت موقعیت علما و وزرای شیعی چون شیخ صدوق و صاحب بن عباد موجب منتفی دانستن دو الگوی جدایی کامل نهاد دین و دولت در قالب سکولاریسم و لائسیسم می‌شود. حمایت دولت آل بویه از تشیع و روحانیت آن در حالی صورت می‌گیرد که با استقلال عمل قدرت سیاسی و تسلط آن بر روحانیون هم شیعی و هم سنی همراه است. امری که نشانه «تأسیس» الگوی دولت‌سالاری در دوره آغازین دولت آل بویه است. مرجع سیاسی متولی امور دینی نیست اما بی‌تفاوت نسبت به وضعیت دینی جامعه هم نیست. امتزاج قدرت دینی و سیاسی صورت نگرفته و به روحانیون هم اجازه نمی‌دهد تا بر مقدرات سیاسی مسلط گردند. لذا از یک طرف اختیارات سیاسی خلیفه عباسی را تصرف می‌کند و از طرف دیگر در عین تقویت موقعیت شیعیان از قدرت لازم برای تسلط نسبی بر آنان برخوردار است.

مرحله دوم با «توازن» قدرت دولت بویه‌ای و مدارای مذهبی آن همراه است که موجب «تثبیت» الگوی دولت‌سالاری در دوره آل بویه می‌شود. امتیازات ویژه خلیفه برای عضدالدوله نمایانگر تداوم جدایی دو قدرت سیاسی و دینی است و کنش‌های ایران‌گرایانه او در کنار اعمال قدرت سیاسی همراه با مدارای مذهبی‌اش نشان‌دهنده تسلط دولت بر دستگاه روحانیت و آزادی عمل محدود حتی روحانیون شیعی در برابر دولت است. بدین ترتیب، عضدالدوله به نماد واقعی الگوی دولت‌سالاری در عصر آل بویه تبدیل می‌شود. دوران کوتاه حکومت شرف‌الدوله و صمصام‌الدوله در تداوم الگوی مستقر سیاست مذهبی عضدالدوله سپری شد. بهاء‌الدوله و سلطان‌الدوله نیز در عین استخدام کارگزاران دینی شیعی با برکناری و تبعید برخی از آنان نشان دادند که در استقلال قدرت سیاسی از قدرت دینی هم‌چنان از الگوی دولت‌سالاری شاهان پیشین تبعیت می‌کنند.

مرحله سوم با ماهیت «تدافعی» دولت آل بویه در برابر مداخلات سیاسی دستگاه خلافت و تضعیف جایگاه شیعیان شناخته می‌شود. با شروع منازعات درون‌خاندانی آل بویه و ظهور قدرت‌های خارجی سنی‌مذهب مانند غزنویان و سلجوقیان موجب تضعیف موقعیت سیاسی آل بویه گردید. قدرت سیاسی خلافت عباسی احیا شد و روحانیت سنی به درجه بالایی از استقلال دینی دست یافت که معرف تقویت الگوی روحانی‌سالاری در این مرحله است. تا جایی که ملک رحیم مراسم شیعی را کاهش داد و از حمایت شیعیان کرخ محروم ماند. وضعیتی که نمایانگر گذار از الگوی دولت‌سالاری به روحانی‌سالاری در پایان عصر آل بویه است.

بدین ترتیب، شواهد تاریخی عصر آل بویه نمایانگر تسلط الگوی نظری دولت‌سالاری یا اراستاسیانیزم (مورد نظر رابرتسون) در دوره‌های آغازین و میانی است که به ادوار تأسیس و تثبیت آل بویه نیز شهرت دارد. با افزایش قدرت سیاسی حاکمان شیعی بویه‌ای از میزان قدرت مذهبی خلفای عباسی کاسته می‌شد و بر قدرت مذهبی روحانیت شیعی افزوده می‌شد اما در تمام این مراحل قدرت سیاسی فائق از آن دولتی بود که موضع مذهبی داشت اما مدارای مذهبی پیشه

می‌کرد. تنها در سال‌های پایانی عمر دولت بویه و با کاهش قدرت سیاسی آن است که الگوی رابطه دین و دولت به سمت روحانی‌سالاری و سلطه نسبی روحانیون بر دستگاه سیاسی مواجه هستیم که نتیجه آن سقوط دولت آل بویه بود.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن (۱۳۷۱)، *الکامل فی التاریخ*، مترجم: عباس خلیلی، تهران: علمی.
- ابن بابویه، ابوجعفر محمد (۱۴۰۵ق)، *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- ابن بلخی (۱۳۸۵)، *فارس‌نامه*، تصحیح گای لیسترنج و رینولد الن نیکلسون، تهران: اساطیر.
- ابن بغدادی، عبدالقادر (۱۳۶۷)، *الفرق بین الفرق*، برگزیده محمد جواد مشکور، تهران: اشرافی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۳۵۸ق)، *المنتظم فی تاریخ الملوک والامم*، حیدرآباددکن: دایرةالمعارف العثمانیة.
- ابن حر عاملی، محمد (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- ابن حموی، یاقوت (۱۳۸۰)، *معجم البلدان*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: میراث فرهنگی کشور.
- ابن حوقل، ابوالقاسم محمد (۱۳۶۶)، *ایران در صوره الارض*، ترجمه و توضیح جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- ابن خلدون (۱۳۶۴)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی فرهنگی.
- ابن خلکان، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۴)، *وفیات الاعیان و ابناء الزمان*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- ابن شائبته، ابوالحسن علی (۱۹۵۱)، *الديارات*، تحقیق کورکیس عواد، بغداد: مطبعة المعارف.
- ابن صابی، ابواسحاق (۱۹۷۳)، *التاجی اخبارالدوله الديلمیه*، ویلفردو مادلونگ، الألمانى للأبحاث الشرقیه.
- ابن صابی، ابوالحسن (۱۳۶۴)، *رسوم دارالخلافه*، ترجمه رضا شفیعی کدکنی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن قفطی، جمال‌الدین ابوالحسن علی (۱۳۴۷)، *تاریخ الحكماء*، بهین دارایی، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن طقطقی، محمدبن علی (۱۳۸۴)، *تاریخ فخری*، ترجمه وحید گلپایگانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۰)، *تجارب‌الامم و تعاقب‌الامم*، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: دارسروش.
- ابن ندیم، اسحاق بن محمد (۱۳۶۶)، *الفهرست*، تهران: مروی.
- ابن همدانی، محمد بن عبدالملک (۱۹۶۱)، *تکلمة تاریخ الطبری*، یوسف کنعان، بیروت، المطبعة الکاتولیکیة.
- ازکیا، مصطفی (۱۳۸۲)، *روش‌های کاربردی تحقیق*، تهران: کیهان.
- اسکات، جولی و هال، آیرین (۱۳۸۲)، *دین و جامعه شناسی*، ترجمه افسانه نجاریان، تهران: رسش.
- اشپولر، برتولد (۱۳۷۷)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی فرهنگی.
- الهامی، داود (۱۳۷۹)، «اوضاع دینی مملکت اسلامی در عهد آل‌بویه»، *درسهایی از مکتب اسلام*، شماره ۷، سال ۴۰؛ صص ۲۷-۱۶.

- الیاده، میرچاه (۱۳۷۲)، *دین پژوهی*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ایدرم، حسن (۱۳۷۶)، «نقش دین در استقرار و هدایت دولت»، *قبسات*، دوره دوم، شماره ۴: ۴۱.
- ایمانی‌فر، محمد (۱۳۸۹)، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در دوره آل بویه*، قم: چاپ قلم.
- باربیه، موریس (۱۳۸۴)، *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا.
- بلیکی، نورمن (۱۳۹۰)، *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نی.
- بنونیست، امیل (۱۳۵۴)، *دین ایرانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: بنیاد فرهنگ ایرانی.
- بهزادی، رقیه (۱۳۸۲)، *آریاها و نآریاها در چشم انداز کهن تاریخ ایران*، تهران: طهوری.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- بیکر، ترزا ال (۱۳۷۷)، *نحوه انجام تحقیقات اجتماعی*، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران: سروش.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۵۴)، *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
- پوراحمدی، حسین (۱۳۸۲)، «نقش حکومت ایرانی آل بویه در برپایی مراسم شیعه در عراق»، *گزارش گفتگو*، ش ۱۴: ۶۳-۵۶.
- ثعالبی، عبدالملک (۱۳۵۲ق)، *یتیمه‌الدهر*، بیروت: دارالکتب العربی.
- حسن، ابراهیم حسن (۱۳۵۷)، *تاریخ سیاسی اسلام*، ج ۳، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۳)، «گونه‌شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه»، *نامه مفید*، قم، شماره ۴۴.
- خضری، سید احمد رضا (۱۳۷۸)، *تاریخ خلافت عباسی: از آغاز تا پایان آل بویه*، تهران: سمت.
- خواندمیر، (۱۳۱۷)، *دستورالوزرا*، تهران: اقبال.
- خوانساری اصفهانی، محمد باقر (۱۳۵۶)، *روضات الجنات فی احوال العلما و السادات*، ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، *انتظارات بشر از دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- داورسون، داوود (۱۳۸۱)، *دین و سیاست در دولت عثمانی*، ترجمه: منصوره حسینی و داود وفاپی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دورانت، ویل (۱۳۷۱)، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران، شرکت سهامی.
- رابرتسون، رولند (۱۳۶۶)، «دین و دولت در چشم اندازی مقایسه‌ای»، ترجمه علیرضا شجاعی‌زند، *علوم سیاسی*، دانشگاه باقر العلوم، زمستان، شماره ۱۲، صص ۲۲۹-۲۱۹.
- رانسفیلد، پیتر (۱۳۸۳)، «دنیوی شدن: مسایل و دیدگاه‌ها»، در *دنیوی شدن در بوته نقد*، محمد رضا زمردی، رشت: حق شناس، صص ۵۵-۸۲.
- ژیلسون، اتیل (۱۳۷۱)، *عقل و وحی در قرون وسطی*، مترجم: شهرام پازوکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سیاسی.

- ساروخانی، باقر (۱۳۸۶)، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: سمت.
- ساعی، علی (۱۳۹۱)، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: سمت.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۷۶)، «تعامل‌های دین و دولت»، *قبسات*، دوره دوم، ش ۴، صص ۲۸-۳۰.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۵۴)، *مجالس المؤمنین*، ج ۱، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- شیبی، کامل مصطفی (۱۳۷۴)، *تشیع و تصوف*، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- صابی، ابواسحاق ابراهیم بن هلال (۱۹۷۳)، *التاجی اخبار الدوله الدیلمیه (در اخبار ائمه زبیدیہ فی طبرستان و دیلمان و جیلان)*، ویلفردو مادلونگ، العمهد الألمانى للأبحاث الشرقیه.
- صابی، هلال بن مُحسن (۱۹۵۸)، *تحفه الامراء فی تاریخ الوزراء*، ج ۱، قاهره: عبدالستار احمد فراج.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۴۲)، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱)، *تاریخ ادبیات ایران*، تلخیص محمد ترابی، تهران: بدیهه.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- عبدالرزاق، محیی‌الدین (۱۳۷۳)، *شخصیت ادبی سید مرتضی*، ترجمه جواد محدثی، تهران: امیرکبیر.
- فرای، ریچارد (۱۳۷۳)، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه: مسعود رجب نیا، تهران: سروش.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۹)، *شاهنامه*، تصحیح ژول مول، تهران: سخن.
- فقیهی، علی اصغر (۱۳۵۷)، *آل بویه و اوضاع زمان ایشان*، رشت: صبا.
- فیلالی انصاری، ع (۱۳۸۰)، *اسلام و لائسیته*، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده.
- قادری، حاتم (۱۳۷۸)، *اندیشه‌هایی دیگر*، تهران: بقعه.
- قدیانی، عباس (۱۳۷۹)، *فرهنگ جامع تاریخ ایران*، تهران: آرون.
- لاکمن، توماس (۱۳۸۳)، «دین و هویت شخصی در جامعه مدرن»، در *دنیوی شدن در بوتله نقد*، محمد رضا زمردی، رشت: حق شناس، صص ۸۳-۹۶.
- کبیر، مفیزالله (۱۳۸۱)، *آل بویه در بغداد*، مترجم مهدی افشار، تهران: رفعت.
- کدیور، محسن (۱۳۷۶)، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران: نی.
- کرسل، جان دبلیو (۱۳۷۳)، *طرح پژوهش: روش‌های کیفی، کمی و ترکیبی*، ترجمه علیرضا کیامنش و مریم دانای طوسی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- کرمر، جوئل (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمه: سعید حنایی کاشانی، تهران: دانشگاهی.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۷۵)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
- گاهن، کلود (۱۳۶۳)، «ایران در عصر آل بویه»، *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه (تاریخ کمبریج)*، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
- ماسه، هانری و رنه گروسه (۱۳۳۶)، *تاریخ تمدن ایران*، ترجمه جواد محبی، تهران: گمرتمبرگ.

- متحده، روی پرویز (۱۳۸۸)، *اوضاع اجتماعی در دوره آل بویه: وفاداری و رهبری در جامعه اسلامی سده‌های نخستین*، ترجمه محمدرضا مصباحی و علی یحیایی، مشهد: خانه آبی.
- متز، آدام (۱۳۵۴)، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علیرضا دکاوتی، تهران: امیرکبیر.
- محمدی، ذکرائه و انصاری، سمیه (۱۳۹۲)، «عوامل تضعیف دیوانسالاری آل بویه و نقش آن در انحطاط حکومت»، *خرد نامه*، شماره ۱، بهار و تابستان ۸۸-۶۷.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۸۰)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، ابوالحسن (۱۳۷۴)، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، علمی و فرهنگی.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۶)، *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: توس.
- مقدسی، شمس‌الدین (۱۳۶۳)، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: کومش.
- مقربزی، تقی‌الدین احمد (۱۴۲۷ق)، *السلوک*، قاهره: لجنة تألیف والترجمة والنشر.
- معین، محمد (۱۳۶۷)، *آیین آریاییان پیش از ظهور زرتشت*، به کوشش مهدخت معین، تهران: معین.
- مؤلف مجهول (۱۳۱۸)، *مجمل التواریخ و القصص*، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: کلاله خاور.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۵۹)، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه نجم‌الدین غیاث آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- واعظی، احمد (۱۳۷۸)، *حکومت دینی: تأملی در اندیشه سیاسی اسلام*، قم: مرصاد.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۷۷)، *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهانه ایده.
- هرودوت (۱۳۹۳)، *تواریخ*، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: دنیای کتاب.
- همیلتون، ملکلم (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تبیان.
- هندوشاه نخجوانی (۱۳۴۴)، *تجارب سلف*، به تصحیح عباس اقبال: مطبوعه فردین.
- یارشاطر، احسان (۱۳۵۶)، «آل بویه»، *دانشنامه ایران و اسلام*، ج ۱، تهران: ترجمه و نشر کتاب.
- یین، رابرت. کی (۱۳۷۶)، *طرح تحقیق و روش‌های مورد پژوهی*، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران: آینده پویان.
- Busse, Herbert (1969), *Chalif und Grosskonig, Die Buyiden in Iraq (945-1055)*, Beirut.
- Donohue, John J (2003), *The Buwayhid Dynasty in Iraq*, Leiden: E. J. Brill.
- Gorski, Philip S. (2000), "Historicizing the Secularization Debate", in *American Sociological Review*, vol. 65 (February: 136-167).
- Hachmeier, Klaus u (2002), "Private Letters, Official Correspondence: Buyid Insha as a Historical Source", *Journal of Islamic studies*, Volume 13, Issue 2, May 2002, Pages 125-154.