

Socio-cultural Geography of "Daylaman" and its Influence on the Continuation of "Iran-shahri" Thought in the Islamic Period (from the Arrival of Islam to Iran until the End of the Buyids Period)*

Mahmoodreza koohkan 

Abstract

1. Introduction

After the collapse of the Sasanian Empire, many elements and fundamentals of Iranian thought were exposed to destruction in opposition to the intellectual system of Muslim Arabs. Only in a few places, supported by geographical and cultural features, it was possible to continue these thoughts. The southern coastal areas of the Caspian Sea, including Daylam, were able to resist Arab penetration for a long time with the help of special condition and paved the way for maintaining cultural links with the ancient past. Having used the descriptive-analytical method, This research is going to explain the general conditions of the Daylami society and the political approach of the ruling Daylamis to restore the Iranian intellectual system. The findings of this paper show that the land of Daylam is one of the most

* **Article history:**

Received 4 August 2022

Received in revised form 29 March 2023

Journal of Iranian Studies, 22(44), 2023

Accepted 3 April 2023

Published online: 22 December 2023

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman



© The Author(s).

1. Assistant Professor Department of History, Faculty of Social Sciences, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: mrkoohkan@pnu.ac.ir

favorable areas for the survival of "Iran-Shahri" thought and the Daylamies tried their utmost to revive the intellectual systems of ancient Iran. The continuation of the discourse based on Iranian and non-Arab identity among the people of the region finally gave an opportunity to the military elites and local rulers to take action against the Abbasid caliphate system and by dominating the political power structure, succeeded in laying the "Shahi" foundation with all its requirements in the era of Buyids. Having taken some actions, Azd al-Doulah who had a Deylami origin, took more steps than his predecessors in the direction of reviving the "Iran-Shahri" thought discourse and the pre-Islamic Iranian heritage and achieved his goals.

2. Methodology

Having used the descriptive-analytical method and library sources, this research is going to analyze the contribution of the Daylami society in the preservation and survival of the ancient ties of Iran in the early Islamic centuries. In other words, the question arises that to what extent did the social and cultural structure of Daylam affect the awareness and political action of Daylam's people? The assumption of the research is that the geographical, social and cultural characteristics of this area gave its inhabitants a unique opportunity to pave the way for the revival of the ancient past and to continue the intellectual heritage of pre-Islamic Iran.

3. Discussion

Iran-shahr is a name given to the geography of Iran based on ancient inscriptions and texts. Iran-shahri thought is a collection of thoughts, beliefs, ideas and practices that originated from the mythological visions of this nation and has been consolidated in historical ages. This intellectual system has a composed, stable and dynamic essence and has become the reason of the unity of the collective identity of Iranians. Such an achievement was the result of

the social and political organization of the Iranian peoples in the context of Iran-land, which reached the stage of evolution in the Sasanian era and was recreated in the Islamic era.

Iran-shahri thought could often be recovered from the two channels of preserving the external patterns and manifesting its concepts. Retaining Iranian titles and names, using social customs and traditions, court ceremonies, and expressing interest in the cultural manifestations of the ancient past, included the outward aspect of this matter. However, the attempt to restore the Shahi institution and the divine position of Shah with all its obligations, as well as the homogenization of religion and "Shahriari", was considered an expression of the concepts of Iranshahri's political thought.

Although the political and social unity and integrity of the Iranian society was lost with the arrival of the Arabs, but the Iranian intellectual system was able to continue its existence and reproduce itself at the right time due to its persistence and intellectual coherence. One of the platforms in which the survival of Iranshahri thought was possible was the southern shores of the Caspian Sea, including Daylam, which, due to its geographical and social characteristics, remained away from Arab control for a long time and became a center for the preservation and continuation of Iranian customs, ideas and beliefs. In the third AH century, when the first signs of the Abbasid caliphate's weakness appeared, actions were taken by the local rulers or military commanders of Daylam, relying on this intellectual background, in the way of reviving the Iranian past and challenging the power and legitimacy of the caliphate system. It seems that many Daylami generals such as Asfar, Mardawij and Boyeh's children were thinking of overthrowing the Abbasid caliphate and dominating Baghdad. From all the accounts, it can be concluded that Mardawij consciously sought to revive the ancient Iranian empire and had a precise idea of the ideal grounds of his power. The goal of the

program that he followed was the restoration of Iran's independence and the revival of the Sasanian Empire in its own style and manner, and it is according to this program that he said that after conquering Iraq, he would be called "Shahanshah".

During the reign of Buyids, Azd al-Doulah gradually took away the authority of the caliph and transferred it to himself. He consciously sought to gain the status of a "farahmand"(charisma) Shah of Shahs (king of Kings) of the Sasanian era and tried to fulfill the duties and functions of an Iranian "Shahanshah", such as purebloodness, justice, and religious assistance. He traced his lineage to the Sasanian Shahs and he was thinking of a real monarchy. It became a reality with the removal of the Abbasid caliph and the use of the title "Shahanshah". The caliph placed a crown on the head of Azd al-Doulah, as it was customary in the Sasanian era, when "Mobad Azam" used to place a crown on the king's head. Some parts of this assembly can be compared with the ceremony of receiving the royal ring by Ardashir I from Ahura Mazda, which is depicted in Naqsh-i-Rajab and Naqsh-i-Rustam.

By enacting laws and taking serious measures in order to protect the interests of social groups and classes and prevent them from attacking each other, Azd al-Doulah realized the most important duties of the Iranian Shahriar(kings) which was the judiciary. Also, the Buyid's religious support was manifested in the Shi'i religion and shi'a rituals and ceremonies were established. Thus, by mastering the caliphate system and taking power, the homogenization of religion and monarchy, which was the main axis of Iran-shahri's thought, was revived for the first time in the era of the Buyid's and the region of Daylam, as the origin of the Buyid's and the inheritor of ancient Iran, played an important role in realizing this.

4. Conclusion

Daylam's geography, along with its social and cultural characteristics, made it one of the main centers of stability and continuity of Iran-shahri thought during the Arab invasion. The above conditions made it possible for Daylamis to reflect Iranian traditions and national sentiments more than other places during the Islamic period. The final goal of the people of Daylam was to revive the social and cultural beliefs and traditions of ancient Iran. It seems that many Daylami generals such as Asfar, Mardawij and Boyeh's children were thinking of overthrowing the Abbasid caliphate and dominating Baghdad from the very beginning, but the circumstances did not allow them to do so. Among the Iranian dynasties that arose from the southern shores of the Caspian Sea, the Buyids insisted more than others in the revival of Iranian thought. In the meantime, Azd al-Doulah consciously tried to gain the position of a "farahmand" Shah of the Sasanian era. He traced his lineage to the Sasanian Shahs and was thinking of creating a real monarchy.

Keywords: Iran-shahr, Iran-shahri thought, Social-cultural geography, Daylam, Buyids.

How to cite: Koohkan, M.R. (2023). Socio-cultural geography of "Daylaman" and its influence on the continuation of Iran-shahri thought in the Islamic period (from the arrival of Islam to Iran until the end of the Buyids period). *Journal of Iranian Studies*, 22(44), 491-530. <http://doi.org/10.22103/JIS.2023.20028.2375>

جغرافیای اجتماعی-فرهنگی دیلمان و تأثیر آن در تداوم اندیشه ایران شهری در دوره اسلامی (از ورود اسلام به ایران تا پایان دوره آل بویه)*

(علمی-پژوهشی)

محمودرضا کوه کن^۱

چکیده

با فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، بسیاری از عناصر و مبانی اندیشه‌ای ایرانیان در تقابل با نظام فکری اعراب مسلمان در معرض نابودی قرار گرفت. تنها در نقاط معدودی، آن‌هم به لطف ویژگی‌های جغرافیایی و فرهنگی امکان تداوم این اندیشه‌ها میسر شد. نواحی ساحلی جنوبی دریای مازندران و از جمله دیلم، به کمک شرایطی خاص توانست برای مدت‌ها در برابر نفوذ اعراب ایستادگی کند و زمینه را برای حفظ پیوندهای فرهنگی با گذشته باستانی فراهم آورد. این پژوهش بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی، شرایط کلی حاکم بر جامعه دیلمی و نیز رویکرد سیاسی دیلمیان حکومت‌گر را برای بازیابی نظام فکری ایرانی توضیح دهد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که سرزمین دیلم یکی از مطلوب‌ترین نواحی برای بقای اندیشه ایران شهری بوده و دیلمیان بیش‌ترین سعی را در احیای نظام‌های فکری ایران باستان داشته‌اند. استمرار گفتمان مبتنی بر هویت ایرانی و غیر عربی در میان صنوف اجتماعی سرزمین مذکور، در نهایت این امکان را به نخبگان نظامی و فرمانروایان محلی داد تا در جهت مقابله با دستگاه خلافت عباسی اقدام کنند و با تسلط بر ساختار قدرت سیاسی، موفق به پی‌ریزی نهاد «شاهی» با همه بایسته‌های آن در عصر آل

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۵/۱۳ تاریخ ویرایش نهایی مقاله: ۱۴۰۲/۰۱/۰۹ تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۰/۰

DOI: 10.22103/JIS.2023.20028.2375

مجله مطالعات ایرانی، سال ۲۲، شماره ۴۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص ۴۹۱-۵۳۰

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی

حق مؤلف © نویسندگان



۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: mrkoohkan@pnu.ac.ir

بویه شوند. عضدالدوله که خاستگاه دیلمی داشت با اقداماتی که انجام داد، بیش از دیگر اسلاف خود در جهت احیای مجدد گفتمان ایران‌شهری و میراث ایرانی پیش از اسلام گام برداشت و به اهداف خود رسید.

واژه‌های کلیدی: ایران‌شهر، اندیشه ایران‌شهری، جغرافیای اجتماعی-فرهنگی، دیلم، آل بویه.

۱. مقدمه

ایران‌شهر، نامی است که براساس کتیبه‌ها و متون کهن به جغرافیای ایران‌زمین اطلاق می‌شده است. اندیشه ایران‌شهری مجموعه‌ای از افکار، باورها، اندیشه‌ها و عملکردهایی است که از چشم‌اندازهای اسطوره‌ای این ملت نشأت گرفته و در اعصار تاریخی قوام یافته است. کلیت این نظام فکری به اعتبار محل نضج و تبلور آن با نام «اندیشه ایران‌شهری» شناخته می‌شود، ولی بخشی از آن که به مبحث سیاست، فرمانروایی و ملک‌داری می‌پردازد، به «اندیشه سیاسی ایران‌شهری» تعبیر می‌گردد. این نظام فکری از جوهره‌ای متشکل، پایدار و پویا برخوردار بوده و عامل انسجام هویت جمعی ایرانیان گردیده است. چنین دستاوردی حاصل سازمان‌یابی اجتماعی و سیاسی اقوام ایرانی در بستر ایران‌زمین بوده است که در عصر ساسانیان به مرحله تکامل رسید و در دوره اسلامی نیز بازآفرینی شد.

اندیشه ایران‌شهری غالباً از دو مجرای حفظ الگوهای ظاهری و تجلی مفاهیم آن قابل بازیابی بود. حفظ القاب و اسامی ایرانی، به کارگیری رسوم و سنن اجتماعی، تشریفات درباری و اظهار علاقه به مظاهر فرهنگی گذشته باستانی، جنبه ظاهری این امر را در برمی‌گرفت. اما تلاش برای اعاده نهاد شاهی و جایگاه الهی پادشاه با همه بایسته‌هایش و نیز همزادپنداری دین و شهریاری، نمودی از مفاهیم اندیشه سیاسی ایران‌شهری به‌شمار می‌رفت.

گرچه با ورود اعراب، وحدت و یک‌پارچگی سیاسی و اجتماعی جامعه ایرانی از میان رفت، ولی دستگاه فکری ایرانی به دلیل دیرینگی و انسجام نظری، توانست به حیات خود ادامه داده و در فرصت مناسب به بازتولید خود پردازد. یکی از بسترهایی که امکان بقای اندیشه ایران‌شهری در آن فراهم شد، سواحل جنوبی دریای مازندران و از جمله دیلم بود که به یمن ویژگی‌های جغرافیایی و اجتماعی مدت‌ها از سیطره اعراب به دور ماند و به

پایگاهی برای حفظ و تداوم آداب و رسوم، اندیشه‌ها و باورهای ایرانیان بدل شد. در قرن سوم هجری که نخستین نشانه‌های ناتوانی خلافت عباسی بروز کرد، اقداماتی از سوی حکمرانان محلی یا فرماندهان نظامی دیلم با اتکا به همین پشتوانه فکری در راه احیای گذشته ایرانی و به چالش کشیدن قدرت و مشروعیت دستگاه خلافت صورت گرفت. فعالیت‌های ماکان کاکلی، اسفاربن شیرویه، مرداویج زیاری و فرزندان بویه، همه در راستای تحقق همین اهداف صورت پذیرفت، گرچه گاهی در انگیزه‌ها، راهبردها و نتایج عملکرد آن‌ها اختلافاتی دیده می‌شود.

۱-۱. روش پژوهش

این پژوهش بر آن است تا به شیوه توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، سهم جغرافیای فرهنگی جامعه دیلمی در حفظ و بقای پیوندهای باستانی ایران در قرون نخستین اسلامی را مورد بررسی قرار دهد. به تعبیر دیگر، این سؤال مطرح است که ساختار اجتماعی و فرهنگی دیلم، به چه میزان بر آگاهی و عملکرد سیاسی دیلمیان اثر گذاشت؟ مفروض پژوهش حاضر این است که ویژگی‌های جغرافیایی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر این سرزمین فرصتی کم‌نظیر به اهالی آن داد تا زمینه‌های احیای گذشته باستانی را فراهم کنند و میراث فکری پیش از اسلام ایران را تداوم بخشند.

۱-۲. پیشینه تحقیق

رویکرد نقادانه به تاریخ تحولات اندیشه سیاسی در ایران از سابقه چندانی برخوردار نیست. پیش‌گامان این مسیر پژوهش‌گران غربی می‌باشند که با اوج گرفتن مطالعات ایران‌شناسی در قرن بیستم، زوایایی از مبانی نظری تاریخ تفکر سیاسی در ایران را مورد تحقیق و بررسی قرار داده‌اند. در این میان آثار کسانلی چون ولفگانگ کناوت، ساموئیل کندی ادی، آرتور کریستن سن، آن لمبتون و پاتریشیا کرون از اهمیت شایانی برخوردارند. کناوت در کتاب «آرمان شهریاری در ایران باستان از گزنفون تا فردوسی»، آرمان شاهی در ایران باستان، بایسته‌ها و صفات آن را توضیح داده است. اما دیدگاه‌های وی بیش‌تر بر شاهنامه و آثار گزنفون استوار است. ساموئیل ادی نیز با نگارش کتاب «آیین شهریاری در

شرق» نحوهٔ ملک‌داری و حاکمیت در شرق باستان و از جمله ایران را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. فصل مربوط به ایران کتاب مذکور در راه شناخت تاریخ تفکر سیاسی و نظام شاهنشاهی در ایران بسیار حایز اهمیت است. کریستن سن ایران‌شناس شهیر نیز در کتاب‌های «نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران» و «کیانیان» مسئلهٔ شهریاری در اساطیر و حماسه‌های ایرانی را مورد بررسی قرار داده است. اما لمبتون در کتاب «تداوم و تحول در تاریخ میانهٔ ایران» و کرون در کتاب «تاریخ اندیشهٔ سیاسی در اسلام» هر کدام به زوایایی از بازتاب اندیشهٔ سیاسی ایران در دورهٔ اسلامی پرداخته‌اند.

در ایران نیز جواد طباطبایی به آسیب‌شناسی اندیشهٔ سیاسی در ایران پرداخته است که کتاب «زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران» نمونهٔ بارز آن می‌باشد. وی در اثر دیگر خود با نام «نظام الملک» جریان بازآفرینی اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری و شهریار آرمانی را در سیاست‌نامه خواجه پی‌گیری می‌کند. فتح‌الله مجتبایی در کتاب «شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان» و رجایی در کتاب «تحول اندیشهٔ سیاسی در شرق باستان» تحولات اندیشهٔ شاهی و آرمان‌های شهریاری را بررسی کرده‌اند. ممتاز احمد در مقالهٔ «اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری در اسکندرنامهٔ نظامی» تداوم گفتمان اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری در اسکندرنامه را توضیح داده است. حاتم قادری و تقی رستم‌وندی در مقالهٔ «اندیشهٔ ایران‌شهری (مختصات و مؤلفه‌های مفهومی)» به مفاهیم اندیشهٔ ایران‌شهری و تداوم الگوی شهریار ایرانی در دورهٔ اسلامی پرداخته‌اند. احمد بستانی نیز در مقالهٔ «اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری در دورهٔ اسلامی» بازپرداخت مفهوم فرّۀ ایزدی در فلسفهٔ سیاسی، اندیشهٔ سیاسی اشراقی و اندرزنامه‌نویسی را بررسی کرده است. هیچ‌کدام از پژوهش‌های فوق به‌طور مستقل زمینه‌های تداوم اندیشهٔ ایران‌شهری در دورهٔ اسلامی را به صورت محلی و منطقه‌ای مورد بررسی قرار نداده‌اند. لذا پژوهش حاضر از این حیث متفاوت و بدیع می‌باشد.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. مبانی و مؤلفه‌های اندیشهٔ ایران‌شهری

۱-۲-۱. الگوی شهریار ایرانی

در جهان‌شناسی مزدایی اساساً شهریاری متعلق به اهورامزدا است. در هرمزدیشت اهورامزدا خود را دادگرتین شهریار و برازنده شهریاری می‌نامد (هرمزدیشت، ب ۱۲ و ۱۳). چنان‌که مشخص می‌شود، اهورامزدا آفریننده و شهریار کل هستی است که به عنوان یگانه قادر متعال بر کل نظام کائنات فرمان می‌راند. اما مقوله فرمانروایی در گیتی از طریق «شاه آرمانی» به عنوان نماینده اهورامزدا اعمال می‌شود. شاه از آن‌روی که برگزیده خاص و مورد التفات ویژه الهی است، بایستی از صفات و کارکردهایی برخوردار باشد که او را از دیگران امتیاز بخشد. لذا با مجموعه‌ای از بایسته‌ها روبه‌رو هستیم که واجدیت بخشی از آن‌ها برای رسیدن به مقام شاهی الزام‌آور بود: فره، نژاد، هنر، خرد و پاره‌ای دیگر نیز جنبه کارکردی داشته و فرد پس از احراز مقام شاهی وظیفه داشت در راستای تحقق آن بکوشد: اقتدار، دادگری، دین‌یاری.

۲-۱-۲. تلازم دین و شهریاری

بنیادی‌ترین تحولی که تفکر سیاسی ایرانیان با آن مواجه گشت، ارتباطی است که با نهاد دین و به طور مشخص، با آموزه‌های مزدایی می‌یابد. به گونه‌ای که آیین زرتشت به منبع عمده تغذیه و پشتوانه نظری نظام سیاسی بدل شد و نهاد شاهی نیز حامی اصلی دین گردید. در دینکرد آمده است: «در آیین بهی، شاهی دین است و دین شاهی است...» (دینکرد به نقل از مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۸). این نظریه به عنوان یکی از ارکان تفکر سیاسی ایرانیان همواره مورد توجه بزرگان دینی و سیاسی قرار داشته و نقطه آرمانی آن تلفیق این دو نهاد بوده که در دوره ساسانیان تحقق یافته است. این باور در متون مختلف دوره اسلامی بازتاب یافته و در مواقعی توسط سیاست‌ورزان به مرحله اجرا درآمده است.

۱-۲-۳. نظریه فرمانروایی الهی

مطابق آموزه‌های زرتشتی، جهان هستی با نظم ازلی آفریده شده است که نیروهای اهریمنی درصدد تازش بر آن هستند. در این باور میان اهورامزدا به عنوان مظهر خیر کامل با اهریمن به عنوان مظهر شر، نبردی کیهانی در جریان است. اهورامزدا به همیاری شش

امشاسپند که هر کدام دربرگیرنده مظاهر یا جلوه‌های خاص او به شمار می‌روند، به مقابله با اهریمن می‌پردازد. از میان امشاسپندان اردیبهشت (اشه‌وهیشته) که نظم راستین یا همان اشه را نمایندگی می‌کند، به همراه شهریور (خشتره) که نماد توانایی و سیطره قدرت اهورامزداست، با نهاد شهریاری ارتباط می‌یابند. شاه آرمانی در نقش کارگزار اهورامزدا، مسئول سامان‌دهی نظم زمینی، مطابق نظم کیهانی (اشه، ارته) و مقابله با نیروهای اهریمنی است (دیلم صالحی، ۱۳۸۴: ۹۵). لذا نیروی شهریوری و فره خاستگاه الهی فرمانروایی و مشروعیت حکمرانی را تبیین می‌کنند.

۲-۲. جغرافیای تاریخی دیلم

منابع جغرافیایی و تاریخی، بخش شرقی ولایات ساحلی دریای مازندران را تبرستان و قسمت غربی را دیلم و گیلان می‌نامند که همواره ثابت نبوده است. حمزه اصفهانی دیلم را یکی از نواحی تبرستان می‌داند (حمزه اصفهانی، ۱۳۶۷: ۲۱۴). در حالی که منابع متأخرتر گاهی جغرافیای دیلم را وسیع‌تر در نظر گرفته و مرزهای شرقی آن را خراسان می‌دانند که با این وجود تبرستان جزئی از دیلم به شمار می‌رفته است. «طبرستان ناحیتی ست بزرگ از این ناحیت دیلمان و حدش از چالوس است تا حد همیشه...» (حدود العالم، ۱۳۴۰: ۱۴۴-۱۴۳). اصطخری دیلمان را شامل دو قسمت می‌داند: منطقه پست ساحلی دریای مازندران که گیلان نامیده می‌شده و نواحی کوهستانی مجاور آن با مرکزیت رودبار که دیلم نام داشت (اصطخری، ۱۳۴۷: ۱۶۸). مقدسی که احسن التقاسیم را در روزگار اقتدار آل بویه نوشته، دیلم را شامل پنج منطقه قومس، گرگان، تبرستان، دیلمان و خزر می‌داند و نام دیلم را به اعتنای حاکمیت آل بویه بر تمامی مناطق مذکور، به آن می‌دهد (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/۵۱۸-۵۱۷). بنابراین، گاهی نام دیلم به تمامی سواحل و کوهستان‌های جنوبی دریای مازندران از حدود غربی گیلان تا گرگان و قومس اطلاق می‌شده، ولی منطقه دیلمان اصلی تقریباً با گیلان امروز مطابقت داشته است. گرچه محور اصلی بحث ما دیلمان اصلی است، ولی بنا به ضرورت گاهی به شواهد مربوط به کل منطقه خواهیم پرداخت.

وجود کوه‌های سترگ البرز، کرانه‌های جنوبی دریای مازندران را از فلات مرکزی ایران جدا ساخته و ویژگی منحصر به فردی به آن بخشیده است. باران‌های بسیار، جنگل‌های انبوه و متراکم، رطوبت هوا، راه‌های کوهستانی دشوارگذر، رودخانه‌ها و ناهمواری‌های البرزکوه، همواره این سرزمین را مستحکم و مردمانش را توانمند و دلیر جلوه داده که حتی نمایی از آن در اسطوره‌های ایرانی بازتاب یافته است. فخرالدین اسعد گرگانی در مثنوی ویس و رامین می‌گوید:

زمین دیلمان جایست محکم	بدو در لشکری از گیل و دیلم
به تاری شب از ایشان ناوک انداز	زنند از دور مردم را به آواز
گروهی ناوک و ژوپین سپارند	به زخمش جوشن و خفتان سپارند

(گرگانی، ۲۵۳۵: ۳۷۰)

و یا فردوسی می‌سراید:

همان گیل مردان چو شیر یله	ابا طوق زرین و مشکین کله
پس پشت شاه اندر ایرانیان	یکایک به کردار شیر ژیان

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۰۴)

پیوند این عناصر باعث شد که در قرون نخست هجری، ایشان از بزرگ‌ترین و سهمناک‌ترین دشمنان اعراب به‌شمار آیند. سرسختی آن‌ها در برابر مهاجمان سبب شد تا اعراب، قزوین را به عنوان لشکرگاه یا «نغر» قرار داده تا از حملات آنان جلوگیری کنند. خلیفه معتمد گفته بود: «امهات ما تدارک این قضیه است که دیلمیان بدترین و محیل‌ترین و دلیرترین دشمنان مااند. اگر ایشان قزوین را مسخر کنند، نه بس دیر، زود باشد که از زیر سریر من سر برآورند» (مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۹۴). نولدکه معتقد است که قزوین در زمان خسرو پرویز و به دنبال شورش بستام که از جانب دیلمیان و یاران بهرام چوبین که به دیلم پناه برده بودند، حمایت می‌شد، به صورت دژی در برابر دیلمیان درآمد (نولدکه، ۱۳۷۸: ۵۱۱-۵۰۹).

حیات تاریخی دیلم به شدت متأثر از جغرافیای این سرزمین است. عوامل جغرافیایی به همراه دلاوری‌ها و شجاعت مردمان در حفظ سرزمین‌شان باعث شده بود تا این نواحی به گونه‌ای نفوذناپذیر جلوه کند، چنان‌که فخرالدین اسعدگرگانی گفته است:

از آدم تا به اکنون شاه بی مر	کجا بودند شاه هفت کشور
نه آن کشور به پیروزی گشادند	نه باژ خود بدان کشور نهادند
هنوز آن مرز دوشیزه بماندست	برو یک شاه کام دل نراندست

(گرگانی، ۲۵۳۵: ۳۷۰)

این شرایط به ساکنان این سرزمین فرصت می‌داد تا همواره استقلال نسبی خود را نسبت به حکومت‌های مرکزی حفظ کرده و در مواردی با ایشان به نبرد پردازند. دیودور سسیلی به وقوع جنگ بزرگی بین مادها و کادوسیان اشاره کرده است و می‌گوید کادوسیان همواره دشمن مادها بودند و هرگز به اطاعت آن‌ها گردن ننهاندند (۱۳۸۴: ۲/ ۳۳). البته در برخی مواقع نیز به انقیاد درمی‌آمدند، چنان‌که بطلمیوس از «کاسب» (Kasb)، «کادوش» (Kadus)، «گلک» (Gelk) و «دیلموک» (Dilumk) به‌عنوان استان‌های ماد یاد می‌کند (مارکوارت، ۱۳۸۳: ۳۱). کادوسی‌ها و پس از آن دیلمی‌ها معمولاً به عنوان نیروی مزدور نیز در خدمت پادشاهان قرار می‌گرفتند. حضور دسته‌های سپاه دیلمی در دوره باستان در سپاه شاهنشاه اثبات شده است (فلیکس، ۱۹۹۶: ۷/ ۳۴۳). به گزارش کتسیاس، کورش هخامنشی با شاه کادوسی‌ها (ساکنان جنوب‌غربی مازندران) بر ضد آستیاگ قرارداد می‌بندد (کناوت، ۲۵۳۵: ۲۹). اسکندر فرمانروایان محلی این ناحیه را ابقا کرد و حاکمانی با عنوان پدشخوارگر (فدشوارگر) تا عصر قباد ساسانی به حاکمیت خود ادامه دادند (مرعشی، ۱۳۶۱: ۱۵۷-۱۵۶). پارتی‌ها توانستند نواحی ساحلی را که به زحمت می‌توان بدان راه یافت، مطیع و منقاد سازند (گوتشمید، ۲۵۳۶: ۱۰۴). در روزگار اشکانیان جشنسف‌شاه (گشنسب‌شاه) از همین خاندان بر پدشخوارگر، گیلان، دیلمان، رویان و دنباوند (دماوند) فرمانروایی داشته و به نوشته نامۀ تنسر: «... اردشیر با او مدارا کرد و لشکر به ولایت او نفرستاد» (نامۀ تنسر، ۱۳۵۴: ۴۹-۴۸). مجمل‌التواریخ به استناد پیروزنامه می‌نویسد:

دیلمیان بر بهرام گور خروج کردند و بهرام با جنگ، پادشاه ایشان را دستگیر کرد، سپس به پادشاهی خویش بازفرستاد (مجم‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۷۱-۷۰). نولدکه می‌گوید که پیرونامه افسانه است و مردم دیلم مطیع پادشاهان ایران نبوده‌اند (نولدکه، ۱۳۷۸: ۱۴۲). در عصر قباد و خسرو انوشیروان این ایالات بیش‌تر به تابعیت حکومت مرکزی درآمدند. به دنبال تحولاتی که در این زمان در ایران پدید آمد، خاندان جشنسپ منقرض گشته و کاووس (کیوس) فرزند قباد در آن سرزمین به فرمانروایی رسید (ابن اسفندیار، بی‌تا: ۱۴۸-۱۴۷). کاووس پس از مرگ پدر به قتل رسید و انوشیروان در اندیشه تعقیب گروهی از مزدکیان که به دیلم پناه آورده بودند، به دیلمان لشکر کشید و آن‌ها را به پرداخت تعهداتی و این که راه بد در پیش نگیرند، مقید ساخت:

نواخواست از گیل و دیلم دو سد	کز آن پس نگیرد کسی راه بد
------------------------------	---------------------------

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۶/ ۱۷۶۶-۱۷۶۵)

اندکی بعد خسرو پرویز به دنبال پناه گرفتن یاران بهرام چوبین در این مناطق و همچنین حمایت دیلمیان از بهرام و بستام، ناگزیر می‌شود به آن‌جا لشکرکشی کند. بلاذری می‌نویسد: «پرویز به دیلم رفت و چهار هزار مرد همراه بیاورد که همه خدمه و خواص او بودند» (بلاذری، ۱۳۳۷: ۸۵). این افراد همان کسانی هستند که در روز نبرد قادسیه همراه رستم بودند و آنان را «سپاه شاهنشاه» می‌گفتند (همان: ۸۴).

۲-۳. ظرفیت‌های دیلم در حفظ پیوند با گذشته باستانی

سرزمین دیلمان همیشه مأمن و پناه‌گاهی بوده است برای اقوام، اندیشه‌ها، پیروان ادیان، مغضوبان حاکمان مرکزی، فرماندهان و مردمانی که در برابر تهاجم اقوام بیگانه بی‌دفاع می‌مانند. «از قدیم الایام همیشه طبرستان اکاسره و جبابره را پناه و ملجأ و معقل بود از حصانت و امتناع و توعر مضایق، و مانند خزانه‌ای که کنوز و ذخایر آنجا فرستادندی و هر جهانداری که دشمن بر او غالب شدی و بر روی زمین دیگر اقالیم مقام نتوانستی فرمود، برای امن بدین زمین آمدی و از مکاید دشمن فارغ بودی، و مملکتی منفرد بود و پادشاه یکی، و اهل طبرستان را به هیچ چیز که از دیگر ولایات آورند، حاجتمند نبود، هر چه در

معموره دنیا موجود باشد، برای تعیش در او حاصل...» (ابن اسفندیار، بی تا: ۱/ ۷۶). ابن اسفندیار در ادامه یادآور می‌شود که به هنگام غلبه اسکندر بر ایران دارابن داراب (داریوش سوم) به تبرستان پناه برد و از آنجا به اسکندر هشدار داد که اگر هفت کشور را بر من تنگ کنی، فرسوادگر را چه می‌کنی (همان، ۱/ ۸۲). بلاذری نیز گزارش می‌دهد که وقتی یزدگرد سوم در اصفهان اقامت داشته است، مرزبان تبرستان به او پیشنهاد داده بود که به جهت نفوذناپذیری آن ناحیه به تبرستان پناه آورد، ولی سرانجام یزدگرد راه اصطخر را در پیش گرفت (بلاذری، ۱۳۳۷: ۴۴۳).

آنچه از منابع برمی‌آید، نشان می‌دهد: اولاً این ولایات به پاس شرایط جغرافیایی قادر به تأمین تمامی مایحتاج ساکنان خود بوده که این نیز در تأمین استقلال اقتصادی و سیاسی آن در برابر قدرت‌های مرکزی یا مهاجمان نقش داشته است. ثانیاً به طور سنتی این نواحی پایگاهی بوده برای کسانی که به نحوی تحت ظلم و جور قرار می‌گرفته‌اند. به نظر می‌رسد دیلم مناسب‌ترین گزینه پیش روی کسانی بود که مورد تعدی قرار گرفته و قصد داشتند با به دست آوردن فرصت مناسب اقدام به انتقام‌جویی کنند. ظاهراً یاران بهرام چوبین با همین هدف راه دیلم را در پیش گرفتند و می‌گفتند: «دیلم برای خون‌خواهی از پادشاهانی که ما را آواره کردند، مناسب‌تر است» (دینوری، ۱۳۸۱: ۱۳۰). در دوره اسلامی نیز علویان که معمولاً مخالف عباسیان بوده و تحت تعقیب عمال و حاکمان خلیفه قرار می‌گرفتند، به این سرزمین پناه می‌آوردند. مسلماً برمکیان با همین هدف، علویان را به آنجا هدایت می‌کردند تا با همکاری دیلمیان علیه خلافت برخیزند (کسروی، ۱۳۳۵: ۲۰-۱۸).

با در نظر گرفتن موارد مذکور، می‌توانیم کرانه‌های دریای مازندران را به عنوان یکی از پایگاه‌های اصلی حفظ مبانی اندیشه ایران شهری در عصر اسلامی بدانیم که در طی قرون سوم تا پنجم هجری نقش بی‌بدیلی در روند باززایی آن ایفا کرد. روی متحده می‌نویسد: «اگر سده چهارم و آغاز سده پنجم را یکی از اوج‌های درخشان تاریخ اندیشه خاور نزدیک به شمار آوریم، به نظر می‌رسد هیچ قومی مانند دیلمیان چنین امکانی نیافتند که این شکوفایی فرهنگی در عصر آنان رخ دهد» (متحده، ۱۳۸۸: ۴۷).

ماندگاری و پویایی جلوه‌های اندیشه سیاسی ایران شهری در این سرزمین را در گزارشی که ابن اسفندیار در مورد پادشاهی حسام‌الدوله اردشیر بن الحسن (متوفی ۶۰۲ هجری) می‌دهد به روشنی می‌توان دریافت: «ابوالمفاخر مذهب خفری گفتند او را ندیمی بود ظریف... و هر شب آدینه بر درگاه میدان استاده دعا گفتی چنان که آمین خلائق لشکرگاه همه جای برسدی، نسخت بعضی از آن دعا این است:

آفرین باد آفرین بر خسرو روی زمین	آن که موروث است اورا از شهان تاج و نگین
صد هزاران آفرین اینزد پروردگار	باد بر تاج و سریر و تخت و بخت و شهریار»

(ابن اسفندیار، بی تا: ۱/ ۱۲۵)

بنابراین، سیادت اعراب مسلمان از آغاز در این ولایت مطرح نیست؛ تنها دو سده بعد، اسلام از طریق داعیان علوی به این سرزمین رسوخ کرد. جیحانی در اشکال العالم می‌نویسد: «دیالمه پیش از این کافران بودند، چنان که فرزندان ایشان را برده می‌برده‌اند تا ایام حسن بن زید علوی که جماعتی علویان در میان ایشان رفتند و بیش تر ایشان مسلمان شدند و او را یاری دادند و بعضی از ایشان همچنان کافر مانده‌اند و اکنون ایشان را ملاحظه می‌خوانند» (جیحانی، ۱۳۶۸: ۱۴۶). و یا مسعودی می‌گوید، اطروش که در سال ۳۰۱ هجری قیام کرد، «دو سال در سرزمین گیل و دیلم اقامت داشت... و شاهان گیل و دیلم به دست او مسلمان شدند. اکنون مذهب آن‌ها تباهی گرفته و عقایدشان دگرگون شده و بیش ترشان ملحد شده‌اند» (مسعودی، ۱۳۴۷: ۲/ ۷۴۱). از این روایت‌ها مشخص می‌شود که در این ایام بخش قابل ملاحظه‌ای از دیلمیان بر آیین کهن خویش بوده و عده‌ای هم که اسلام آورده بودند، دوباره از دین خارج شده‌اند. از آنجا که آیین زرتشتی از بنیان‌های نظری شکل‌دهنده اندیشه ایران شهری است، لذا باقی ماندن بخشی از جامعه دیلمی که پیرو آیین زرتشت بودند و نیز تشکیلات دینی زرتشتی در این نواحی می‌توانست یکی از منابع اصلی پشتیبانی دهنده اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی باشد. با این تفصیل باید گفت که در دیگر نقاط ایران با از میان رفتن دستگاه روحانی زرتشتی و نیز سران دولت ساسانی، خلاء قدرتی پدید آمد که اعراب آهسته آهسته در آن پای گذاشتند. اما در کرانه‌های دریای

مازندران حکمرانان محلی با حفظ استقلال و حتی بدون پذیرفتن سیادت معنوی خلیفه به حاکمیت خود ادامه دادند؛ لذا در این جا شاهد خلاء قدرت نیستیم. پادشاهان آل دابویه، آل پادوسبان، آل قارن (سوخرائیان)، آل وشمگیر (آل زیار)، باوندیان، آل جستان، آل مسافر و مسمغان هریک در منطقه تحت فرمان خویش و گاهی به مدت طولانی به استقلال فرمان می‌راندند (مرعشی، ۱۳۶۱: ۶۱-۱۵۶). دوام برخی از این سلسله‌ها تا قرن هفتم، هشتم و حتی پادوسبانان تا قرن یازدهم (۱۰۰۶ هجری) نشان‌دهنده قابلیت‌های این سرزمین در حفظ مبانی و مفاهیم نظریه ایران شهری است که مشروعیت این پادشاهان را توجیه می‌کرد.

دیوید مورگان خاطر نشان کرده است که مرز میان یک فرمانروای نیمه خودمختار و یک حاکم مستقل، پرداخت یا عدم پرداخت مالیات به خلیفه بود (مورگان، ۱۳۷۳: ۲۶). بنابراین، چون سندی در دست نیست که نشان دهد این حکام به طور مستمر به دستگاه خلافت مالیات پرداخت می‌کرده‌اند، دلیل دیگری بر استقلال آن‌ها می‌باشد. ظاهراً در عصر اقتدار خلافت عباسی، برخی از این پادشاهان به حکم ضرورت وجه‌المصالحه‌ای را به دربار خلافت می‌پرداخته‌اند و زمانی هم از ادای آن طفره می‌رفته‌اند و بدین سان به نوعی در جنگ و صلح دایم به سر می‌برده‌اند (بلاذری، ۱۳۳۷: ۴۷۴). لذا شاهدیم که وضع جغرافیایی این نواحی به همراه دل‌بستگی دیلمیان به فرهنگ و تمدن ایرانی، اجازه نداد تا در عصر فتوحات اعراب، تغییر مهمی در شئون مختلف زندگی اجتماعی مردم به وجود آید و این از اهمیت شایانی برخوردار است (اینوسترانسلف، ۱۳۵۱: ۱۱۷-۱۱۵). پس طبیعی است که در چنین شرایطی فضا برای حفظ و تداوم مبانی اندیشه ایران شهری و نیز تلاش برای بازیابی آن مهیا باشد.

۲-۴. زمینه‌های اجتماعی-سیاسی تحقق اندیشه ایران شهری

در قرون اولیه هجری اقداماتی در نقاط مختلف ایران برای بازیابی هویت ایرانی صورت می‌گرفت که گاهی با موفقیت و گاهی با عدم موفقیت همراه بود (همان: ۱۲-۱۱). این روند تقریباً از آغاز قرن سوم که خلافت عباسی دچار ضعف سیاسی شد، شدت بیشتری به خود گرفت. پیدایش جنبش‌های فکری نظیر معتزله، شعوبیه و غیره در بنیان

فکری خلافت خلل ایجاد کرده بود. هم‌چنین تعارض عناصر دخیل در ساختار قدرت خلافت چون اعراب، ایرانیان و ترک‌ها، سرانجام عنصر ایرانی را از بغداد روی‌گردان و متوجه اندیشه‌های ایرانی نمود. در چنین فضایی زمینه برای شکل‌گیری حکومت‌های مستقل و نیمه مستقل فراهم آمد (مسعودی، ۱۳۴۹: ۳۸۷). مردم دیلم که بیش از دیگران در حفظ استقلال خود کوشیده بودند و علی‌رغم ناتوانی اعراب در دست‌اندازی بر سرزمین‌شان، با علویان در راه براندازی بنیان خلافت همکاری می‌کردند، اینک اوضاع را برای سربرآوردن مهیا دیدند. مرعشی می‌نویسد: «و چون کار داعیان در تراجع بود، بزرگان گیلان و دیلمستان سر برآوردند و طرفی به دست آوردند و دعوی حکومت کردند. مقدم ایشان ماکان کاکی بود» (مرعشی، ۱۳۶۱: ۶۹).

در این‌جا به منظور پی‌گیری اهداف مورد توجه این پژوهش، سعی خواهیم کرد انگیزه‌های اصلی در رفتار سیاسی سرداران برجسته دیلمی را به پرسش بگیریم. به طور کلی در رفتارهای سیاسی ایشان سه محور عمده را می‌توان ردیابی کرد: الف- انگیزه‌های شخصی ب- انگیزه‌های ملی ج- انگیزه‌های مذهبی (رحمتی و شاهرخی، ۱۳۹۱: ۲۰). به طور حتم تمامی این موارد در پیش‌برد اهداف دیلمیان نقش داشته‌اند، ولی می‌توان تصور کرد که به موازات رشد و توسعه قدرت آن‌ها، اهداف و آمالشان نیز دامنه وسیع‌تری به خود گرفته است. مقدسی طی گزارش نسبتاً تحقیرآمیزی اشاره می‌کند که دیلمیان در اندیشه سروری و حکومت بودند: «مردم نه شایستگی دارند و نه دانش و نه دین، بلکه دولتمردانند و رجاله» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۵۲۰). همین علاقه به فرمانروایی و کسب قدرت بود که آن‌ها را به همکاری با دسته‌های نظامی سوق داد و سرانجام در اوایل قرن چهارم به هدفشان رسیدند (کرمر، ۱۳۷۵: ۷۰).

ماکان کاکی در سال ۳۱۷ هجری به همراهی حسن بن قاسم، داعی علوی، قصد توسعه قلمرو خود را داشتند، اما از سپاه نصر بن احمد سامانی به فرماندهی اسفار بن شیرویه شکست خوردند (مسعودی، ۱۳۴۷: ۲/ ۷۴۱). قطعاً قدرت‌طلبی و مخالفت با خلیفه عباسی، ماکان را

به این حرکت واداشته، ولی راهبردی که در این مسیر در پیش می‌گیرد، همکاری با داعی علوی به عنوان دشمن خلیفه است. اما در این که آیا او اهداف فراتری را دنبال می‌کرده است؟ اطمینان نداریم. ظاهراً وی پس از این به اشارهٔ سامانیان به کرمان رفته و تقریباً از صحنهٔ رقابت دور ماند.

اما اسفاربن‌شیرویه که در خدمت سپاه سامانی بود، پس از نبرد با ماکان بر ولایات تبرستان، گرگان، قزوین، زنجان، ابهر، قم، همدان و کرج تسلط یافت و بر سپاه و تجهیزاتش افزوده شد. «آن‌گاه گردن‌فرازی و سرکشی کرد که وی به دین اسلام نبود و از اطاعت فرمانروای خراسان برون شد و با او مخالفت کرد و می‌خواست تاج بر سر نهد و در ری تخت طلای شاهی به پا کند و بر آن همه ولایت که گفتیم، پادشاهی کند و با سلطان و هم با فرمانروای خراسان جنگ اندازد» (همان: ۲/ ۷۴۴-۷۴۲). در این گزارش مسعودی چند نکتهٔ نهفته است: ۱- اسفار در خدمت دولت سامانی قرار داشت و این با روحیهٔ مزدوری سرداران دیلمی سازگاری داشت. ۲- به محض این که بر حشمت و شوکتش افزوده می‌شود، اظهار نافرمانی از صاحب‌منصبان خود می‌کند و این نشان می‌دهد که خدمت در سپاه سامانی را به عنوان یک تاکتیک می‌نگریسته است. ۳- از قصد وی برای برپایی تاج و تخت طلا و جنگ با خلافت و عمال سامانی‌اش می‌فهمیم که به فکر براندازی خلافت و احیای سنت‌های سیاسی و ملک‌داری عصر ساسانی بوده است. بنابراین، انگیزهٔ وی روشن می‌گردد، اما در این مسیر چه راهبردی را در پیش گرفته است؟ اسفار سپاهی را که خلیفه مقتدر به فرماندهی هارون‌بن‌غریب به قزوین فرستاده بود، شکست داد و قزوین را ویران کرد و آنان را بکوفت و دیلمیان را بر خون و مالشان چیره ساخت (مسکویه، ۱۳۶۶: ۱۹۱-۱۹۰؛ مسعودی، ۱۳۴۷: ۲/ ۷۴۴-۷۴۲). به نظر می‌رسد اسفار پس از بسط قدرت خود توسط به‌قوهٔ قهریه را در راه رسیدن به هدف انتخاب کرده بود و به همین دلیل، بر مردم قزوین که دشمن وی را یاری داده بودند، سخت گرفت (ابن‌اثیر، ۱۳۸۲: ۱۱/ ۴۷۶۴). مسعودی اقدامات اسفار را نوعی سرکشی و گردن‌فرازی دانسته و علت آن را در نامسلمانی وی می‌داند. آیا او انگیزهٔ مذهبی هم داشته است؟ باز مسعودی می‌نویسد: «وقتی شنید که مؤذن

از گلدسته مسجد جامع اذان می گوید، بگفت تا او را از آن جا به سر فروافکنند. مسجدها را به ویرانی داد و نماز را منع کرد» (مسعودی، ۱۳۴۷: ۲/ ۷۴۴-۷۴۲). یک قرن پیش نیز مازیار در تبرستان «حکم بر مسلمانان کرد تا مسجدها خراب می کردند و آثار اسلام را محو می فرمودند» (ابن اسفندیار، بی تا: ۱/ ۲۱۲). از این گزارش می توان فهمید که رؤیای بازگرداندن آیین کهن در این ایام رایج بوده و اسفار نیز به آن می اندیشیده است. به هر حال، اسفار به دست یکی از فرماندهان خود به نام مرداویج و به بهانه «بلیاتی که از جانب او بر اسلام رفته بود و ولایت را به ویرانی داده بود و رعیت را کشتار کرده بود و از مال اندیشی چشم پوشیده بود» کشته شد (مسعودی، ۱۳۴۷: ۲/ ۷۴۷-۷۴۵). با اقدامات اسفار حکومت از علویان به دیلمیان انتقال یافته، (حمزه اصفهانی، ۱۳۶۷: ۲۱۶) برای نخستین بار دامنه فعالیت دیلمیان به نواحی مرکزی ایران کشیده شد و قدرت خلیفه را با چالش جدی مواجه کرد. در نتیجه این اقدامات آمال و آرزوهای دیالمه راهی به مرکز و جنوب ایران یافت و زمینه تشکیل حکومت هایی بر پایه اندیشه ایرانی فراهم شد.

مرداویج در سال ۳۱۹ هجری اسفار را به قتل رساند و قلمرو او را تصاحب کرد و به سرعت همدان، دینور و اصفهان را از دست عمال خلیفه خارج کرد (مادلونگ، ۱۳۷۲: ۴/ ۱۸۵). وی نخست از مردم قزوین به خاطر آن چه بر سر آن ها رفته بود، دلجویی کرد، سپس به جلب رضایت سپاهیان پرداخت و عطا و مقرری بسیاری داد و «مردم که شنیدند به سپاه مقرری خوب می دهد، از همه شهرها سوی وی آمدند و سپاهش بزرگ شد و کارش استواری گرفت و آن ولایت که داشت، برای او بس نبود و اموال آن جا به سپاهش نمی رسید، پس سرداران خود را سوی قم و کرج ابی دلف و برج و همدان و ابهر و زنجان پراکنده کرد» (مسعودی، ۱۳۴۷: ۲/ ۷۴۹-۷۴۷).

مسعودی افزایش سپاه و اموال و نیز تحریکات پیش گویان و رندان را سبب گردنفرازی او می داند (همان: ۲/ ۷۵۱-۷۵۰). آیا می توان عملکرد مرداویج را هدفمند و مبتنی بر یک استراتژی از پیش تعیین شده دنبال نمود؟ به استناد منابع، وی در اصفهان

تخت طلا برپا کرد و تاجی به شکل تاج انوشیروان برای خود برگزید و تصمیم به فتح بغداد داشت و شک نداشت که کار به دست او می‌افتد و مملکت از آن او می‌شود. او دستور داده بود تا ایوان مداین و طاق کسری را به شکل گذشته‌اش تعمیرکنند و می‌خواست سلطنت را به ایرانیان برگرداند (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۳۸۲؛ مسعودی، ۱۳۴۷: ۲/۷۵۱-۷۵۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۲: ۱۱/۴۸۵۹). از مجموع روایت‌های فوق می‌توان استنباط نمود که مرداویج آگاهانه به دنبال احیای شاهنشاهی ایران باستان بوده و تصور دقیقی از زمینه‌های آرمانی قدرت خویش داشته است (بوسه، ۱۳۷۲: ۴/۲۳۶). غایت برنامه‌ای که او دنبال می‌کرده، اعاده استقلال ایران و احیای شاهنشاهی ساسانی به همان سبک و سیاق بوده و مطابق همین برنامه است که به قول ابن اثیر گفته بود پس از پیروزی بر عراق «شاهنشاهی» بخوانند (ابن اثیر، ۱۳۸۲: ۱۱/۴۸۵۹). برگزاری شکوهمند و در عین حال متعصبانه جشن‌ها و آیین‌های ایرانی نظیر نوروز و سده مؤید آن می‌تواند باشد. همین عوامل، از میان بردنش را توجیه می‌کرد و شاید بتوان دست خلیفه را در مرگ او دخیل دانست.

مرداویج که در آغاز برای گرفتن منشور حکومت بر نواحی متصرفی‌اش به خلیفه عباسی روی آورده بود، بنا به ضرورت‌های سیاسی به سمت سنت سیاسی ایران سوق یافت. برخی بر این باورند که وقتی بنا به دلایلی حکومت خویش را در معرض بحران مشروعیت دید، ناچار به ایده احیای شاهنشاهی ساسانی روی آورد (رحمتی و شاهرخی، ۱۳۹۱: ۳۲). به اختصار یادآور می‌شویم که اولاً ایران‌گرایی دیلمیان به خاطر تداوم اندیشه ایران‌شهری در این ولایت بوده و این خصیصه در همه سرداران دیلمی وجود دارد. ثانیاً ایشان یا هنوز بر دین آبا و اجدادی خود بودند یا خیلی دیر اسلام آورده و بیش‌تر تمایلات شیعی داشتند و این نمی‌توانست آن‌ها را به خلافت عباسی دل‌گرم کند. ثالثاً دیلمیان از دشمنان خلافت به حساب می‌آمدند و از همکاری با آن ابا داشتند؛ چنان‌که وقتی وشمگیر و بسیاری از دیلمیان از همکاری مرداویج و خلیفه آگاه شدند، بسیار خشمگین گشتند. در نتیجه مرداویج نمی‌توانسته است یک هم‌پیمان و تابع همیشگی خلیفه باقی بماند، بلکه همان‌طور که در دوره آل بویه به شکل بارزتری می‌بینیم، از اعتبار خلیفه برای تقویت موقعیت و

قدرت خود بهره می‌برده است (بورلو، ۱۳۸۶: ۸۴). در مورد این که آیا انگیزه‌های مذهبی در اقدامات وی نقشی داشته است؟ به سختی می‌توان قضاوت کرد؛ چرا که دین وی کاملاً مشخص نیست و اقدامات قابل توجه مذهبی هم در دوره او روی نداده است. به هر حال، اقدامات مرداویج گامی بزرگ بود که برای حصول تمامی آرزوهای دیلمیان برداشته شد، گرچه تحقق عملی آن به دست گروهی دیگر از دیلمیان سپرده شد.

فرزندان بویه ابتدا در خدمت ماکان کاکی بودند، سپس به مرداویج پیوستند. مرداویج به آن‌ها خلعت داد و هریک را به حکومت ناحیه‌ای از جبال منصوب کرد. علی بن بویه فرمان کرج یافت و بدان سو روانه شد (مجموعه التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۰۲). این نقطه آغاز برآمدن شاخه‌ای دیگر از دیلمیان با نام آل بویه در قرن چهارم هجری است. علی بن بویه به همراه برادرانش حسن و احمد بر نواحی مرکزی، جنوبی و غربی ایران تسلط یافتند (بوسه، ۱۳۷۲: ۴/ ۲۱۷). پس از آن برادر کوچک‌تر، احمد در سال ۳۳۴ هجری وارد بغداد شد و با سلطه بر خلیفه عباسی برای نخستین بار به یکی از آرزوهای دیلمیان جامعه عمل پوشاند.

به نظر بوسه هدف عمده عمادالدوله حفظ حکومت خود و برادرانش بوده و اصولاً تصور دقیقی از زمینه آرمانی قدرت خود نداشته است (همان: ۴/ ۲۳۶). اما با رکن‌الدوله وضع تفاوت می‌یابد. وی که مدتی را به صورت گروگان در دربار مرداویج به سر برده بود، احتمالاً تحت تأثیر افکار او قرار داشته است. رکن‌الدوله نخستین فرد از خاندان بویه بود که مدعی سلطنت شد. یادبود سیمینی که در سال ۳۵۱ هجری در ری ضرب شده است، اندیشه اعاده شاهنشاهی را با تصویر او هم‌چون پادشاهی که تاج بر سر دارد، به نمایش می‌گذارد (کرمر، ۱۳۷۵: ۸۳).

معزالدوله با تصرف بغداد قصد داشت خلافت را به یکی از علویان انتقال دهد، اما به توصیه وزیر خود صیمری از این کار انصراف داد (همدانی، ۱۹۶۱: ۱/ ۱۴۹). اگرچه ما نمی‌دانیم در صورت تسلط بر خلافت توسط اسفار یا مرداویج برای خلیفه چه جایگاهی در نظر گرفته می‌شد، اما ظاهراً آل بویه نهاد خلافت را به عنوان یک مرجع مشروعیت بخش

پذیرفته بودند. از همین رو، معزالدوله به فکر انتقال خاندانی خلافت افتاد نه براندازی آن، ولی برای نخستین بار خلیفه را مجبور به دست کشیدن از اختیارات سیاسی خود کرد.

با آغاز فرمانروایی عضدالدوله، حکومت بویه‌یان که بر پایه همکاری خانوادگی شکل گرفته بود، به سمت حکومتی متمرکز با ریاست پادشاه پیش رفت. وی پس از مرگ پدر راه بغداد را در پیش گرفت و با شکست عزالدوله بر مقرر خلافت دست یافت. عضدالدوله با تدبیر و آگاهی به تدریج اختیارات خلیفه را از او سلب و به خویش منتقل ساخت، ولی دستگاه خلافت را با علم به این که اکثریت جامعه پیرو مذهب سنت هستند، برای احراز مشروعیت باقی گذاشت. عضدالدوله تحت تأثیر رسوبات ذهنی دیلمی و آنچه که در مدت فرمانروایی‌اش در فارس آموخته بود، آگاهانه درصدد کسب موقعیت و مقام شاهنشاهی ساسانی برآمد. او که حاکم فارس بود، در سال ۳۴۴ هجری دیداری نمادین از تخت جمشید به عمل آورد و به تأسی از پادشاهان باستانی کتیبه‌ای در آنجا نقر کرد (سامی، ۱۳۵۳: ۳-۴). هم‌چنین همانند پدرش مدالی ضرب کرد که بر روی آن عنوان «فرّ شاهنشاه فزون باد» به خط پهلوی در کنار تصویری از او که تاجی به شکل تاج‌های ساسانی بر سر دارد، دیده می‌شود (کرمر، ۱۳۷۵: ۸۵-۸۳). بدین ترتیب، او خود را به یک شاه باستانی همانند کرد.

انگیزه‌های مذهبی چه سهمی در تحرکات فرزندان بویه داشته‌اند؟ در این که بویه اسلام آورده بود، از نامی که برای فرزندان برگزید، مشخص می‌شود و محققان در شیعه بودن ایشان اتفاق نظر دارند. اقدامات معزالدوله و پس از او عضدالدوله در پاس‌داشت آیین و مراسم شیعی چون غدیر، عاشورا و زیارت قبور ائمه شیعه تردیدی در این رابطه باقی نمی‌گذارد. بنابراین، انگیزه بازگرداندن آیین زرتشتی نمی‌تواند مطرح باشد. فقط می‌دانیم که در پرتو تساهل و تسامح مذهبی عصر عضدالدوله، پیروان ادیان مختلف از جمله زرتشتیان در آسایش به‌سرمی‌برده‌اند. گزارش مقدسی از شیراز که می‌گوید: «مجوسی که لباسش علامت (غبار) داشته باشد، ندیدم و در اعیاد مجوسان بازارها همه آذین‌بندی می‌شوند»، مؤید این مطلب است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۱۳). تساهل مذهبی او به همراه

گرایش‌های ایرانی‌اش سبب شده بود تا دین زرتشتی پس از سقوط ساسانیان یک‌بار دیگر حیاتی دوباره یابد.

۲-۵. بازیابی نمادهای فرهنگی-اجتماعی ایران شهری در عصر آل بویه

۲-۵-۱. **اسامی و عناوین:** غالباً رویکرد دیلمیان به نمادهای ایران شهری به دو صورت کاربرد اشکال ظاهری و نیز تحقق مفاهیم آن قابل پی‌گیری است. پایداری خط، زبان، دین و آداب و رسوم باستانی زمینه‌ای بود تا دیلمیان حکومت‌گر متأثر از آن باشند. فرمانروایان دیلمی اکثراً نام‌های ایرانی چون ماکان، اسفار، مرداویج، وشمگیر، قابوس و... داشتند. بویه که اسلام آورده بود، نام فرزندان‌اش را علی، حسن و احمد گذاشت، ولی فرزندان‌اش دوباره به اسامی ایرانی گرایش یافتند و رکن‌الدوله نام‌های پناه‌خسرو (فناخسرو) و خسرو فیروز را بر پسرانش نهاد (بوسه، ۱۳۷۲: ۴/ ۲۳۷-۲۳۶). بویه‌یان نسل بعدی نیز بیش‌تر اسامی ایرانی چون رستم، شیردل، مرزبان، فیروز و شجاع داشتند. برخی از محققان انتخاب این اسامی را نشانه گرایش ایرانی یا بازگشت به سنت‌های ایران باستان در میان بویه‌یان نمی‌دانند.

لقاب و عناوین سلطنتی که در دوره ساسانیان متداول بود، در کرانه‌های دریای مازندران حفظ شدند. سالار، اسپاهبذ، استدار، مسمغان و... همگی ریشه در آن دوران داشتند (اشپولر، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۵۰-۱۴۹). عناوینی که به کلی ایرانی یا متأثر از اندیشه ایرانی بودند، چون فلک‌المعالی، شمس‌المعالی، تاج‌المله، امیر عادل، شاهنشاه و ملک‌الملوک همه حکایت از تلاش‌هایی دارند که برای تشبث به شاهان ساسانی انتخاب می‌شدند. چراکه فرّ و شکوه مقام شاهی در الفاظی که شاه برای خود به کار می‌گرفت، متظاهر می‌گشت (کریستن‌سن، ۱۳۷۴: ۱۲۳). ابن‌اسفندیار در قرن هفتم فهرستی از القاب ایرانی برای رستم‌بن‌اردشیربن‌حسن‌بن‌رستم به دست می‌دهد که بازتاب‌دهنده همین گرایش است: «...که با آن شاه و شاهزاده جمشیدحشمت کسری نعمت کیقبادنهاد خسرو داد فریدون فر منوچهرچهر» (ابن‌اسفندیار، بی‌تا: ۱/ ۱).

زبان و خط نیز به عنوان یکی از اصلی‌ترین مجراهای انتقال اندیشه ایرانی شهری، در این نواحی دست نخورده باقی مانده بود. نسل اول آل بویه زبان عربی نمی‌دانستند و به همین

دلیل، وقتی معزالدوله وارد بغداد شد، از مترجم استفاده کرد (متز، ۱۳۸۸: ۳۴). خط پهلوی نیز هنوز در این ناحیه، در حالی که در سایر نقاط ایران جای خود را به خط عربی داده بود، مورد استفاده قرار می‌گرفت. یادبود سیمینی که از رکن‌الدوله باقی مانده، عبارت «فرّ شاهنشاه فزون باد» را به خط پهلوی دارد (کرمر، ۱۳۷۵: ۸۳). بسیاری از مسکوکات نیز حاوی عباراتی به دو خط پهلوی و عربی می‌باشند. کتیبه‌ای دو زبانه در برج لاجیم ورسگت مازندران که در اوایل قرن پنجم ساخته شده، بر این امر تأکید می‌کند. همچنین در دربار بویه‌یان یک کاتب پهلوی که امور غرب ایران را تمشیت می‌داد، وجود داشت (فرای، ۱۳۶۳: ۸-۲۲۷؛ صدیق، ۱۳۵۴: ۱۰۱).

رعایت رسوم و تشریفات دربار ساسانی در عصر دیلمیان متداول گردید. تاج‌گذاری و بر تخت نشستن یکی از آن‌ها بود. اشیولر می‌نویسد که در چنین مراسمی نهایت دقت و توجه به عمل می‌آمد، چون نشانه قدرت و اهمیت صاحب تاج و تخت به شمار می‌رفت (اشیولر، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۳۳). در عصر آل بویه و به خصوص عضدالدوله علاوه بر احیای ظواهر رسوم، بسیاری از مفاهیم اندیشه سیاسی ایران شهری نیز تجسم یافت. عضدالدوله در حضور خلیفه یک مجلس رسمی دیهیم‌ستانی به سبک ساسانی برگزار کرد. خلیفه تاج بر سر عضدالدوله گذاشت، چنان که در دوره ساسانی رسم شده بود که موبد اعظم تاج بر سر پادشاه می‌گذاشت (بروسیوس، ۱۳۸۹: ۲۰۹). جزییات این مراسم را صابی و ابن جوزی شرح داده‌اند (صابی، ۱۳۴۶: ۳۶ و ۵۹؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۱۳/ ۲۵۳). بخش‌هایی از این مجلس با مراسم دریافت حلقه شاهی توسط اردشیر اول از اهورامزدا که در نقش رجب و نقش رستم تصویر شده است، قابل مقایسه می‌باشد (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۱۴۰-۱۳۹). 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: ۸۷). درخواست لقب «تاج‌المله» از خلیفه نیز می‌توانست نشان‌دهنده علاقه وی به تاج و تاج‌وران باستانی باشد. او نخستین کسی بود که دو لقب از خلیفه دریافت کرد (صابی، ۱۳۴۶: ۵۹ و ۷۲). این آیین تاج‌گذاری تصور صحیح او از سلطنت را می‌رساند.

۲-۵-۲. **نژاد:** البته در این مسیر داشتن خون و تخمه شاهی نیز یکی از اصول بنیادی بود. ابن مقفع می‌نویسد: «و اساس خود را در اصالت نسب ثابت و مستحکم گردانی، که مردمان را از تو نفعی مأمول (امید داشته) و متوقع باشد و به انتفاع که از تو یابند واثق و امیدوار توانند بود» (ابن مقفع، ۱۳۴۴: ۴۶). اصولاً در این دوران مقبولیت و مشروعیت حکومت‌گران از طریق دو پایگاه خلافت و انتساب به پادشاهان باستانی به دست می‌آمد. لذا بنیان‌گذاران سلسله‌های دوره اسلامی علاوه بر دریافت منشور خلیفه، درصدد منتسب کردن خویش به شاهان باستانی هم بودند. این امر می‌توانست ایشان را ناقلان خون شاهی، دارندگان فرّه کیانی و سامان‌دهندگان نظم سیاسی-اجتماعی معرفی کرده و مشروعیت بخشد.

در قابوس‌نامه، نسب زیاریان از سوی پدر به یکی از پادشاهان باستانی گیلان و از جانب مادر به کاووس پسر قباد ساسانی می‌رسد (عنصرالمعالی، ۱۳۶۶: ۴-۵). بیرونی نسب زیاریان را تأیید کرده است (بیرونی، ۱۳۶۳: ۶۳). اما محققان از سر تردید به این انتساب‌ها نگریسته و آن را ساختگی می‌دانند. در عصر آل بویه نیز تلاش‌هایی برای انتساب به شاهان باستانی صورت گرفت. مؤلف مجمل‌التواریخ و القمصص نسب ایشان را به اردشیر بابکان؛ ابن‌ماکولا به شاپور ذوالاکتاف و مسکویه به یزدگرد بن شهریار می‌رسانند (مجم‌التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۹۱-۳۹۰؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۲: ۱۱/ ۴۸۲۵). بر همین اساس عضدالدوله، مهلبی وزیر را بر آن داشت تا نسب‌نامه‌ای برای او تدوین کند و همه سال خوردگان دیلم و موبدان و مردم ایران تأیید کردند که نسب وی به ساسانیان می‌رسد (فقیهی، ۱۳۷۸: ۱۵-۱۴). بیرونی نسب‌نامه ایشان را ساختگی می‌داند و استدلال می‌کند که اقوام دیلم به حفظ انساب معروف نبودند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۶۱). اما ابن‌اثیر روایت ابن‌ماکولا را از آن حیث که وی دانای این دانش است، مورد تأیید قرار می‌دهد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۲: ۱۱/ ۴۸۲۵). ابن‌خلدون نیز معتقد است که اگر نسب ایشان را در دیلم خللی بود، نمی‌توانستند به این سادگی بر آن قوم ریاست یابند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳: ۳/ ۶۱۵). به هر حال، زمانی که حکومت آل بویه در اوج گسترده‌گی خود به سر می‌برد، عضدالدوله به ابزارهای مشروعیت‌بخش قوی‌تری نیاز داشت و اصولاً در تعقیب همین اهداف درصدد پیوند خانوادگی با خلیفه برآمد و دختر خویش را به عقد

الطایع درآورد. این تنها مسیری بود که پادشاهی و خلافت را توأمان در خاندان دیلمی تحقق می‌بخشید (مسکویه، ۱۳۷۶: ۶/ ۴۸۸).

۲- ۵- ۳. **فره‌مندی:** در میان سلسله‌های ایرانی قرون اولیه هجری، آل بویه بیش از سایرین در نوزایی اندیشه سیاسی ایرانی اصرار ورزیدند. آن‌ها به پشتوانه آموزه‌های ایرانی خود در دیلم، حکومت خود را نوعی موهبت الهی می‌دانستند (متحده، ۱۳۸۸: ۱۹۵). عضدالدوله در سال ۳۴۴ هجری از تخت جمشید دیدار و به همین مناسبت دو کتیبه بر دیواره‌های آن نقر کرد. در این سفر دو نفر مترجم او را همراهی می‌کرده‌اند (سامی، ۱۳۵۳: ۳-۴). می‌توان تصور کرد که این افراد و دیگر کسانی که با اندیشه سیاسی ایرانی و خطوط باستانی آشنا بودند، وی را از رموز و صحنه نمایش نقش برجسته‌ها که در آن‌ها نمادهای «فره شاهی» به نمایش گذاشته شده بود و پادشاهان ساسانی حلقه شهریاری را از اهورامزدا دریافت می‌کردند، آگاه کرده باشند. فره کیانی یا فره شاهی مختص پادشاهان بود و به آن‌ها شوکت، هیبت و اقتدار در حاکمیت سیاسی می‌داد. در اوستا و متون پهلوی مکرر به انواع فره اشاره شده و یشت ۱۹ (زامیادیشت) ویژه ستایش آن است. «فر کیانی نیرومند مزدا آفریده را می‌ستاییم؛...» (زامیادیشت، ک ۱، ب ۹). عضدالدوله در سال ۳۵۹ هجری در شیراز و به تقلید از پدرش مدالی ضرب کرد که بر روی آن تصویر شاه با تاجی به شکل تاج‌های ساسانی بر سر دارد و عبارت «فر شاهنشاه فزون باد» در کنار آن حک گردیده است (کرمر، ۱۳۷۵: ۸۵-۸۳). عضدالدوله آگاهانه در صدد کسب جاه و مقام یک شاه‌شاهان «فره‌مند» عصر ساسانی برآمد. وی 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. این تصویر و عبارت با سکه خسرو دوم که تصویر شاه بر روی سکه نقش شده و واژه «روز افزون» در پشت سکه حک گردیده، در پیوند است (سودآور، ۱۳۸۴: ۳۹-۳۷). اتخاذ این عنوان وی را برتر از خلیفه قلمداد می‌کرد (کرون، ۱۳۸۹: ۳۷۳-۳۷۱). مقدسی اندکی پس از مرگ عضدالدوله گزارش می‌دهد که: «خلفا مورد عنایت و توجه نبودند و کسی به رای و نظر آنان اعتنایی

نمی‌کرد» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲ / ۱۳۱). ابی‌حیان توحیدی می‌نویسد: «هو الیوم شاه الملوک» یعنی عضدالدوله امروز شاه‌شاهان است (توحیدی به نقل از فقیهی، ۱۳۴۷: ۵۳). در همین راستا وی با توسعه امپراطوری، تمرکز شدید سازمان اداری و گرایش به سلطنت موروثی رسماً لقب «شاهنشاه» را برای خود به کار برد و بر سکه‌ها حک کرد. نخستین بار عنوان شاهنشاه را متنبی، شاعر عرب، در قصیده‌ای که در مدح عضدالدوله سروده بود، رسماً به کار برد:

ابا شجاع بفارس عضدالدو	له فنا خسرو شهنشاهها
------------------------	----------------------

(المتنبی، ۱۴۱۷: ۴۱۶)

۲- ۵- ۴. **دادگری:** مستمرترین تلاش برای استقرار نظام شاهنشاهی در ایران که تداوم سنت ساسانی بود، در دوره عضدالدوله صورت گرفته است (مورگان، ۱۳۷۳: ۳۴-۳۲). همچنین وی به تأسی از شاهان باستانی، خویش‌کاری‌های نهاد شاهی را برعهده گرفت. دادگری، دین‌یاری و برقراری امنیت از مهم‌ترین وظایف یک پادشاه فره‌مند محسوب می‌شد.

یکی از کارکردهای نهاد شاهی دادگری بود که براساس آن، شهریار به عنوان اصلی‌ترین کارگزار اهورامزدا بر روی زمین به پاسداری از نظم، قانون و عدالت الهی در بین مردم می‌پرداخت، چنان‌که ابن‌مقفع می‌گوید: «لایق‌ترین مردم در اجرای عدالت حکمرانند...» (ابن‌مقفع، ۱۳۴۸: ۹۳). در اندیشه ایرانی دادگری با خویش‌کاری و سلسله‌مراتب اجتماعی در پیوند بود و با آنچه از مفهوم عدالت به معنی مساوات و برابری اندیشه اسلامی مستفاد می‌شد، مغایرت داشت. به تدریج و در طی قرون سوم و چهارم هجری که اندیشه ایرانی مجال بروز یافت، رویکرد به مفهوم ایرانی دادگری هم بیش‌تر گردید. به اعتقاد کرون از حدود قرن چهارم هجری قشربندی اجتماعی پدیده‌ای مثبت تلقی می‌شد (کرون، ۱۳۸۰: ۹۲-۹۰). لذا دادگری عضدالدوله متأثر از اندیشه ایرانی و در چارچوب حفظ منافع گروه‌ها و طبقات جامعه و جلوگیری از تعرض آن‌ها به یکدیگر نمود می‌یافت، به گونه‌ای که آگاهانه گفته بود: بخشی از نقش مهم پادشاه آن است که مردم را

در جایگاه خود نگه دارد (متحده، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۸۶). عضدالدوله با وضع قوانین، بسیاری از نابسامانی‌ها و از جمله درگیری‌های مکرر شیعیان و سنیان بغداد را سامان داد (مسکویه، ۱۳۷۶: ۶/ ۳۹۱). «قانون‌هایی بنهاد و کارگزاران را به دادگری وادار کرد» (همان: ۶/ ۴۷۷). به دنبال اقدامات متعددی از این دست، وی لقب «امیر عادل» را بر خود نهاد که به اعتقاد فرای از خسرو انوشیروان الگو پذیرفته بود (فرای، ۱۳۶۳: ۲۳۶).

۲- ۵- ۵. دین‌یاری: در فرایند تکوین اندیشه سیاسی ایران شهری با پذیرش آیین زرتشت، دین‌یاری نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین خویش‌کاری‌های شهریار ایران مطرح شد. از این رو، پادشاهان علاوه بر باورمندی به دین که امری شخصی بود، حامیان و مروجان دین هم محسوب می‌شدند. این امر با ایجاد پرستش‌گاه‌ها، حمایت از راست‌کیشان و جلوگیری از بدعت در دین صورت می‌پذیرفت. البته در این فرآیند دین نیز در خدمت مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی قرار می‌گرفت، لذا دین و شهریاری بنیادی یگانه می‌یافتند و نبود شهریاری به بددینی و ناستواری شهریاری می‌انجامید. این پیوند، شهریار ایرانی را به عنوان اصلی‌ترین دین‌ورز و دین‌یار در جامعه معرفی می‌کرد که سعادت و کمال معنوی جامعه به کارکردهای او بستگی داشت. به گفته کرم‌نظریه همزادپنداری دین و سلطنت در عصر آل بویه رایج و به تحقق نیز رسیده بود (کرم، ۱۳۷۵: ۷۷). بهترین دلیل برای اثبات این مدعا سخنان خود عضدالدوله در این رابطه می‌باشد. ابن‌سعدان که در دوران حکومت عضدالدوله «عارض الجیش» بود، می‌گوید: «ولهذا قال ملکنا (عضدالدوله) الفاضل: الدین و الملک أخوان، فالدین أس، و الملک حارس، فما لا اس له فهو مهدوم، و ما لا حارس له فهو ضائع» (توحیدی، ۱۴۲۵: ۱/ ۱۸۰). یعنی دین و ملک برادرند، دین بنیاد است و ملک حارس، هرچه بنیاد از دست دهد، نابود می‌شود و هرچه حارس نداشته باشد، از دست رود. دین‌یاری آل بویه و در رأس ایشان عضدالدوله در مذهب تشیع متجلی گشت. در این دوره مکتب تشیع به یاری علما، عقاید شیعه را منسجم گردانید. شیخ مفید در ری و نزد رکن‌الدوله مجلس درس و مناظره برپا می‌کرد (جعفریان، ۱۳۷۱: ۲۵۰-۲۴۸). معزالدوله برای نخستین بار دستور داد تا شعایر و

مراسم شیعه چون تعطیلی روز عاشورا، برپایی عزاداری و برگزاری جشن در عید غدیر برقرار شود (ابن اسفندیار، بی تا: ۱/ ۲۴۴). عضدالدوله نیز به عنوان یک فرمانروای شیعه مذهب برای استعانت از ائمه به زیارت مشاهد متبرکه می رفت و به بازسازی مساجد و بارگاه امامان شیعه می پرداخت تا به یکی از کارکردهای شاهی جامه عمل ببوشاند. «عضدالدوله به رسم مراسم عاشورا و غدیر و آن که رسم شیعه باشد، به زیارت مرقد امام علی در نجف و امام حسین می رفت و یک روز و دو روز در آنجا اقامت می کرد» (همان جا). هم چنین برای مساجد و اصحاب دین مقرر و موقوفاتی تعیین کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲/ ۵۲۴۰).

عضدالدوله از طریق قلع و قمع راهزنان، کوچ دادن قبایل، عملیات های عمرانی، ایجاد استحکامات و حفاظت از مرزها؛ امنیت را در سراسر امپراطوری اش برقرار ساخت. بدین سان عضدالدوله موقعیت و پایگاه شاهنشاهان ساسانی یافت و همه الزامات و کارکردهای آن را واجد گردید، چنان که ابن نباته می گوید:

ملوک بنی ساسان تزعم انه	له حفظ اسرارها و عقودها
فتاها و مولاها و وارث مجدها	و سیدها ان کان رب سیودها

یعنی: «شاهنشاهان ساسانی آنچه وصیت و سر داشتند، برای تو به جا گذاشتند، تو جوانمرد و مولا و جانشین عظمت ساسانی هستی» (ابن نباته به نقل از شاه حسینی، ۱۳۷۲: ۳۰-۲۹).

بنابراین، او در اوج فرمانروایی اش مصداق شاهنشاهی بود که الزامات و صفات یک شاه آرمانی را به همراه داشت:

همش داد و هم دین و هم فرهی	همش تاج و هم تخت شاهنشهی
----------------------------	--------------------------

(فردوسی، ۱۳۷۴: ۱/ ۹۶)

عضدالدوله علاوه بر آگاهی و شناخت دقیقی که از ماهیت سلطنت در ایران باستان داشت، واقعیت جامعه عصر خویش را نیز درک کرده بود و بر همین اساس، به تلفیق اندیشه های ایرانی و آموزه های اسلامی برای احراز مشروعیت پرداخت. وی گذشته از

این که خود را یک فرمانروای مسلمان شیعه معرفی می‌کرد، آداب و سنن و بایسته‌های نهاد شاهی ایرانی را نیز احیا نمود.

۳- نتیجه‌گیری

جغرافیای دیلم به‌همراه ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی حاکم بر آن باعث شد تا در جریان حمله اعراب، به یکی از اصلی‌ترین پایگاه‌های پایداری و تداوم اندیشه ایران شهری بدل شود. موقعیت جغرافیایی سواحل جنوبی دریای مازندران، جایگاه این منطقه در تحولات تاریخی ایران پیش از اسلام، برخورداری از جایگاه اساطیری و پهلوانی، وجود نمادهای سلطنتی پیش از اسلام و اجتماع حافظان سنت‌های ایرانی اعم از خانواده سلطنتی، خاندان‌های قدیم، اشراف، روحانیون زرتشتی، فرماندهان نظامی، دیوان‌سالاران و دهقانان بلندمرتبه در سرزمین مزبور ظرفیت مناسبی برای این امر فراهم آورده بود. شرایط فوق‌الذکر این امکان را داد تا در دوره اسلامی مناطق شمالی ایران بیش از دیگر نقاط قادر به حفظ ساختارهای اجتماعی و فرهنگی پیشین باشد و سنت‌های ایرانی و احساسات ملی را در خود بازتاب دهد. در جریان بررسی تحولات این منطقه در قرون اولیه هجری شاهد آن هستیم که طبقات تأثیرگذار اجتماعی اعم از افراد خاندان‌های حکومت‌گر محلی، روحانیون زردشتی، فرماندهان نظامی و بخش عمده‌ای از جمعیت شهری و روستایی این مناطق درصدد رهایی از سلطه مهاجمان عرب و یا بیرون راندن آن‌ها از سرزمین آبا و اجدادی خود برآیند و در این مسیر حتی از مخالفان غیر بومی و ایرانی پناه گرفته در آنجا بر ضد دستگاه رسمی خلافت بهره ببرند. هدف نهایی اهالی دیلم از مقاومت علیه اعراب، حفظ و احیای باورها و سنت‌های اجتماعی و فرهنگی ایران باستان بود. چنین به نظر می‌رسد که بسیاری از سرداران دیلمی چون اسفار، مرداویج و فرزندان بویه از همان آغاز در اندیشه براندازی خلافت عباسی و تسلط بر بغداد بودند، ولی شرایط چنین مجالی به آن‌ها نداد. در بین سلسله‌های ایرانی برآمده از سواحل جنوبی دریای مازندران، آل بویه بیش از سایرین در نوزایی اندیشه ایرانی اصرار می‌ورزیدند و چنین وانمود می‌کردند که حامیان مردم برای نجات جامعه خود هستند. عضدالدوله آگاهانه درصدد کسب جاه و مقام

یک شاهشاه «فره‌مند» عصر ساسانی برآمد و تلاش کرد تا بایسته‌ها و کارکردهای شهریار ایرانی چون نژادگی، دادگری و دین‌یاری را در خویش تحقق بخشد. او نسب خود را به پادشاهان ساسانی رساند و در اندیشه پی‌ریزی یک سلطنت واقعی بود. این امر با خلع ید از خلیفه عباسی و به کارگیری عنوان «شاهنشاه» صورت واقعی به خود گرفت. عضدالدوله با وضع قوانین و اقدامات جدی در راستای حفظ منافع گروه‌ها و طبقات اجتماعی و جلوگیری از تعرض آن‌ها به یکدیگر، مهم‌ترین وظایف شهریار ایرانی را که دادگری بود، تحقق بخشید. بدین ترتیب، با تسلط بر دستگاه خلافت و در اختیار گرفتن قدرت، همزادپنداری دین و سلطنت که محور اصلی اندیشه ایران‌شهری بود، برای اولین بار در عصر آل بویه از نو احیا شد و سرزمین دیلم به عنوان خاستگاه آل بویه و میراث‌دار ایران باستان نقش مهمی در تحقق این امر داشت.

منابع

الف. منابع فارسی

- ابن اثیر، عزالدین، (۱۳۸۳)، *الکامل*، ترجمه حمیدرضا آژیر، تهران: اساطیر.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن، (بی‌تا)، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال، تهران: بی‌نا.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۶۴)، *العبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، (۱۳۶۰)، *تاریخ فخری در آداب ملک‌داری و دولت‌های اسلامی*، محمد وحید گلپایگانی، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن مقفع، عبدالله، (۱۳۴۴)، *الادب الوجدی للولد الصغیر*، ترجمه خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام غلامحسین آهنی، اصفهان: تأیید.
- ابن مقفع، عبدالله، *ادب الصغیر و ادب الکبیر*، (۱۳۴۸)، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
- اشپولر، برتولد، (۱۳۷۳)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه مریم میراحمدی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی، ج دوم.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، (۱۳۴۷)، *مسالك و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- اینوستراتسفس، کنستانتین، (۱۳۵۱)، **تحقیقاتی درباره ساسانیان**، ترجمه کاظم کاظم‌زاده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بروسیوس، ماریا، (۱۳۸۹)، **ایرانیان باستان**، ترجمه مانی صالحی‌علامه، تهران: ثالث.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (۱۳۳۷)، **فتوح البلدان**، ترجمه محمد توکل، تهران: نشر نقره.
- بورلو، ژوزف، (۱۳۸۶)، **تمدن اسلامی**، ترجمه اسدالله علوی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- بوسه، هیرمبرت، (۱۳۷۲)، **ایران در عصر آل بویه**، تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، پژوهش دانشگاه کمبریج، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۳)، **آثار الباقیه**، ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- جعفریان، رسول، (۱۳۷۱)، **تاریخ تشیع در ایران**، چاپ سوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- جیحانی، ابوالقاسم بن احمد، (۱۳۶۸)، **اشکال العالم**، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، با مقدمه و تعلیقات فیروز منصوری، تهران: آستان قدس رضوی.
- حمزه بن حسن اصفهانی، (۱۳۶۷)، **تاریخ پیامبران و شاهان**، ترجمه جعفر شعار، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- دینوری، احمد بن داود، (۱۳۸۱)، **اخبار الطوال**، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.
- دیلم صالحی، بهروز، (۱۳۸۴)، **از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی**، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز).
- دیودور سیسیلی، (۱۳۸۴)، **ایران و شرق باستان در کتابخانه تاریخی**، ترجمه حمید بیکس شورکایی و اسماعیل سنگاری، تهران: جامی.
- رحمتی، محسن و علاءالدین شاهرخی، (۱۳۹۱)، «مرداویج و اندیشه احیای شاهنشاهی ساسانی» **پژوهش‌های تاریخی**، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان: سال چهارم، شماره اول.
- سامی، علی، (۱۳۵۳)، «یادبود دیدار پادشاهان از تاجر کاخ داریوش بزرگ در تخت جمشید»، **مجله هنر و مردم**، شماره ۱۴۸.
- سودآور، ابوالعلا، (۱۳۸۴)، **فره‌ی ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان**، تهران: نشر نی.
- شاه‌حسینی، ناصرالدین، (۱۳۷۲)، **سیر فرهنگ در ایران**، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.
- صابی، ابوالحسن هلال بن محسن، (۱۳۴۶)، **رسوم دارالخلافه**، تصحیح میخائیل عواد، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- صدیق، عیسی، (۱۳۵۴)، **تاریخ فرهنگ ایران**، چاپ هفتم، تهران: دانشگاه تهران.

- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر، (۱۳۶۶)، **قابوس نامه**، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فرای، ریچارد نلسون، (۱۳۶۳)، **عصر زرین فرهنگ ایران**، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ دوم، تهران: سروش.
- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۷۴)، **شاهنامه**، تصحیح ژول مول، دیباچه جهانگیرافکاری، چاپ ششم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فقیهی، علی اصغر، (۱۳۷۸)، **تاریخ آل بویه**، تهران: سمت.
- فقیهی، علی اصغر، (۱۳۴۷)، **شاهنشاهی عضدالدوله**، تهران: مطبوعاتی اسماعیلیان.
- کرمر، جونل، (۱۳۷۵)، **احیای فرهنگی در عهد آل بویه**، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کرون، پاتریشیا، (۱۳۸۹)، **تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام**، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.
- کسروی، احمد، (۱۳۳۵)، **شهرباران گمنام**، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- کریستن سن، آرتور امانوئل، (۱۳۷۴)، **وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان**، ترجمه مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کناوت، ولفگانگ، (۲۵۳۵)، **آرمان شهریاری ایران باستان** (از کسفن تا فردوسی)، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
- گرگانی، فخرالدین اسعد، (۲۵۳۵)، **ویس و رامین**، تهران: چاپخانه بانک ملی ایران.
- گوتشمید، آلفرد. فن، (۲۵۳۶)، **تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان**، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: انتشارات علمی.
- مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۷۲)، «سلسله‌های کوچک شمال ایران»، تاریخ ایران از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، پژوهش دانشگاه کمبریج، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- مارکوارت، یوزف، (۱۳۸۳)، **ایران‌شهر در جغرافیای بطلمیوس**، ترجمه مریم میراحمدی، تهران: طهوری.
- متز، آدام، (۱۳۸۸)، **تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری**، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- متحده، روی پرویز، (۱۳۸۸)، **اوضاع اجتماعی در دوره آل بویه**، ترجمه مرتضی مصباحی و علی یحیایی، مشهد: خانه آبی.

- مجتبایی، فتح‌الله، (۱۳۵۲)، *شهر زیبای افلاطون و شاه‌ی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مرعشی، میرسیدظهرالدین بن نصیرالدین، (۱۳۶۱)، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به‌کوشش محمدحسین تسبیحی، چاپ دوم، تهران: شرق.
- مستوفی، حمدالله، (۱۳۶۲) *تاریخ گزیده*، به‌اهتمام عبدالحسین نوایی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، (۱۳۴۷)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، (۱۳۴۹)، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مسکویه‌رازی، ابوعلی، (۱۳۷۶)، *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: توس، ج ۵ و ۶.
- مسکویه‌رازی، ابوعلی، (۱۳۶۶)، *تجارب الامم*، ترجمه محمد فضائلی، تهران: زرین.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ج ۲.
- مورگان، دیوید، (۱۳۷۳)، *ایران در قرون وسطی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- نولدکه، تئودور، (۱۳۷۸)، *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هیتس، والتر، (۱۳۸۵)، *یافته‌های تازه از ایران باستان*، ترجمه پرویز رجبی، تهران: ققنوس.
- اوستا*، (۱۳۸۷)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ دوازدهم، تهران: مروارید.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب*، (۱۳۴۰)، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران: دانشگاه تهران.
- مجمل التواریخ والقصص*، (۱۳۱۸)، تصحیح ملک الشعراء بهار، به‌همت محمد رمضان، تهران: چاپخانه خاور.
- نامه نسر به گشنسب*، (۱۳۵۴)، تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.

ب. منابع عربی

- ابن جوزی، ابی‌الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک*، در‌اسه و تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- المتنبی، ابوالطیب احمد بن حسین، (۱۴۱۷)، *دیوان المتنبی*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- توحیدی، ابی‌حیان، (۱۴۲۵)، *الامتناع والمؤانسه*، هیثم خلیفه الطعیمی، بیروت: المکتبه‌العضریه.

همدانی، محمد بن عبدالملک، (١٩٦١)، *تكملة تاريخ طبري*، الطبعة الثانية، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، الجزء الاول.

ج. منابع لاتینی

Felix, wolfgang, (1996), *Deylamites (in the pre – Islamic period)*, Encyclopaedia Iranica, Ed by Ehsan yarshater, Vol. VII, California: Mazda publishers.

References

- Al-Mutanabbi, A. (1996), *Al- Mutanabbis Diwan*, Beirut: Al-Alami Press Institute. (in Arabic)
- Balazori, A. (1959), *Fotuh al-Boldan*, translated by M. Tavakol, Tehran: Silver publication. (in Persian)
- Biruni, A. (1984), *Athar al- Baqiyyah*, translated by A. Danaseresht, third edition, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Borello, J. (2007), *Islamic Civilization*, translated by A. Alavi, Mashhad: Astan Quds Razavi. (in Persian)
- Brosius, M. (2010), *Ancient Iranians*, translated by M. Salehi Allameh, Tehran: Sales. (in Persian)
- Busse, H. (1993), "*Iran in the Age of Al-Boyeh*", History of Iran from the collapse of the Sassanid government to the arrival of the Seljuqs, Cambridge University Research, Volume 4, translated by H. Anoushe, second edition, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Christensen, A. E. (1995), *L'Empire des sassanides le peuple, l'etat, la cour*, translated by M. Minovi, 2nd edition, Tehran: Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies. (in Persian)
- Dilam-Salehi, B. (2005), *from political order to cosmic order in Iranian thought*, Tehran: Baz publication. (in Persian)
- Dinavari, A. (2002), *Akhbar al-Tawal*, translated by M. Mahdavi Damghani, fifth edition, Tehran: Ney publication. (in Persian)
- Diodorus siciulus, (2005), *Bibliothèque historique*, translated by H.B. Shourkaei & I. Sangari, Tehran: Jami. (in Persian)
- Espuler, B. (1994), *History of Iran in the early Islamic centuries*, translated by M. Mirahmadi, second edition, Tehran: scientific and cultural, second volume. (in Persian)
- Faqihi, A. (1999), *History of al-Boyeh*, Tehran: samt. (in Persian)

- Faqihi, A. (1968), *Shahanashahi Azd al-Doulah*, Tehran, Ismailian Press. (in Persian)
- Felix, W.(1996), *Deylamites(in the pre-Islamic period)*, Encyclopaedia Iranica ,(Ed) by E. yarshater,Vol. VII, California: Mazda publishers. (In English)
- Ferdowsi, A. (1995), *Shahnameh*, J. mol (Ed), 6th edition, Tehran: scientific and cultural. (in Persian)
- Frye, R. N. (1984), *The Golden Age Of Persia*, translated by M. Rajabnia, second edition, Tehran: Soroush. (in Persian)
- Gorgani, F. A. (1976), *Weiss va Ramin*, Tehran: Melli Bank of Iran Publications. (in Persian)
- Gutschmid, A. F. (1977), *History of Iran and its neighboring countries from the time of Alexander to the extinction of the Parthians*, translated by K. Jahandari, Tehran: Scientific Publications.
- Hamdani, M.A. (1961), *Completion of Tabari's History*, second edition, Beirut: al-Mattabah al-Katholiqiyya, first part. (in Arabic)
- Hamza Isfahani, (1988), *History of Prophets and Kings*, translated by J. Shoar, second edition, Tehran, Amir Kabir. (in Persian)
- Hinz, W. (2006), *New findings from ancient Iran*, translated by P. Rajabi, Tehran: Qoqnoos. (in Persian)
- Ibn al-Muqaffa, A. (1965), *Al-Adab al-Wajiz - Al-Valad al-Saghir*, translated by K. N. Tusi, edited by Gh. H. Ahani, Isfahan: Taieed. (in Persian)
- Ibn al-Muqaffa, A. (1969), *Adab al-Saghir va Adab al-Kabir*, translated by Gh. Khosravi Hosseini, Tehran: Mortazavi pub. (in Persian)
- Ibn al-Ṭiqṭaqā, M. (1981), *Al-Fakhri*, translated by M. Vahid Golpayegani, second edition, Tehran: Translation and Publishing Company. (in Persian)
- Ibn Athir, E. (2004), *Al Kamel*, translated by H. R. Azhir, Tehran, Asatir. (in Persian)
- Ibn Esfandiar, B. (No date), *Tarikh Tabaristan*, A. Iqbal (Ed), Tehran: Kalala Khavar. (in Persian)
- Ibn Jozi, A.(1991), *al-Muntazem fi Tarikh al-Umam va al-Muluk*, M. A. Atta and M. A. Atta (Ed), Beirut: Dar al-Kotob al-elmiya. (in Arabic)
- Ibn Khaldun, A. (1985), *Al-Ibar*, translated by A. Ayati, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research(in Persian).
- Inostrantsev, K.(1972), *research on the Sasanids*, translated by K. Kazemzadeh, Tehran: Translation and Publishing Company. (in Persian)

- Istakhri, A. (1968), *Masalek al-Mamalik*, I. Afshar (Ed), Tehran: Translation and Publishing Company. (in Persian)
- Jafarian, R. (1992), *History of Shiism in Iran*, 3rd edition, Tehran: Islamic Propaganda Organization. (in Persian)
- Jeihani, A. (1989), *Ashkal al-Alam*, translated by A. A. S. Katib, F. Mansouri (Ed), Tehran: Astan Quds Razavi. (in Persian)
- Kasravi, A. (1956), *Shahriaran Gomnam*, 2nd edition, Tehran: Amir kabir. (in Persian)
- Kermer, J. L. (1996), *Humanism in the Renaissance of Islam: Cultural Reviva during the buyid age*, translated by M. S. Hanai Kashani, Tehran: Academic Publishing Center. (in Persian)
- Knauth, W. (1976), *Shahriari ideal of ancient Iran (from Xenopon to Ferdowsi)*, translated by S. Najm abadi, Tehran: Ministry of Culture and Arts Publications. (in Persian)
- Krone, P. (2010), *History of Political Thought in Islam*, translated by M. Jafari, Tehran: Sokhan. (in Persian)
- Madelung, W. (1993), "Small Dynasties of Northern Iran", History of Iran from the collapse of the Sassanid government to the arrival of the Seljuqs, Cambridge University Research, Volume 4, translated by H. Anoushe, second edition, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Marashi, M. Z. (1982), *History of Tabaristan, Royan and Mazandaran*, M. H. Tasbihi (Ed), second edition, Tehran: Sharq. (in Persian)
- Maqdisi, A. M. A. (1982), *Ahsan al-Taqasim*, translated by A. Monzavi, Tehran: Authors and Translators Company of Iran, vol.2. (in Persian)
- Marquardt, J. (2004), *Iranshahr in Ptolemy's geography*, translated by M. Mirahmadi, Tehran: Tahuri. (in Persian)
- Masoudi, A. A. H. (1968), *Moruj al-Zahab va Ma'aden al-Johar*, translated by A. Payandeh, Tehran: Translation and Publishing Company. (in Persian)
- Masoudi, A. A. H. (1970), *Al-Tanbiyyah va Al-Ashraf*, translated by A. Payandeh, Tehran: Translation and Publishing Company. (in Persian)
- Mez, A. (2009), *Die renaissance des Islams*, translated by A. Zakavati Qaragozlu, 4th edition, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Mojtabai, F. (1994), *Plato's Kallipolis and ideal kingship in ancient Iran*, Tehran: Publications of Ancient Iran Culture Society. (in Persian)

- Morgan, D. (1994), *Iran in the Middle Ages*, translated by A. Mokhber, Tehran: Tarhe no. (in Persian)
- Moskoyeh razi, A. A. (1997), *Tjarab al-Umam*, translated by A. Monzavi, Tehran: Tus, vol.5 and 6. (in Persian)
- Moskoyeh razi, A. A. (1987), *Tjarab al-Umam*, translated by M. Fazaeli, Tehran: Zarin. (in Persian)
- Mottahedeh, R. P. (2009), *social situation in the period of Al Boyeh*, translated by M. Mesbahi & A. Yahyai, Mashhad: Blue House. (in Persian)
- Mustawfi, H. (1983), *Tarikh Guzida*, A. H. Navaei (Ed), second edition, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Noldeke, T. (1999), *History of Iranians and Arabs during the Sassanid era*, translated by A. Zaryab, second edition, Tehran: Institute of Human Sciences and Cultural Studies. (in Persian)
- Onsor al- Maali, K. (1987), *Qaboosnameh*, Gh Yousefi (Ed), 4th edition, Tehran: scientific and cultural publication. (in Persian)
- Rahmati, M. & Shahrokhi, A. (2012), "*Mardawij and his notions about reestablishment of Sassanid Kingdom*", Historical Researches, Isfahan University Faculty of Literature and Humanities, 4th year, 1st issue. (in Persian)
- Sabi, A. (1967), *Dar al-Khilafah Customs*, edited by Mikhail Awad, translated by M. R. Shafiei Kadkani, Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Sami, A. (1974), "*The commemoration of the visit of the kings to "Thatcher" of the palace of Darius the Great in Persepolis*", Art and People Magazine, No. 148. (in Persian)
- Seddiq, I. (1975), *history of Iranian culture*, 7th edition, Tehran: University of Tehran publication. (in Persian)
- Shahhosseini, N. (1993), *The course of culture in Iran*, Qazvin: Imam Khomeini International University publication. (in Persian)
- Soudavar, A.(2005), *Farrah Izadi in the Ritual of the Ancient Iranian Kingdom*, Tehran: Ney publication. (in Persian)
- Tawhidi, A. (2004), *al-Amta'a and al-Mu'anese*, Haitham Khalifa al-Taimi, Beirut: al-Maktab al-Azriyyah. (in Arabic)
- Avesta*, (2008), J. Doostkhah (Ed), 12th edition, Tehran: Morvarid. (in Persian)
- Hudud al-Alam*, (1961), M. Sotoudeh (Ed), Tehran: University of Tehran. (in Persian)

Mojmal al-Tawarikh va Al-Qessas, (1939), M. Bahar (Ed), Tehran: Khavar pub. (in Persian)

Tansar's letter to Goshnasb, (1675), M. Minovi (Ed), second edition, Tehran: Kharazmi. (in Persian)