فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامهٔ تاریخ اسلام
سـال ششم، شماره بیست و چهارم، زمستان ۱۳۹۵
صفحات ۷۵ – ۹۵

تحلیل نسبت فرهنگ عمومی و بنیادی بوییان بر اساس نظریهٔ سه‌وجهی فرهنگ

زینب اخوان صفایی[۱]
حسین پوراحمدی[۲]
محمدعلی رنجبر[۳]

چکیده

پژوهش پیش رو به تحلیل نسبت دو لایهٔ فرهنگ عمـومی و بنیـادی در جامعـهٔ تحـت حاکمیت آل بویه در سه شاخهٔ فارس، جبال و عراق عرب بر اساس نظریـهٔ سـه‌وجهـی فرهنگ می‌پردازد. در این پـژوهش، لایـه‌هـای فرهنـگ عمـومی و بنیـادی آل بویـه به‌صورت یک سیستم، یعنی سیستم فرهنگ در نظر گرفته شده و تحلیل گردیده است. به منظور انتخاب چارچوب نظری برای تحلیل موضوع، از یک روش تحقیق الگویی که به تبیین چیستی و چرایی این دو لایه مـی‌پـردازد اسـتفاده شـده و بـا ترسـیم جـدولی سه‌بعدی، به شناسایی و تعیین مصادیق خانه‌های جـدول پرداختـه شـده اسـت. مزیـت روش انتخاب شده، به‌کارگیری مبانی تازهٔ معرفت‌شناختی است که در ایـن پـژوهش بـا استفاده از آن، فرهنگ عمومی و بنیادی بوییان و نوع ارتباط و چگـونگی تعامـل آن دو، نسبت به یکدیگر تحلیل شده‌اند.

دستاورد پژوهش گویای آن است که دو لایهٔ فرهنگ بنیادی و عمومی بوییـان، نسـبت به یکدیگر خصلت زیربنایی ـ روبنایی دارند و در تعاملی به شدت تنگاتنگ با یکدیگرند. به دیگر سخن، فرهنگ بنیادی این دوره که حکم زیر بنا را دارد، خطـوط اصـلی نظـام

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران دانشگاه شیراز. zeinab.akhavan1365@gmail.com
۲. استادیار بخش تاریخ دانشگاه شیراز. pourahmadh@yahoo.com
۳. استادیار بخش تاریخ دانشگاه شیراز. ranjbar@shirazu.ac.ir
دریافت: ۹۵/۰۸/۲۵؛ پذیرش: ۹۶/۰۱/۲۰

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

اعتقادی ـ ارزشی ایشان را ترسیم کرده و شکل عملیاتی و اجرایی شدهٔ آن در فرهنگ عمومی که در حکم روبناست انعکاس یافته است. به بیان دیگر، اگر به دقت و بر پایهٔ شواهد به تحقیق در فرهنگ بنیادی و عمومی سده‌های چهارم و پنجم در عراق عرب و غرب ایران پرداخته شود، به روشنی شاهد التقاطی و تلفیقی بودن لایهٔ فرهنگ بنیادی (اسلامی ـ زرتشتی) و انعکاس آن در لایهٔ عمومی به شکل تأثیرگذاری شدید فرهنگ ایران عصر ساسانی خواهیم بود. در این راستا، اطلاعات موجود با تکیه بر اسناد و منابع کتابخانه‌ای و مبتنی بر رویکرد تحلیلی ـ توصیفی گردآوری شده است.
واژگان کلیدی: آل بویه، فرهنگ عمومی، فرهنگ بنیادی، نظریه سه‌وجهی فرهنگ، ساسانیان.

مقدمه

بویهیان (۳۲۲ – ٤٤٨ق) از مهم‌ترین سلسله‌های ایرانی بودند که نخست در فلات ایران و سپس در عراق در کنار سامانیان خراسان و ماوراءالنهر در حد فاصل فتوحات صدر اسلام و فتوحات ترکان در سدهٔ پنجم که به تعبیر مینورسکی[1] میان پردهٔ تاریخ ایران بود، روی کار آمدند(Minorsky,109). حکومت آنان نقطه عطف سیاسی در روابط ایران و بغداد به شمار می‌رفت. آنان نخستین حکومت ایرانی بودند که توانستند به آمال بسیاری از ایرانیان از جمله یعقوب لیث صفاری و مردآویج زیاری دست یابند (ترکمنی آذر، ۱). عصر آل بویه بی‌گمان اوج دورانی بود که آدام‌متز[2] آن را رنسانس اسلامی می‌نامد و از بسیاری جهات دورهٔ عظمت فرهنگ اسلامی در قرون اولیهٔ هجری به شمار می‌رود (کرمر، ٣٤).

با این‌که حکومت آل‌بویه در تاریخ ایران جایگاهی درخور توجه دارد، تا کنون به آن به دیدهٔ حکومتی محلی نگریسته شده است؛ در حالی که مدت حکومت و قلمرو وسیع آن ـ از غرب خراسان تا شمال بین‌النهرین و عمان ـ فراتر از یک حکومت محلی بوده است. افزون بر این، تحقیقات همه‌سویه نیز دربارهٔ آن صورت نیافته و به گفتهٔ باسورث[3] در مقالهٔ تشکیلات نظامی آل بویه، تلاش‌های مینورسکی نتوانسته نظر خاورشناسان را به طور جدی به آنان و دیلمیان جلب کند. باسورث علت آن را در تأثیرپذیری

1. Minorsky
2. Adam Mez
3. Bosworth

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

خاورشناسان از نگاه وقایع‌نامه‌هایی دانسته که نگرششان به بوییان، در بهترین حالت خالی از شور و شوق و در بدترین حالت، آشکارا محکوم کننده بوده است (Bosworth,18/143). از دیدگاه دانهو[1] نیز مورخان عرب به سبب ایرانی و شیعه بودن آل بویه به آنان بی‌توجه‌اند و محققان ایرانی نیز بیشتر به سامانیان و صفویان می‌پردازند و غربیان نیز دوست دارند با پرداختن به دورهٔ اول عباسیان و سلجوقیان یا فاطمیان این حکومت را فراموش کنند. او علت این علاقه را در به فراموشی سپردن بیان نمی‌کند، اما می‌افزاید که اخیراً دربارهٔ بوییان پژوهش‌هایی درخور توجه انجام شده است (Donohue, ch. xiiv-xiv). گمان می‌رود افزون بر این، علت بی‌توجهی پژوهشگران اسلامی و ایرانی کمبود منابع و دشواری استنتاج مطالب از آنها، ناآگاهی از پژوهش‌های خاورشناسان و نیز کوچک انگاشتن بی‌دلیل این حکومت باشد. بنابراین، داشتن نگرش‌های نو در تحقیق و گردآوری منابع اولیه از روایی و آثار باقیه و بازخوانی آنها ضروری است.

نکتهٔ دیگر آن‌که از منابع اختصاصی دربارهٔ آل بویه در مقایسه با دیگر حکومتگران مانند غزنویان و سلجوقیان بی‌بهره‌ایم و تنها بخشی کوچک از کتاب التاجی در دسترس است. بسیاری از منابع یا مانند کتاب *مختصر در اخبار آل بویه* اثر ابومحمد حسن بن علی بن نانا و *تاریخ ثابت بن سنان*، پزشک معروف زمان معزالدوله و رئیس بیمارستان بغداد که رویدادها را از ۲۹٤ تا ۳٦۳ به تفصیل نوشته بود مفقود شده، یا مانند *فردوس المرشدیه* مورد توجه محققان قرار نگرفته است. همچنین منابع تاریخی، چشم‌اندازی روشن از حیات فرهنگی و اجتماعی ارائه نمی‌دهند و مطالبشان بیشتر حول امور سیاسی و نظامی در شهرهای بغداد و قاهره است.

به طور کلی چون بیشتر این پژوهش‌ها به گفتهٔ هاخ مایر[2] عمدتاً بر اساس تاریخ‌های روایی نگاشته شده‌اند، فاقد جامعیت‌اند (هاخ مایر، ۲۲۹). افزون بر این، نگرش پژوهش‌های یادشده به حکومت آل بویه در حد حکومتی محلی و نه دارای راهبردهایی مشخص، باعث شده است دیدگاه این تحقیقات به آل بویه منفی باشد و به نقش آنان

1. Donohue
2. hachmeier

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

در توسعهٔ ایران مرکزی و غربی توجهی نکنند.

با توجه به مطالب یادشده، می‌توان گفت گرچه قلمرو فرهنگ بوییان از آن قلمروهایی است که برخی از قلم‌ها را برانگیخته که آن را در حوزهٔ توجه خود قرار دهند؛ اما هنوز از بسیاری لحاظ درخور ملاحظه‌ای عمیق و ارزیابی دقیق است. در حقیقت نوآوری نوشتار پیش رو، در مقایسه با تحقیقات صورت گرفته در حوزهٔ ساختار فرهنگی بوییان، در پرداخت و تحلیل مصداقی ـ تفصیلی به دو لایهٔ فرهنگ عمومی و بنیادی آنان و تحلیل نسبت آن دو مقوله با به‌کارگیری یک چارچوب نظری بدیع با نام نظریهٔ سه‌وجهی فرهنگ ـ که توسط سعید زاهد ارائه شده ـ است.

پرسش‌های اصلی فراروی این مقاله عبارتند از: ۱. فرهنگ عمومی در دورهٔ آل بویه در گرایش، بینش و کنش چگونه بود؟ ۲. فرهنگ بنیادی در دورهٔ آل بویه در گرایش، بینش و کنش چگونه بود؟ ۳. بین گرایش عمومی و بنیادی، بینش عمومی و بنیادی و کنش عمومی و بنیادی در دورهٔ آل بویه، چه نسبتی وجود داشت؟

نظریهٔ سه‌وجهی فرهنگ

روش‌شناسی تحت تأثیر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و از همه مهم‌تر منطقی که برمی‌گزینیم، شکل می‌گیرد. برای شناخت ترکیبی از هر موضوع در ابعاد حسی، عقلی و قلبی، باید مجموعه‌ای بنگریم و به این ترتیب منطق سیستمی، مناسب‌ترین منطقی است که می‌توان برگزید (زاهد، مبانی روش تفکر، ٤٠). وقتی در شناخت خود با موضوعات مرکب روبه‌رو هستیم لازم است منطقی انتخاب کنیم که وجود مرکب را دربر گیرد و منطق سیستمی این خاصیت را دارد. موضوع پژوهش در این مقاله، تحلیل نسبت فرهنگ عمومی و بنیادی بوییان است. از این‌رو لازم است دربارهٔ هستی‌شناسی فرهنگ نیز به اختصار بحث کنیم.

تا کنون تعاریف متعددی دربارهٔ فرهنگ ارائه شده است. برخی مانند ادوارد تایلور[1] (۱۹۱۷-۱۸۳۲م)، فرهنگ را کل پیچیده‌ای می‌دانند که شناخت‌ها، باورها، هنرها، اخلاق، حقوق، آداب و رسوم و دیگر توانایی‌ها یا عاداتی که به وسیلهٔ انسان، به عنوان

1 Edward Taylor

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

عضو جامعه کسب می‌شود را دربر می‌گیرد (کوش، ۲۷). بنا به تعریف رالف لینتون[1] فرهنگ، ترکیبی از رفتار مکتسب است که به وسیلهٔ اعضای جامعه‌ای معیّن از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و میان افراد، مشترک است (وثوقی و نیک‌خلق، ۱۱۸). به نظر ادوارد ساپیر[2] فرهنگ عبارت است از مجموعه‌ای همبسته از کردارها و باورها که از راه جامعه به ارث رسیده و بافت زندگی ما را می‌سازد (آشوری، ۵۱).

برخی نیز فرهنگ را به سه سطح یا نوع تقسیم می‌کنند: ۱. فرهنگ عمومی، ۲. فرهنگ تخصصی، ۳. فرهنگ بنیادی (زاهد، در باب توسعه فرهنگی، ٦٣). مراد آنان از فرهنگ عمومی، مجموعهٔ نیازهای فرهنگی است که عموم جامعه با آن روبه‌رو و به آن مبتلایند (همو). زاهد این مفهوم را در مقابل فرهنگ تخصصی قرار می‌دهد و تولید کننده و مصرف کنندهٔ آن را عموم مردم می‌داند. از نگاه وی، مجموعه اطلاعات تخصصی بر روی هم، فرهنگ تخصصی جامعه را تشکیل می‌دهد و در مجموع، پاسخ‌گویی به مشکلات، معضلات و ناهنجاری‌های پیچیده‌تر جامعه را امکان‌پذیر می‌سازد. از دیدگاه وی، فرهنگ تخصصی عبارت است از آن دسته پذیرش‌های اجتماعی است که تولیدکنندگان و مصرف کنندگان آن، افراد محدودی از جامعه هستند که سطح تحصیلات و سواد بالاتری دارند (همو، فرهنگ به مثابه رسانه، ٦٤). از دیدگاه زاهد، «فرهنگ بنیادی، مجموعه اموری است که امکان تحول و بالندگی در فرهنگ تخصصی جامعه را فراهم می‌نماید».

اگر فرهنگ را مجموعه ادراکات به توافق جمع رسیده تعریف کنیم و ادراکات هر انسان را مشتمل بر ادراکات قلبی، عقلی و حسی بدانیم، می‌توانیم بگوییم: در فرهنگ هر جامعه، ادراکات قلبی و همچنین ادراکات عقلی و حسی به توافق جمع رسیده خواهیم داشت. اگر برای این سه دسته، وجود واقعی در نظر داشته باشیم، ادراکات به توافق جمع رسیدهٔ قلبی، خود دارای بعد حسی، عقلی و قلبی، برای نشان دادن، تفهیم و باور خویش است. ادراکات عقلی به توافق جمع رسیده نیز برای نشان دادن و ملموس کردن خود، به حیثیتی حسی، برای فهم خود به بعد عقلی و برای به باور درآمدن خود

1 Ralph linton
2 Edward Sappier

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

به وجهی قلبی نیاز دارد. ادراکات به توافق جمع رسیدهٔ حسی نیز همین طور؛ از این‌رو می‌توان گفت دارای سه لایهٔ فرهنگی از جنس‌های قلبی، عقلی و حسی خواهیم بود که هر یک سه بعد قلبی، عقلی و حسی دارند. لایهٔ قلبی که دریافت‌های قلبی به توافق جمع رسیده را دربر می‌گیرد، باورهای جمعی است که ارزش‌ها و اخلاق جامعه را رقم می‌زند. ارزش‌ها و اخلاق هر جامعه، بنیادهای فرهنگ‌ها را تشکیل می‌دهد. ازاین‌رو آن را لایهٔ بنیادی فرهنگ می‌خوانیم. لایهٔ عقلی که عمدتاً توسط متخصصان و اندیشمندان جامعه دریافت و جمع بندی می‌شود، دربر گیرندهٔ علم و معرفت آن جامعه است و آن را فرهنگ تخصصی می‌نامیم. لایهٔ حسی که آشکار می‌گردد و در رفتارهای عموم تجلی می‌یابد، آداب و رسوم و همهٔ رفتارهای جمعی است که فرهنگ عمومی نامیده می‌شود. هر یک از این لایه‌ها دارای سه بعد قلبی، عقلی و حسی هستند که به این ابعاد نیز به ترتیب گرایش، بینش و کنش می‌گوییم (همو، ٦٥).

جدول ۱: ماتریس یا الگوی پایهٔ فرهنگ

ابعاد لایه‌های فرهنگ	گرایش	بینش	کنش
بنیادی	گرایش بنیادی	بینش بنیادی	کنش بنیادی
تخصصی	گرایش تخصصی	بینش تخصصی	کنش تخصصی
عمومی	گرایش عمومی (ارزش‌های اجتماعی)	بینش عمومی (هنجارهای اجتماعی)	کنش عمومی (سبک زندگی)

منطق سیستمی، معرفت‌شناسی سه‌وجهی و موضوع فرهنگ دارای سه لایه و سه بعد، اتخاذ روش استفاده از الگو را پیش روی ما قرار می‌دهد. از آن‌جا که که سیستم فرهنگ دارای سه لایهٔ بنیادی، تخصصی و عمومی است و هر یک از این لایه‌ها، سه بعد گرایش، بینش و کنش دارند، برای تحقیق دربارهٔ فرهنگ، یک جدول یا الگوی سه در سه به دست می‌آید. از حاصل ضرب سه لایه در سه بعد فرهنگ، نُه عامل نظری در جایگاه و مرتبهٔ سیستمی خود به دست می‌آید که الگوی ما برای مطالعهٔ فرهنگ به شمار می‌رود. برای مطالعهٔ هر فرهنگ بر اساس این الگو، شناسایی مصادیق نظری هر یک از این نُه عامل در آن فرهنگ لازم است.

در ادامه برخی از شاخص‌ترین مؤلفه‌های فرهنگ عمومی و بنیادی جامعهٔ تحت حاکمیت آل‌بویه با مراجعه به متون اصلی گزینش، تبیین و تحلیل شده است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

فرهنگ عمومی

۱. ارزش‌های اجتماعی

نسب، نَشَب و اُبُوَّه

در متون قرن چهارم، توانایی‌های افراد، غالباً بر اساس حسب و نسب آنها توصیف می‌شد. نسب، امری موروثی و نتیجهٔ تأثیر دودمان فرد بر وضع و حال او بود. حسب افتخاری بود که از راه کردار به دست می‌آمد. گاهی ارزش فرد بر اساس مقولهٔ سومی به نام نشب یا ثروت نیز برآورد می‌شد. این اصطلاحات از نظر مردمان سده‌های چهارم و پنجم مترادف نبودند؛ اما تعریف یک مؤلف آن دوره از حسب، اغلب با تعریف مؤلفی دیگر از نسب همپوشانی داشت و بر عکس. این همپوشانی، دلیل پوچی یا بی‌اهمیتی چنین اصطلاحاتی نبود، بلکه بازتاب سردرگمی جامعه‌ای به شمار می‌رفت که افراد در آن، راه‌های گوناگونی برای برآورد ظرفیت یکدیگر و مهم‌تر از همه توصیف ارزش شخصی خویش برای اقرانشان داشتند. تقریباً در آن عصر همه پذیرفته بودند که وراثت تا حدی بر استعداد و توانایی انسان مؤثر است و بیشتر افراد، تأثیر بسیار زیاد آن را باور داشتند. تصور می‌شد گروه‌هایی از مردم که تباری مشترک دارند، به سبب تأثیر وراثت، از استعدادهایی ویژه برخوردارند؛ اما با این حال، تأثیر آن مستقیم و تغییرناپذیر تلقی نمی‌شد؛ چنان‌که جاحظ می‌گفت:

> نه هر یونانی‌ای فیلسوف است و نه هر چینی‌ای صنعتگر. اما این استعدادها در آنها شایع‌تر و کامل‌تر از آن است که در مردم دیگر دیده می‌شود. (جاحظ، ۷۳)

ابن‌قتیبه نیز توضیح می‌دهد که خداوند آدم علیه‌السلام را از مشتی خاک آفرید که از همهٔ بخش‌های جهان فراهم آمده بود. از این‌رو انواع گوناگون طینت آدمی را در خود داشت. تأثیر این وراثت ممکن است در نسلی دیده نشود؛ چنان‌که ابن‌قتیبه گفته است:

> شاید کسی از نظر منش یا شمایل و همم یا از همهٔ این لحاظ‌ها بر خلاف پدرش باشد؛ زیرا صفات خود را از نیاکانش به ارث برده است که او را از صفات پدر و مادرش دور می‌کنند. (ابن‌قتیبه، ۳۶۰-۳۵۸)

از این گفته برنمی‌آید که وراثت را باید نادیده گرفت؛ بر عکس، بیشتر نویسندگان معتقد بودند وراثت را باید از منظری گسترده بررسی کرد تا بتوان صفاتی را تشخیص

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

داد که ممکن است در یک یا چند نسل آشکار نشوند و آن‌گاه دوباره ظاهر گردند.

اگر کسی می‌توانست توانایی فردی را تا حدی از طریق نسب وی برآورد کند، می‌توانست آن را تا حدی از طریق حسب او، افتخاری که از راه کردار به دست می‌آمد نیز به دست آورد؛ اما حسب ـ چنان‌که برخی محققان تصور کرده‌اند ـ صرفاً دستاورد شخصی دارندهٔ حسب نبود. بر اساس اغلب تعاریف، بیشتر کردارهایی که پدیدآورندهٔ حسب فرد تلقی می‌شدند، نه به دست دارندهٔ حسب، بلکه به دست نیاکان او صورت گرفته بودند. جاحظ به صراحت می‌گوید:

> کردارهای عالی پدران و کنش‌های پیشین نیاکان همان حسب پسران‌اند. (جاحظ، ۱۲)

سنت دیگری نیز وجود داشت که بر موفقیت شخصی فرد، فارغ از حسب و نسب موروثی او تأکید می‌کرد. تنوخی ـ قاضی بویی ـ از حاضرجوابی معروف عربی سخن می‌گوید که به سبب اصل و نسب ناچیزش ریشخند می‌شود: «نسب من با خودم آغاز می‌شود؛ نسب تو با تو ختم می‌شود». تنوخی از پدرش عقیده‌ای مشابه نقل می‌کند که گفت:

> فقر نسب اگر مرد خود فاضل باشد مایهٔ شرمساری نیست و به‌ویژه عالمان را نباید به این سبب سرزنش کرد. به گمان من، آن‌که ناچیز بوده و در جهان به جایی رسیده است، یا بینوا بوده و توانگر شده است، افضل است از کسی که در ناز و نعمت و جلال زاده شده است؛ چون آن‌که چنین زاده شده، از تلاش دیگری بهره‌مند می‌شود و خود هیچ ندارد که بتوان او را ستود، ولی آن که با کوشش و زحمت خود به این چیزها دست یافته، فاضل‌تر است. (تنوخی، ۱/ ۱۱۱)

در حقیقت اگرچه دو اصطلاح «حسب» و «نسب»، غالباً در مباحث نظری به کار می‌آمدند، در توصیف تناسب افراد با شغل یا مقام اجتماعی‌شان، عموماً به اصطلاح اُبُوَّه یا پدرانگی برمی‌خوریم. به گفتهٔ تنوخی، بی‌اعتباری مقام قضاوت در وزارت ابن‌فرات آغاز شد؛ زیرا وی مردانی را که نه دانش داشتند و نه ابوه، به قضاوت گماشت (همو، ۱۱۵). ابن‌جوزی آورده است که محمد بن یحیی الصولی ـ ادیب و شطرنج‌باز معروف ـ از اُبُوّتی عالی برخوردار بود؛ زیرا نیای او صول بود و خاندان وی پادشاهان

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

جرجان بودند. از این‌رو فرزندان صول کاشانی سرآمد شدند و به مقامات دولتی رسیدند (ابن‌جوزی، ٦/ ٣٥٩).

نمود برخی از این اندیشه‌ها را می‌توان در استخدام کارمندانی که در دستگاه اداری به کار گرفته می‌شدند دید. شهرت مداوم خاندان‌های دبیری که در هر نسل گاهی به تهمت و غضب دچار می‌شدند تا حد بسیاری نتیجهٔ اعتقاد گسترده به ابوّت بود. در انتخاب وزیر، خلیفه خود را به انتخاب پسران وزیران (اولاد الوزراء) محدود نمی‌کرد؛ اما این قاعده که احتمال وزارت وزیرزادگان بیشتر است، چنان رواج داشت که در دورهٔ بوییان، پسران وزرا را هر چه بیشتر برای وزارت بر دیگران ترجیح می‌دادند و در اوایل قرن چهارم، خاندان‌هایی وجود داشتند که نسل در نسل به وزارت رسیده بودند. وزیرزادگان در این دوره گروه اجتماعی مشخصی بودند و مجموعاً به همین نام خوانده می‌شدند. از نظر آماری، تنها اقلیتی از آنها به وزارت می‌رسیدند، اما دارای استعدادی به شمار می‌آمدند که حکومت می‌توانست از آن برای مسئولیت‌های بزرگ اجرایی بهره گیرد. هنگامی که حکومت از حلقهٔ نامزدهایی که مشمول ابوّت بودند پا فراتر می‌گذاشت، نامزد بیگانه باید برای اثبات شایستگی خود کوششی فراوان به خرج می‌داد. او باید نشان می‌داد که با وجود ابوّت متفاوتش، بالاترین معیارها را برای مقام خود دارد (ابن‌اثیر، ٩/ ٣٨٧).

برای مثال در سال ٤٤٢ فرمانروای فاطمی مصر، مردی را به وزارت گماشت که به تعبیر ابن‌اثیر، «شایستگی وزارت نداشت و سزاوار زمین‌داری و کشاورزی بود» (همو). به نظر می‌رسد وی در درازمدت نتوانسته بود معاصرانش را قانع کند شایستگی مقام خود را دارد و از او به عنوان مردی یاد می‌کردند که به زور از جایگاه مناسب خود در زندگی فراتر رفته بود.

٢. هنجارهای اجتماعی

لباس

سبک پوشش ایرانی به عنوان یکی از آشکارترین نشانه‌های نفوذ فرهنگ ایرانی، در سده‌های نخستین اسلامی بسیار مورد توجه بود. بوییان به رواج کامل سبک پوشش ایران باستان کمک کردند. پیروی آنان از سبک پوشش دربار ساسانی به حدی شدید

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

بود که بخش اساسی تقلید عمومی آنان از رسوم پادشاهان قدیمی ایران را تشکیل می‌داد. این لباس درباری متشکل از قبا با آستین، اغلب از ابریشم زربافت بود؛ چنان‌که تا زمان یزدگرد سوم نیز یکی از تشخصات حاکم به شمار می‌آمد (بیهقی، ۲۸۹).

سر شخصیت‌های برجسته بویی، اغلب با نیم‌تاج زینت می‌یافت (ابن‌اثیر، ۲/ ۲۱۲). کلاه سیاه و دراز ایرانی (قَلَنسُوَه) در میان مردم، گسترشی وسیع داشت (اصطخری، ۱۳۸). در عصر ساسانیان این کلاه حتی نزد شخصیت‌های برجسته نیز بسیار با ارزش بود (ابن‌اثیر، ۲/ ۱٤۸). تودهٔ مردم در عصر بوییان به طور کلی کلاهی از پوست برّه اغلب به رنگ مشکی بر سر داشتند. افزون بر آن، دستار نیز رواج داشت (مقدسی بشاری، ٤۱٦) که اغلب با حفاظی برای گردن همراه بود و در خراسان، قومس، هرات و سیستان رواج داشت (همو، ۳۲۸)، در حالی که در خوزستان و ماوراءالنهر آن را تنها نجبا (همو، ٤۱٦) و در مرو فقط علما و فقها با پیچیدن دستاری بلند به کار می‌بردند (همو، ۳۲۷). زنان مانند عصر ساسانیان، گوشواره را دوست داشتند. مردم عادی اغلب پیراهنی پشمین (دُرّاعه) (اصطخری، ۱۳۸) و چنان‌چه ممکن بود، ردایی پشمین می‌پوشیدند (مقدسی بشاری، ٤۱٦). به عنوان لباس زیر نیز نوعی تونیک (غِلاله) استفاده می‌شد. نجبا کفش‌هایی که گاه مزین به سنگ‌های قیمتی بود به پا می‌کردند (همو، ٤٤۰). سوگوار بودن نیز با پوشیدن لباس سیاه یا توسط حمل پرچمی سیاه ابراز می‌شد (الروذراوری، ۲٦۰).

بی‌تردید برای مردم عادی لباس‌های مختلف محلی وجود داشته است؛ اما این‌گونه لباس، تنها در نواحی دوردست، مانند دیلم و گیلان مدت‌هایی مدید دوام داشت (ابن‌اثیر، ۸ / ۷). بر اساس گزارش منابع، سبک پوشش در بین النهرین که تحت سیطرهٔ ایران بود، با وضعیت پوشاک مردم خوزستان (اصطخری، ۹۱)، فارس (همو، ۲۸۹)، ری (همو، ۲۰۸) و حتی بست، تفاوتی چندان نداشت (همو، ۲٤٥).

۳. کنش جمعی

بازی‌ها

بازی مطلوب محافل بزرگان که وزیران و مقامات عالی‌رتبه اغلب بدان می‌پرداختند و کم و بیش این‌جا و آن‌جا از آن یاد شده است، بیش از همه چوگان بود (ابن‌اسفندیار،

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

۲۱۱). کُشتی به‌ویژه نزد قبایل به عنوان ورزش ملی حفظ شد و سپس با روی کار آمدن آل بویه اهمیتی عمومی یافت، چنان‌که توسط آنان تا بغداد نیز گسترش پیدا کرد. آورده‌اند معزالدوله در بغداد هوس تماشای کشتی کرد. حلقه‌ای در میدان ترتیب دادند، تیرکی افراشتند و پارچه‌های حریر و ابریشم بر آن آویختند و کیسه‌های پول زیر آن گذاشتند. بر دیوار میدان طبل و نای و بر در آن دهل می‌زدند، آن‌گاه به مردم اجازه ورود داده شد و هر کس زودتر رسیده بود، پارچه‌ها و پول‌ها را صاحب شد. سپس جوانان بغداد آمدند در هر گوشه‌ای به کشتی مشغول شدند و برندگان در حضور معزالدوله با یکدیگر کشتی می‌گرفتند و آن‌که بر همه چیره می‌شد، حقوق و مستمری می‌گرفت. به گفتهٔ ابن‌جوزی، در آن مسابقه چه‌بسیار چشم‌ها و پاها که آسیب و صدمهٔ فراوان می‌دید! (ابن‌جوزی، ۵۷۳).

به طور کلی بازی، زمانی می‌توانست از مهارت جسمانی فاصله گیرد که به سرگرمی مطلق تبدیل می‌شد و در این صورت به منزلهٔ نشانه‌ای از انحطاط ارزیابی می‌گردید (ابن‌اثیر، ۸ / ۱۷٤)؛ چنان‌که گاه شطرنج، بازی بومی و قدیمی ایران نیز با چنین مفهومی ارزیابی می‌شد و البته با وجود این، مورد توجه عامه بود. آورده‌اند محمود غزنوی، مجدالدوله بویهی از ری را که طبق قرارداد نزد وی به گرو بود سرزنش می‌کرد که او شطرنج‌بازی می‌کرده و اوقات خود را به بطالت گذرانده است (همو، ۹/ ۱۲۸).

فرهنگ بنیادی

الف) سوگند

از دیدگاه مردم قلمرو بوییان، سوگند مبنایی کمتر آشکار، اما عمیقاً مهم در روابط فشرده‌ای داشت که میان انسان و خدا برقرار بود. در قرآن کریم، مجموعه‌ای کامل از پیمان‌ها میان انسان و آفریننده‌اش که با پیمان ازلی آدم آغاز می‌شد، به منزلهٔ الگوی کهن و ضامن نهایی هرگونه تعهد جدی میان یک انسان با انسان دیگر بود. قرآن مستقیماً به مسائل مذهبی دربارهٔ ریشهٔ مسئولیت انسان در برابر خداوند می‌پردازد و این نکته اهمیت فراوانی داشت که در قرآن، دلیل مسئولیت انسان، پیمانی استوار میان انسان و خداوند بود که در ازل بسته شده بود؛ به یک معنا آدمی تنها به سبب این پیمان دارای مسئولیت اخلاقی کامل به شمار می‌آمد. خداوند همهٔ انسان‌ها را در ازل گرد آورد:

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزنـدان آدم، ذریّـهٔ آنـان را برگرفـت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتنـد: «چـرا، گواهی دادیم» تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم. یا بگویید پدران ما پیش از این مشرک بوده‌اند و ما فرزندانی پس از ایشان بودیم. آیا مـا را به خاطر آن‌چه باطل‌اندیشان انجام داده‌اند هلاک می‌کنی؟ (اعراف، ۱۷۲ - ۱۷۳)

بر اساس این آیات، انسان برای غفلت، هیچ عذر و بهانـه‌ای نـدارد. ایـن بهانـه نیـز پذیرفته نیست که کسی زادهٔ پدر و مادری باشد که از خدا روی‌گردان شـده‌انـد و آنـان مسئول بی‌اعتنایی فرزندانشان به خدا باشند. به تعبیری همهٔ انسـان‌هـای آینـده در ایـن پیمان ازلی حاضر و فرد فرد آنان شاهد بوده‌اند و از این‌رو با خدا وارد توافقی شده‌انـد که آنها را در مقابل معبود یکتا، مسئول و مکلف می‌کند.

این استدلال، نیرو و مشروعیت خود را وام‌دار احترامی بـود کـه سـنت اسـلامی در نخستین سده‌های خود برای سوگند و عهد و پیمان قائل شد. در زمان آل بویه، سوگند مهم‌ترین جنبهٔ همهٔ مباحث مربوط به وظایف و تکـالیفی بـود کـه بـدون اجبـار اجـرا می‌شد. سوگند بی‌تردید جزء نسبتاً کوچکی از آن نوع تکلیف و وفـاداری‌ای بـه شـمار می‌رفت که جامعه را متحد نگه می‌داشت؛ اما چون سوگند بیان رسمی تعهد بود، بعضی پیش‌فرض‌هایی را که در دیگر شکل‌های تعهد اجتماعی نهفته بود برملا می‌کرد و چون سوگند از پذیرش عام برخوردار بود، دیگر شکل‌های تعهد اجتمـاعی نیـز تـا حـدی از الگوی بیعت پیروی می‌کردند. بوییان تنها بر اساس آیه‌ای از قرآن کریم، چنین اهمیتـی را برای عهد و پیمان قائل نبودند. این اهمیت از آن حیث بود که نظام سوگند با جامعهٔ ایران از عهد باستان کاملاً تناسب داشت و افزون بـر آن، قـرآن و سـیرهٔ پیـامبر سـوابق بسیاری به دست می‌داد که در آن، عهد و پیمان دقیقاً اهمیت اساسی داشت.

گاه سوگند خوردن به پیامبر یا به قرآن کـریم معتبـر شـناخته مـی‌شـد؛ امـا تنهـا بـه این دلیل که سوگند به حامل وحی الهی یا تجسم عینی آن به معنـای تأییـد خداونـدی خدا و پیمان ازلی انسان برای فرمانبرداری از قانونی اخلاقی بود که قرآن به کامل‌تـرین شکل عرضه می‌داشت. خداوند شاهدی فعال نه منفعل برای پیمـانی معتبـر بـود؛ زیـرا در صورت سوگند یاد کردن به خـدا و سـپس بـی‌وفـایی بـه آن پیمـان، نفـرین او بـه

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

جان خریده می‌شد. این استدلال را بیشتر مسلمانان چه در زمان آل بویه و چه در قرن‌های پیش یا پس از آن پذیرفته بودند. استفادهٔ گسترده از سوگند در این دوره برای ایجاد یا تحکیم تعهدات نشان می‌دهد مردم این استدلال را با تمام وجود قبول داشتند (مسکویه رازی، ۲/ ۷٤).

نظام سوگند چنان رواج عام داشت و چنان برای بسیاری از اشکال عمل سیاسی لازم بود که هیچ رهبری نمی‌توانست مدتی دراز آن را نادیده بگیرد. بهاءالدوله (م٤۰۳ق) ـ فرمانروای بویی ـ به پیمان‌شکنی در موارد متعدد معروف بود و مردی فارغ از اخلاق و تا حدی عملگرا به شمار می‌رفت؛ اما در برابر توقعات کلی جامعه سر فرود می‌آورد و نشان می‌داد به عهد و پیمان خود نسبت به دیگران با جدیت تمام عمل می‌کند. ابوعلی بن اسماعیل، وزیر بهاءالدوله که مغضوب او واقع شده بود، در سال ۳۹۲ از زندان گریخت و پس از این‌که مدتی متواری بود، خواست به او امان دهند که به شیراز بازگردد. بدین‌رو کسی را فرستاد و از بهاءالدوله خواست با تأیید یکی از رؤسای علوی به نام ابواحمد موسوی، امان‌نامه‌ای به او بدهد. بهاءالدوله گرچه می‌خواست که امان نامه جامع نباشد، اما موافقت کرد؛ ولی فرستادهٔ مزبور با سوگند (یمین) مکتوب بلندی بازگشت و بهاءالدوله بی‌درنگ متوجه شد سوگندنامه جامع و فراگیر است. او با صدای بلند شروع به خواندن آن کرد و در میانه بازایستاد که سؤالی بپرسد. فرستاده زمین را در برابر پادشاه بوسید و از او خواست سوگندنامه را باز بدون وقفه از آغاز بخواند. بهاءالدوله خشمگین شد، اما سند را بدون وقفه از نو خواند و در پایان آن نوشت: «بدین سوگند قسم یاد می‌کنم و به گردن می‌گیرم که شروط آن را رعایت کنم» (الصابی، ٤۳۱).

این داستان نشان می‌دهد مردم این دوره، سوگند فرمانروایی نسبتاً بی‌اخلاق چون بهاءالدوله را نیز جدی می‌گرفتند. فرستادهٔ ابوعلی می‌دانست شاه فریبکار است، اما باز هم خطر خشم او را به جان خرید که مطمئن شود سوگند استوار است؛ چون بی‌وقفه بر زبان آمده بود. او اطمینان داشت ابواحمد موسوی، سوگند را جدی می‌گیرد و بهاءالدوله ممکن است از ترس شرمساری آینده در برابر این رهبر محترم خاندان علوی، از خیانت خودداری کند. اهمیت فوق‌العادهٔ سوگندها در حضور چنین مردان

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

محترمی بود که با وجود پادشاهانی فرومایه مانند بهاءالدوله، باعث می‌شد سوگند همچنان شکلی مهم از عمل سیاسی باشد.

هنگامی که محمد بن عمر ـ یکی از علویان توانگر و بسیار اهل سیاست ـ در سال ۳۸۸ از مارش در جنوب عراق که از غضب بهاءالدوله به آن‌جا گریخته بود بازگشت، امان‌نامه‌ای به خط خود بهاءالدوله گرفت و از مهذب الدوله حاکم مارش خواست در پایان امان نامه بنویسد: «حسن نیت به شریف [محمد بن عمر] برابر است با حسن نیت به من و خیانت به او نیز چنین است. اگر بهاءالدوله از پیمان‌هایی که گرفته شده روی‌گردان شود، هیچ حقی به گردن من یا بیعت من ندارد». حتی کسانی که از خدا نمی‌ترسیدند نیز برای ترس از این‌گونه گواهی‌ها دلیل کافی داشتند (الروذراوری، ۳۰۸).

ب) نذر

نذر ماهیتاً خویشاوند نزدیک سوگند بود. سوگند تقریباً تنها شیوه‌ای به شمار می‌رفت که مردم این دوره بر اساس آن تعهدات جدید را نسبت به یکدیگر به طور رسمی می‌پذیرفتند و از نگاه شرع، رسمی‌ترین تعهدی بود که هر فرد خود بر عهده می‌گرفت و به شکل موروثی یا از راهی دیگر که آن فرد به اختیار خود برنگزیده بود به او منتقل نمی‌شد. نذر نیز کارکردی مشابه داشت و از سبک سوگند پیروی می‌کرد. تنها تفاوت آن با سوگند ـ که قَسَمی بین دو انسان بود و خدا را شاهد می‌گرفتند ـ یک‌سویه قَسَم انسان در برابر خداوند بود. دربارهٔ اهمیت سوگند برای عمل سیاسی در عصر آل‌بویه، شواهدی فراوان وجود دارد، اما برای نذر شواهد کمتری در دست است؛ چون نذر امری خصوصی‌تر به شمار می‌رفت.

شواهد نشان می‌دهند گویا نذر شیوه‌ای بسیار رایج برای اظهار تعهد و شاید حتی مهم‌تر از سوگند رسمی بوده است. نذر خصوصی که در آن التزام به عملی خاص بر کسی جز نذر کننده تأثیری مهم نداشت، جزئی اساسی از حیات معنوی مردم این عصر به شمار می‌رفت. با توجه به تلقی جدی مردم از نذرهایی که تنها خدا شاهد آنها بود و در صورت نقض آنها، مجازاتی جز احساس گناه نداشت، می‌توان پی برد افراد، نذرهای عمومی را که نقض آنها موجب ننگ نیز می‌شد تا چه حد جدی تلقی می‌کردند. از این نوع نذر خصوصی، نمونه‌های فراوانی در دست است. یکی از آنها در حکایتی دیده

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

می‌شود که خصیبی وزیر معزول بازمی‌گوید و چون او در این حکایت، تصویر بـدی از خود ترسیم می‌کند، حقیقت داشتن آن محتمل است.

هنگامی که ابن‌مقله در سال ۳۲۲ به وزارت رسید، خصیبی و سلیمان بن حسن را به عمان تبعید کرد. وقتی خصیبی در راه، با خطر توفان و غرق شدن مواجه شد، از گناهان خود توبه کرد و با خدا عهد بست جز ابن‌مقله، به هیچ‌یک از کسانی را که بـا او بـدی کرده‌اند زیان نرساند و گفت: «اگر بر ابن‌مقله دست یابم، به سبب امشب و آنچه در آن بر من گذشت از او انتقام می‌گیرم و با او به غایـت بـدرفتاری خـواهم کـرد». سـلیمان پرسید: در چنین حالی که رو در روی مرگیم، به این شیوه سخن مـی‌گـویی؟ خصـیبی گفت: نمی‌خواستم پروردگار خود را بفریبم. خصیبی نجات یافت و بر اسـاس نـذرش وقتی دوباره به قدرت رسید، ظاهراً از دشمنانش انتقامی نگرفـت، امـا از بـدرفتاری بـا ابن‌مقله دریغ نورزید و او را با شادمانی به جلّاد تحویل داد (همدانی، ۸٦).

نذرها تنها نشانگر عزم راسخ نذرکننده یا نیت او بـرای تضـمین سـلامت اشـخاص نبودند، بلکه کارکرد سیاسی مهم‌تری نیز داشتند. برای فهم این کـارکرد بایـد نشـان داد نیت در اخلاق اسلامی آن روزگار اهمیتی بسیار داشته است. سـوگند، امـان و نـذر در ارتباط با رفتار آینده نسبت به دیگران غالباً شامل اعلام حسن نیت نیز می‌شـد و نیـت، یکی از پل‌هایی بود که وفاداری‌های سوگندمحور را به دیگر وفاداری‌هـا در جامعـهٔ آل بویه پیوند می‌زد. هنگامی که وزیر رکن الدوله، ابوالفضل بن عمید گفت: رکـن الدولـه، غازیان خراسان را در سال ۳۵۵ به سبب حسن نیت خود و دعای رعیـت در حـق او و عنایت الهی در باب مردم شکست داده است، هم از حسن نیتـی سـخن مـی‌گفـت کـه به‌ویژه در نذر و سوگند شاه آشکار می‌شد و هم از نیت خیری که در بسیاری از اعمال به هم مرتبط و حاکی از دل‌نگرانی او برای رعایایش نهفته بود. این حسـن نیـت علـت حمایت خدا از حکومت او به شمار می‌رفت. او عقیده داشت اگـر نتیجـهٔ حسـن نیـت شاه، پشتیبانی خدا و حق‌شناسی رعایا باشد، ایـن حسـن نیـت، رعایـای او را ترغیـب می‌کند برای شاه به درگاه خدا دعا کنند (مسکویه رازی، ۲/ ۲۲۸).

در برخی جنبه‌ها، هم فرمانروا و هم سلسله‌اش معتقد بودند مقام و موقعیت خـود را با پیمانی ویژه شبیه نذر که با خدا بسته‌اند حفظ می‌کنند. البته از آن‌جا که رعایـا طـرف

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

این پیمان قرار نداشتند، با قرارداد اجتماعی هم‌سنگ نبود. با این حال آنان در آن ذی‌نفع بودند و به سود سلسله‌ای بود که مردم را به پذیرش این باور ترغیب می‌کرد که پیمان همچنان پابرجاست و هنوز به سود رعیت عمل می‌کند.

نمونهٔ بارز این نوع پیمان در حکایتی آمده که خود ابن‌عمید بازگو کرده است که موفقیت نامنتظر رکن‌الدوله را هنگامی که در سال ۳٤۰ با فشار سنگین سپاه سامانی در نزدیکی اصفهان مواجه بود شرح دهد (نک: ابن‌خلکان، ۲/ ۱۱۹).

اغلب کارهای عمومی نتیجهٔ وفای به نذر وانمود می‌شد و باید مؤید این نکته می‌بود که رابطهٔ قراردادی و بنیادین فرمانروا و خدا به خواست خداوند، همچنان برقرار است که رعایای چنین فرمانروایی از آن برخوردار شوند. پس از تصرف عراق توسط معزالدولهٔ بویی، وزیر، علی بن عیسی با این‌که پیر بود، نزد او آمد که ادای احترام کند. علی به پادشاه جوان گفت: «یکی از موضوع‌های مهم که شایستهٔ توجه امیر و مستلزم عنایت اوست، تعمیر این شکاف‌ها در نهرهای مرکز عراق است که ریشهٔ ویرانی و انهدام سوادند. معزالدوله گفت: در حضور کسانی که این‌جایند برای خدا نذر کردم که هیچ چیز را بر این کار مقدم ندانم، حتی اگر همهٔ دارایی خود را در این راه خرج کنم (ابن‌جوزی، ٦/٢٤٠).

نسبت فرهنگ عمومی و بنیادی بوییان

با در نظر گرفتن دو لایهٔ فرهنگ عمومی و بنیادی بوییان به صورت سیستم فرهنگ و بررسی آن، نتیجه می‌گیریم این دو لایه با یکدیگر در تعامل تنگاتنگ‌اند و نسبت به هم خصلت زیربنایی ـ روبنایی دارند. به عبارتی فرهنگ بنیادی که حکم زیربنا را دارد، خطوط اصلی نظام اعتقادی ـ ارزشی تلفیقی را ترسیم کرده و شکل عملیاتی شده و اجرایی شدهٔ آن را فرهنگ عمومی ـ رو بنا ـ در خود انعکاس می‌دهد. مثلاً این باور که سرنوشت یک‌یک اعمال بشر و نیز سرنوشت تمام زندگی انسانی را می‌توان از اوضاع و احوال ستارگان به‌دست آورد، به عنوان مصداقی از فرهنگ بنیادی، در ایران از مدت‌هایی مدید پیش از اسلام معروف بوده است (اندلسی، ۵۰) و حتی از اواخر عصر ساسانیان نیز از منابع عربی نقل شده که یزدگرد سوم با منجمان

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

دربار مشورت می‌کرد و از آنان دستورالعمل می‌گرفت. تعیین وقت جنگ قادسیه نیز بدین وسیله انجام گرفت (ابن‌اثیر، ۲/ ۱٦۷). پذیرش اسلام از سوی اکثریت ایرانیان نیز در رواج و انتشار این اعتقاد هیچ تغییری نداد؛ چنان‌که در عصر آل‌بویه نیز مردم در تمام امور از ستاره‌شناسان کسب تکلیف می‌کرده‌اند (همو، ۹/ ٥٦)، تنجیم در سطحی وسیع رواج داشت و شهرت آن در دورهٔ یادشده از محبوبیت آن در دورهٔ رنسانس ایتالیا کمتر نبود (shumaker, 124).

در کنار این عقیده، باور دیگری که از دوره‌های باستانی سرچشمه می‌گرفت در این دوران رایج بود؛ عقیده به این‌که انسان می‌تواند در عالم خواب، وضع آینده و حوادث آن را بشناسد یا این‌که از راهِ دیدن مردان مقدس یا مردگانی که بُعد مکانی دارند در خواب، تحصیل دستوراتی بنماید، در میان تمام طبقات اجتماعی اهمیتی والا داشت (مسعودی، ۱/ ٤۱٦). برخی فرمانروایان بویی برای تأیید خاندان خود از رؤیاها همچون ابزارهایی توجیه کننده استفاده می‌کردند یا از تعبیرهای مبنی بر موفقیت یا شکست در جنگ پیروی می‌کردند. مثلاً عضدالدوله ـ پادشاه بویی ـ به درباریانش گفت که مادرش وقتی او را در شکم داشت، حضرت علی علیه‌السلام را در خواب دید و از او خواست برایش به درگاه خدا دعا کند. ایشان با دقت و تفصیلی که صحت داستان را با تردید مواجه می‌کند، او را به پسری بشارت داد که آینده‌ای درخشانی داشت و آیندهٔ نوادگان عضدالدوله را نیز پیش‌بینی کرد (مسکویه رازی، ۲/ ٤۱٦). گفتن چنین داستانی که شاید هسته‌ای از حقیقت داشت، برای پادشاه بزرگ کار آسانی بود. در واقع، سه فرمانروای نخست بویی داستانی مشابه دربارهٔ خوابی که پدرشان بویه دیده بود گفته‌اند. مسلّم است که همهٔ این داستان‌ها مؤید منشأ الهی داشتن موفقیت‌های آل بویه دارند. در این ادوار، ارتباط بین ستاره‌شناسی و تعبیر رؤیا و همچنین ایمان به غیب‌گویی سالخوردگان نیز مشاهده می‌شود (ابن‌اثیر، ۸/ ۸٤).

افزون بر این‌ها فال نیز مورد توجه بوده است. مثلاً فال نیک یا فال بد زدن به حوادث و اتفاقات، همچون تفاؤل یا تشاؤم به لغزش شمشیر بر گردن محکوم به اعدام یا فال زدن به افتادن کلاه سردار سپاه هنگام رفتن به جنگ و یا به این‌که مرکب فرمانروا هنگام ورود وی به شهر مادیان بوده است (همو، ٥/ ٤۹). حوادث آسمانی یا

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

آتش‌سوزی را نیز دلیل بر نارضایتی خدا می‌گرفتند و می‌کوشیدند آن را به وسیلهٔ نماز یا تقسیم صدقات دفع و رفع کنند (همو).

نتیجه‌گیری

آداب و آیین‌ها از مهم‌ترین مؤلفه‌های فرهنگی در شکل‌دهی هویت ملی هر قوم به شمار می‌آیند که از عناصری گوناگون همچون دین، سنن پیشین، محیط جغرافیایی، رسوخ فرهنگ ملل دیگر و ... متأثر می‌شود.

اگر به دقت و بر پایهٔ شواهد به تحقیق در فرهنگ بنیادی و عمومی سده‌های چهارم و پنجم در عراق عرب و غرب ایران بپردازیم، تأثیرگذاری شدید فرهنگ ایران عصر ساسانی در هر دو لایه به روشنی دیده می‌شود. گرچه تعصبات قومی و نژادی اعراب در مدت چند سده تسلط بر ایران، مانع از رواج برخی از آداب گذشتهٔ ایرانیان شده بود، اما بوییان توانستند با بهره‌گیری از آداب و سنن قومی و ملی، برخی شاخصه‌های فرهنگ ملی ایرانی را که در نتیجهٔ تعصبات نژادی و قومی فاتحان عرب فراموش شده بود، بار دیگر احیا کنند. با این وجود، باید گفت هرچند قسمت عمدهٔ فرهنگ عمومی ایشان به ایران باستان و سنت‌های ساسانی متکی بود، اما حیات فرهنگی ایران در عهد آل‌بویه نه تقلیدکنندهٔ صرف بود و نه ادامه دهندهٔ محض سنت‌های ایران باستان؛ بلکه ترکیبی از میراث گذشته و ارزش‌ها و دیدگاه‌های اسلامی را در خود داشت.

نیاز به اثبات این حقیقت نیست که فرهنگ ایرانی در طول دوران پیش از اسلام بر سراسر آسیای مقدم تأثیر داشته است. واقعیت این است که انسجام طبقهٔ حاکم اعراب و احساس برتری آنان از پذیرش همه‌جانبهٔ دین اسلام در قرون اولیه، نفوذ اندیشه‌های ایرانی را محدود می‌کرد؛ اما همهٔ این موانع در عصر عباسیان در مقابل هجوم بدون وقفهٔ عقاید، آداب و رسوم و سلیقهٔ ایرانی از میان رفت و خلفای عباسی در پذیرش عنصر ایرانی از همه پیشی گرفتند.

در پایان باید گفت عصر نفوذ ماهیت ایرانی در حدود اواسط قرن پنجم هجری به پایان رسید و این زمانی بود که سلجوقیان، حکومت خود را تا آسیای مقدم توسعه دادند. بدین وسیله ایران بار دیگر و به گونه‌ای غیر از اشکال گذشته با مناطق قلمرو

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

اسلامی تحت رهبری بغداد، مناطقی کـه بعـدها از ابتـدای عصـر مغـولان بـه صـورت مملکتی متحد و یکپارچه درآمد، اما تحت رهبـری بیگانـه دوبـاره تجزیـه شـد مـرتبط گردید. از لحاظ فرهنگی، این وظیفه به ایران واگـذار شـد کـه ماهیـت ترکـی فرهنـگ اسلامی آسیای مقدم را حفظ کند. این‌که آن را نیز رها کرد نشان می‌دهد تـوان ایرانیـان پس از پذیرش اسلام، چگونه همچنان بدون وقفه باقی مانده بود.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

منابع

ـ آشوری، داریوش، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران: آگاه، ۱۳۷۹ش.

ـ ابن‌اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر، ۱۸۶۲م.

ـ ابن‌اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، ابوالفضل تقی‌پور و اسدالله عمادی، تهران: میر ماه، ۱۳۹۲ش.

ـ ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، حیدرآباد دکن: دائرة المعارف، ۱۳۵۷ق.

ـ ابن‌خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان*، م.م. عبدالحمید، قاهره: مکتبة النهضه، ۱۹٤۸م.

ـ ابن‌قتیبه، *رسائل البلغاء*، کردعلی، قاهره: بی‌نا، ۱۳٦۵ق.

ـ اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد فارسی، *مسالک الممالک*، تهران: اهل قلم، ۱۳۸۳ش.

ـ اندلسی، ابی‌القاسم صاعد بن احمد، *طبقات الامم*، ل. شیخو، مصر: مطبعة السعاده، بی‌تا.

ـ بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، *تاریخ بیهقی*، علی‌اکبر فیاض، تهران: علم، ۱۳۸۹ش.

ـ ترکمنی‌آذر، پروین، *دیلمیان در گستره تاریخ ایران*، تهران: سمت، ۱۳۸٤ش.

ـ تنوخی، محسن بن علی، *نشوار المحاضره و اخبار المذاکره*، عبود الشالجی، بیروت: دار صادر، ۱۹۷۱م.

ـ جاحظ، عمرو بن بحر، *رسائل*، قاهره: مطبعة الرحمانیة، ۱۹٦٤م.

ـ الروذراوری، ابوشجاع محمد بن حسین، *ذیل تجارب الامم*، قاهره: مطبعة بشرکة التمدن الصناعیة، ۱۹۱٦م.

ـ زاهد، سید سعید، «در باب توسعهٔ فرهنگی در ایران»، *راهبرد یاس*، ش ۳، ۱۳۸٤ش.

ـ ـــــــــــــ ، «فرهنگ به مثابه رسانه‌ای بین اراده و عمل جمعی»، *رسانه و فرهنگ*، ش۲، ۱۳۹۲ش.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]

ـ ــــــــــــــــ ، *مبانی روش تفکر اجتماعی در اسلام*، تهران: بهینه، ۱۳۷۰ش.
ـ الصابی، هلال بن محسن، تاریخ، قاهره: بی‌نا، ۱۹۱۹م.
ـ کرمر، جوئل، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ش.
ـ کوش، دنی، *مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی*، فریدون وحیدا، تهران: سروش، ۱۳۸۱ش.
ـ مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷٤ش.
ـ مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد، *تجارب الامم*، تهران: دار سروش للطباعة و النشر، ۱۳۷۹ش.
ـ مقدسی بشاری، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، علی‌نقی منزوی، تهران: کومش، ۱۳۸۵ش.
ـ وثوقی، منصور؛ علی‌اکبر نیک‌خلق، *مبانی جامعه‌شناسی*، تهران: خردمند، ۱۳۷۱ش.
ـ هاخ مایر، کلایوس‌یو، «نامه‌های شخصی، مکاتبات رسمی»، رجبعلی یحیایی، فصلنامه *تاریخ اسلام*، ش۳٤-۳۳، سال نهم، بهار و تابستان ۱۳۸۷ش.
ـ همدانی، محمد بن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، ا. ی. کنعان، بیروت: المطبعة الکاثولیکیه، ۱۹٦۱م.
ـ Bosworth,C.E, Military Organization under the Buyids of Persia and Iraq,Oriens; 1965.
ـ Donohue,John J, The Buwayhid Dynasty in Iraq 334 H./945 to 403 H./1012 Shaping Institutions For the Future,brill; 2003.
ـ Minorsky,V.,Studies in Caucasian History,London;Taylor's Foreign Press,1953.
ـ Shumaker,W,The Occult Sciences in the Renaissance,Berkeley;1972.–

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-02-01]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1395.1.24.4.8]