مطالعات تاریخ اسلام
سال سوم/ شماره‌ی ۱۰/ پاییز ۱۳۹۰

حکمت سیاسی ایران‌شهری در تاریخ‌نگاری اسلامی
مبتنی بر آثار مسعودی

محمدتقی ایمانپور[۱]
زهیر صیامیان[۲]
ساناز رحیم بیگی[۳]

چکیده: تمرکز موضوعی تاریخ‌نگاری اسلامی بر اساس میراث موجود، بر تاریخ سیاسی است. مسئله‌ی قدرت نیز محور اصلی تاریخ سیاسی است. از آن‌جا که هدف تاریخ‌نگاری اسلامی از مرور تاریخ، تولید عبرت به معنای عبور از ظاهر امور و درک باطن آن‌هاست، بنابراین، گزارش چگونگی ظهور و افول حکومت‌ها و کنش‌های سیاسی حاکمان به عنوان موضوع متون تاریخ‌نگاری اسلامی، بازسازی منطق تحول و تداوم قدرت در تاریخ اسلام است. به نظر مؤلفان، بایسته است گزارش تاریخ حکومت‌های ایران باستان توسط مورخان مسلمان، در راستای تولید همین مفهوم و در ذیل حکمت سیاسی ایران‌شهری فهمیده شود. هرچند تاریخ این دوران به صورت رویه‌ای عمومی در آثار متعدد تاریخ‌نگاری اسلامی آورده شده است، اما در آثار مسعودی، این مفاهیم از جایگاهی ویژه برخوردار است و پرسش مقاله نیز شناسایی این جایگاه است. در این مقاله، براساس ره‌یافت هرمنوتیک، تلاش می‌شود فهم مسعودی از وضعیت خلافت/ تمدن اسلامی بر پایه‌ی معانی عبرت‌آمیز و دلالت‌های گزارش‌های تاریخی وی برای فرهنگ سیاسی معاصرش بازخوانی شود. نتیجه‌ی بررسی انتقادی مذکور به این گزاره منتج شد که بازخوانی/گزارش تاریخ ایران باستان در آثار مسعودی، در راستای فهم میراث حکمت سیاسی ایران‌شهری برای نقد وضع موجود خلافت و تمدن اسلامی است، که به نظر مسعودی در وضعیت زوال قرار داشته و ارائه‌ی راه‌کاری بر مبنای جایگاه عدالت در ملک‌داری ایران‌شهری، برای خروج از این وضعیت بوده است؛ الگوی عملی‌ای که در مفهوم عدالت انوشیروانی متجلی می‌شده است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌نگاری اسلامی، عبرت، حکمت سیاسی ایران‌شهری، عدالت، زوال، مسعودی

---

۱ عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد mimanpour@htmail.com
۲ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران zohairsiamian@yahoo.com
۳ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

Iran Shari's Political Wisdom in Islamic Historiography: Based upon: Masoudi's Literary Works

Mohammad T. Imanpour[1]
Zahir Syamyan Gorgi[2]
Sanaz Rahim Baigi[3]

Abstract: Islamic Historiography is normally focused on political subjects. The problem of power is the main axis of such political historiography. Since the main aim of the Islamic historiography is lessoning from the past, thus, rereading the rise and fall of the rules can help to identify the development of power in Islamic Historiography.

We believe the rereading of ancient history of Iran by Moslem historiographers can be understood through the concept of Iran Shari's Political Wisdom. Although such concepts is usually used by many Moslem historiographers, but, it has been most significant at Masoudi's Literary works and this paper is going to answer to such questions.

In this paper, it has been tried, based on hermeneutics approach, to examine the Masoudi's understanding of Islamic Civilization by taking into account the concept of lessoning from history. The result of such critical investigation in Masoudi's historiography of Iranian ancient history shows that his historiography originated from Iranshari's Political Wisdom and Persian Kings Justice which Anoshirvan practically is the symbol of such justice.

Keywords: Islamic Historiography, Lessoning from History, Iranshari's Political Wisdom, Justice, Declin, Masoudi

1 Associated Professor, Mashhad University. mimanpour@htmail.com
2 Ph.D Candidate in Islamic History, Tehran University. zohairsiamian@yahoo.com
3 Ph.D Candidate in Literature, Isfehan University.

مقدمه

در این مقاله تلاش شده است با تکیه بر برداشتی متفاوت از متون تاریخ‌نگاری اسلامی، به گزارش‌های مورخان مسلمان از رویدادهای گذشته نگریسته شود. تصور بازسازی عینی رویدادهای گذشته با اتصال قطعات بریده شده از متون مختلف تاریخ‌نگاری در تحقیقات تاریخ‌پژوهان معاصر، معنای گزارش‌های این متون را مثله می سازد، چرا که به نظر می‌رسد، اطلاعات متون تاریخ‌نگاری، کلیتی به هم پیوسته در متن هستند که نشان‌دهنده‌ی شیوه‌ی تفکر مؤلف/مورخ است. در عین حال که، این متون مستقل از وضعیت زمانه‌ی تألیف خویش نیستند و می‌توان در آن‌ها انعکاس شرایط فکری-فرهنگی- سیاسی زمانه‌ی تألیف را از زاویه‌ی دید مؤلفان، شناسایی کرد.

چارچوب نظری

به باور مؤلفان مقاله، با اتخاذ نگرشی همدلانه به متون تاریخ‌نگاری بر اساس رویکرد معناکاوی و سامانه‌ی معرفت‌شناسی تفسیرگرایی، امکان نزدیکی به فهم معنای مستتر در این متون، آن‌گونه که مؤلفان آن‌ها مدنظر داشته اند، وجود دارد.

بر این مبنای نظری، داده‌های مؤلفان این متون، تطابق عینی با رویدادهای گذشته ندارد، بلکه گزارشی از گذشته است که برمبنای تفسیر و درک آن‌ها از رویدادهای گذشته شکل گرفته است. بر این اساس، شیوه‌ی گزارش‌گری آن‌ها نشان‌دهنده‌ی نظام ارزشی یا ایدئولوژی مورخ است. این نگاه ایدئولوژیک، از گذشته تصویری خاص و معنای ویژه‌ای را برای مخاطبان بازنمایی و بازتولید می‌کند. این بازنمایی، در درون متن تاریخی، به دلیل نظم و ترتیبی معین و هدف‌مند، به واسطه‌ی کلمه‌ها، جمله‌ها، بندها، عنوان‌ها، فصل‌ها، بخش‌بندی‌های اثر، به خواننده منتقل می‌شود. در عین حال که مؤلف، از افق فکری عصر خویش به گذشته می‌نگرد و چشم‌انداز و زاویه‌ی دید وی به گذشته بر اساس همین بافت شکل می‌گیرد.[۱] در عین حال که رجوع مورخان به گذشته، تنها از سر تفنن و سرگرمی نبوده، بلکه درک یک نیاز و ضرورت در وضعیت جامعه و حکومت معاصر خویش، به‌عنوان یک دشواره/مسئله، این انگیزه را برای آنان به وجود آورده است که به گذشته رجوع کنند و به نگارش تاریخ آن وقایعی که به نظرشان مهم و مفید است، دست بزنند.

---

۱ درباره‌ی این نحوه‌ی نگرش به تاریخ، نگاه کنید به: ئی اچ کار (۱۳۷۸)، *تاریخ چیست؟*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خوارزمی، صص ۳۵- ۵۸.

از یک سو، چون موضوع اصلی متون تاریخ‌نگاری، امور سیاسی و چگونگی تأسیس و ظهور حکومت‌ها، سیاست‌های عملی حاکمان و نخبگان سیاسی در گسترش نفوذ و اعمال قدرت خویش بر جامعه، همچنین گزارش افول و جابه‌جایی و سقوط حکومت‌هاست، بنابراین می‌توان این گونه برداشت نمود که مسئله‌ی اصلی متون تاریخ‌نگاری، مسئله‌ی قدرت است. از سوی دیگر، هدف تاریخ‌نگاری در سنت اسلامی، تولید عبرت– به معنای عبور از ظاهر امور و درک باطن وقایع –برای مخاطبان این متون است[۱] که عمدتاً از نخبگان سیاسی جامعه‌ی خویش هستند.[۲] برقراری نسبت بین مفهوم عبرت با امر سیاسی در تاریخ‌نگاری اسلامی با این رویکرد، معنایی را به دست می‌دهد که می‌توان از آن به عنوان «حکمت سیاسی» –در معنای قدیم –و یا «فلسفه‌ی سیاسی» –در معنای جدید –یاد کرد.[۳] چرا که مسئله‌ی عمده‌ی فلسفه/ حکمت سیاسی، ترسیم وضع موجود و طرح وضعیت مطلوب و ارائه‌ی راه‌کارهایی برای حرکت به سمت وضع مطلوب است. از این منظر، مراجعه‌ی مورخان به گذشته، تنها برای گردآوری اطلاعات درباره‌ی حاکمان و حکومت‌های گذشته نیست، بلکه بازخوانی گذشته برای تولید عبرت/حکمت سیاسی‌ای برای معاصران است که از طریق آن درباره‌ی شیوه‌های حکمرانی پند بگیرند و آن را به مثابه تجربه‌ای آزموده شده در عمل سیاسی خویش به کار گیرند.

بر این اساس، می‌توان گفت، معنای تولید شده از گزارش‌های متون تاریخ‌نگاری، وجوه توصیه‌ای و اخلاقی –هنجارمند –نسبت به وضع معاصر خویش دارند و در معنای جدید، دارای بار ایدئولوژیک هستند.[۴] بدین معنی که ناقد یا حامی وضع موجودند و رجوع آن‌ها به گذشته و تولید معنای خاص از این بازخوانی، در راستای بهبود و تعالی و تثبیت، یا آسیب‌شناسی و نفی و نقد وضع موجود است.

بر اساس طرح‌واره‌ی نظری ارائه شده، بازخوانی گذشته‌ی تاریخی ایران باستان نیز در متون

---

۱ برای نمونه، نگاه کنید به: عزالدین ابن‌اثیر (۱۳۶۵)، *اخبار ایران از ابن‌اثیر*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم باستانی پاریزی، ج۱، تهران: دنیای کتاب، صص ۷-۹.

۲ چیس اف. رابینسن (۱۳۸۹)، *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام، صص ۱۸۷-۱۹۸.

۳ درباره‌ی تعریف فلسفه‌ی سیاسی می‌توان به این دیدگاه اشاره کرد: «هدف فلسفه سیاسی کشف حقیقت سیاست و پدیده‌های سیاسی و رسیدن به نظم مطلوب بوده و وظیفه آن تقریر صواب‌دیدها و دستورها و ارزش‌هایی است که در رسیدن به جامعه فاضله باید در جامعه جاری و ساری شوند تا تبدیل به هنجار شده و بر اساس آن‌ها نهادسازی صورت گیرد و ارزش ها و فضائل پایدار گردد». در لئو اشتروس (۱۳۷۳)، *فلسفه‌ی سیاسی چیست*، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ص ۴.

۴ توماس اسپریگنز(۱۳۸۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه، ص ۶۷؛ امید صفی (۱۳۸۹)، *دانش/سیاست در جهان اسلام، همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره‌ی سلجوقی*، ترجمه‌ی مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی، صص ۷۰- ۱۲۷.

تاریخ نگاری اسلامی، بدون دلیل نیست. جدای از این‌که این گزارش‌ها واقعی هستند یا خیر، مصرف و حضور آن‌ها در این متون به دلیلی خاص صورت می‌گیرد.

در این مقاله، با استفاده از شاخصه‌های ره‌یافت تفسیرگرایی و رویکرد هرمنوتیک، یعنی نقش بافت، متن، مؤلف، خواننده در تولید فهم و معنای یک رویداد،[۱] تلاش می‌شود بخش تاریخ ایران باستان ارائه شده در متون تاریخ‌نگاری اسلامی، بازخوانی شود. در عین حال که تمرکز اصلی مقاله بر آثار مسعودی است که به باور مؤلف، این وجوه در آن، بنا به دلائلی که خواهیم آورد، بسیار برجسته و متفاوت است. بنابراین، سؤال اصلی این مقاله، پرسش از چرایی حضور تاریخ ایران باستان در متون تاریخ‌نگاری مسلمانان با تکیه بر آثار مسعودی است.[۲] فرضیه‌ی این مقاله، با توجه به رویکرد، ره‌یافت و روش مقاله این است که بازسازی/بازنمایی مسعودی از تاریخ ایران باستان را می‌توان در ذیل مفهوم حکمت سیاسی ایران‌شهری دانست که در راستای نقد وضع موجود خلافت عباسی در دوره‌ی معاصر مسعودی به کار رفته است، وضعیتی که به نظر مسعودی «وضعیت زوال» است و مسعودی، با بازخوانی حکمت سیاسی ایران‌شهری، با محوریت چرخه‌ی عدالت، تلاش می‌کند راه‌کاری برای خروج از این وضعیت برای نخبگان سیاسی جامعه‌ی معاصر خود ارائه کند.

تاریخ ایران‌باستان در آثار مورخان مسلمان دوره‌ی میانه

جایگاه تاریخ ایران‌باستان، به خصوص دولت ساسانی، در تاریخ‌نگاری مسلمانان را می‌توان در نخستین آثار تاریخ‌نگاری اسلامی مشاهده کرد. مسعودی درباره‌ی این جایگاه می‌نویسد: «ملک شاهان ایران بزرگ و کارشان قدیم و ملکشان پیوسته است و سیاست نکو و تدبیر خوب داشته‌اند و شهرها آباد کرده و با بندگان مهربان بوده و بسیاری از ملوک جهان اطاعت ایشان کرده، خراج به ایشان داده‌اند».[۳] این جایگاه در نزد ابن‌خلدون به عنوان منتقد سنت تاریخ‌نگاری

---

۱ درباره‌ی مبانی ره‌یافت تفسیرگرایی، نگاه کنید به: محمد تقی ایمان(۱۳۸۸)، *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. درباره‌ی مبانی رویکرد هرمنوتیک و معناکاوی، نگاه کنید به: فرهاد ساسانی(۱۳۹۰)، *معناکاوی: به‌سوی نشانه‌شناسی اجتماعی*، تهران: نشر علم.

۲ نمونه‌ای از تحقیقات مرتبط با مسعودی، به این شرح هستند، که البته در هیچ یک منظر مقاله‌ی حاضر به کار گرفته نشده است: علی‌رضا واسعی و محمد مهدی سعیدی(۱۳۸۹)، «تاریخ به مثابه فرایند اندیشه در *مروج‌الذهب و التنبیه‌والاشراف* مسعودی»، *تاریخ در آینه‌ی پژوهش*، ش ۲۵، صص ۷۱- ۹۲؛ علی‌محمد ولوی(۱۳۷۵)، «ویژگی‌ها و روش تاریخ‌نگاری مسعودی»، *مجله‌ی فرهنگ*، ش ۱۹، صص ۱۳-۳۲؛ سید محمد حسین منظورالاجداد، «زندگی‌نامه، آثار و شیوه‌ی تاریخ‌نگاری مسعودی»، در حسن حضرتی(۱۳۸۷)، *دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی*، قم: بوستان کتاب ، صص ۳۷۹- ۴۶۹.

۳ علی بن حسین مسعودی (۱۳۶۵)، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵ .

اسلامی نیز برجسته است. وی در تاریخ *العبر* می‌گوید «این امت از کهن‌ترین امت‌های عالم است و از همه امت‌ها نیرومندتر و آثارش در روی زمین از همه افزون‌تر است»[۱] و «این دولت- ساسانیان- یکی از بزرگترین دولت‌ها در میان نوع بشر و نیرومندترین آنها بود».[۲] از این جملات مسعودی و ابن‌خلدون مشخص می‌شود که موضوعیت یافتن تاریخ ایران‌باستان در تاریخ‌نگاری مسلمانان در حوزه‌ی الگوی ملک‌داری و مسئله‌ی قدرت دولت است.[۳] با بررسی شیوه و محتوای گزارش‌های مورخان مسلمان از تاریخ ایران باستان، می‌توان این دریافت را به دست داد که الگوی حکومت و شیوه‌ی سیاست‌ورزی در ایران باستان در بازنمایی ایشان از گذشته، تجلی مفهوم عدالت و مصادیق آن در تدابیر حکومتی است، همان‌طور که اقتدار دولت در تاریخ ایران باستان از دید آنان تابعی از میزان تحقق عدالت در سیاست‌های شاهان ایرانی است.[۴] حجم انبوه گزارش‌های متون تولید شده در حوزه‌ی سیاست در دوره‌ی اسلامی درباره‌ی افکار، اعمال و شخصیت‌های ایران باستان، نشانه‌ای از اهمیت معرفت‌شناختی این دوره در حوزه‌ی سیاست و مسئله‌ی قدرت در تمدن اسلامی است.[۵]

مسعودی در افق فکری ابن‌خلدون

خوانش آثار مسعودی، در سنت قدیم تاریخ‌نگاری اسلامی نیز توسط ابن‌خلدون با اهمیت تلقی شده است. چرا که وی به صراحت از تأثیرپذیری خویش از دیدگاه، رویکرد و روش مسعودی در تألیف *مقدمه* سخن می‌گوید. بنابراین، می‌توان این نکته را سنجید که، آیا بین کاربرد تاریخ‌نگری

---

۱ عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون (۱۳۶۳)، *العبر: تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، ج۱، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۷۲.

۲ همان، ص ۱۹۲.

۳ درباره‌ی مبانی نظریه‌ی انحطاط ابن‌خلدون، نگاه کنید به: سید جواد طباطبایی(۱۳۷۹)، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو، صص ۲۵۷-۳۲۶؛ نیز هم او (۱۳۸۰)، *دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران*، تهران: نشر نگاه معاصر.

۴ برای نمونه و مشاهده‌ی محوریت عدالت در الگوی گزارش‌گری مورخان مسلمان از شاهان تاریخ ایران باستان، نگاه کنید به: مهین‌دخت صدیقیان (۱۳۷۵)، *فرهنگ اساطیری- حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*، ج۱ (پیشدادیان)، سید ابوطالب میرعابدینی (۱۳۸۶)، همان، ج۲ (کیانیان)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. در ذیل عنوان ویژگی های معنوی. به همین ترتیب، در آثار مورخان مسلمان سده‌های نخستین اسلامی درباره‌ی پادشاهان ساسانی، به خصوص اردشیر و انوشیروان، برای نمونه نگاه کنید به: شارل هانری دوفوشه‌کور (۱۳۷۷)، *اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده‌ی سوم تا سده‌ی هفتم هجری)*، ترجمه‌ی محمد علی امیرمعزی و عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، صص ۴۱- ۸۰ و ۱۰۱-۱۲۱.

۵ در این اثر با رویکرد مقایسه‌ای بین متون پهلوی و اسلامی می‌توان جایگاه شاهان ایران باستان را مشاهده کرد: آرتور کریستن‌سن (۱۳۷۷)، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، صص ۸۳-۱۲۵، ۱۷۹-۲۰۳، ۲۲۷-۲۶۵، ۳۹۳-۴۳۳.

مسعودی در *مقدمه‌ی* ابن‌خلدون و دشواره‌ی انحطاط تمدن اسلامی به عنوان مسئله‌ی ابن خلدون در نگارش مقدمه، رابطه‌ای وجود دارد؟ به یک معنی، آیا بین مسئله‌ی ابن‌خلدون و مسعودی، اشتراک موضوعی وجود دارد که ابن‌خلدون را واداشته از تاریخ‌نگری مسعودی عنوان رویکرد خویش در بررسی این موضوع استفاده کند؟

با بررسی منظر ابن‌خلدون به مسعودی، می‌توان این اشتراک در مسئله را مشاهده کرد: در آن‌جا که در *مقدمه* می‌گوید: «هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییریابد، چنان است که گویی آفریدگان از بن و اساس دگرگونه شده‌اند و سرتاسر جهان دچار تحول و تغییر گردیده است، گویی خلق تازه و آفرینشی نوبنیاد و جهانی جدید پدید آمده است. این است که عصر ما به کسی نیازمند بود تا کیفیات طبیعی و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که به سبب قبول احوال مردم دگرگون شده است، شرح دهد و روشی را که مسعودی در عصر خود برگزیده پیروی کند تا به منزله اصل و مرجعی باشد که مورخان آینده آن را نمونه و سرمشق خویش قرار دهند.[۱] ابن‌خلدون با نگاه به دانش تاریخ در ذیل مفهوم عبرت برای کسب معرفتی حکمت محور، نظریه‌ی علت‌شناسی انحطاط خویش را از وضعیت تمدن اسلامی به‌مثابه دانشی نوبنیاد تدوین می‌کند،[۲] و از همین زاویه است که می‌گوید: از «روشی که مسعودی در عصر خود برگزیده» پیروی و آن را به عنوان الگوی عمل خود معرفی می‌نماید.

به نظر ابن‌خلدون، «تاریخ عبارت از یاد کردن اخبار مخصوص به یک عصر یا یک جماعت می‌باشد اما ذکر کردن کیفیات عمومی سرزمین‌ها و نژادها و اعصار برای مورخ به منزله اساسی است که بیشتر مقاصد خویش را بر آنها مبتنی می‌کند و تاریخ خود را به وسیله آنها واضح و روشن می‌سازد و مورخانی بوده‌اند که این مطلب را در تألیفات خود جداگانه و مستقل آورده‌اند چنانکه مسعودی در کتاب *مروج الذهب* این شیوه را برگزیده است و در آن کتاب احوال ملت‌ها و سرزمین‌ها را در روزگار خویش، یعنی سال سی‌صد و سی، خواه نواحی مغرب و خواه مشرق شرح داده و مذاهب و عادات آنان را یاد کرده و به وصف شهرها و کوه‌ها و دریاها و ممالک و دولت‌ها پرداخته، و طوایف و ملت‌های عرب و عجم را یکایک آورده است. از این روی آثار وی به منزله سرمشقی برای مورخان است که از آن پیروی

---

۱ عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون (۱۳۶۱)، مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، ج۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۰.

۲ در این باره نگاه کنید به طباطبایی(۱۳۷۹)، صص ۲۵۷- ۳۲۶.

می‌کنند و منبعی است که در تحقیق بسیاری از اخبار بدان اعتماد دارند».[۱]

ابن‌خلدون حتی اثر خود را مکمل اثر مسعودی معرفی می‌کند، چرا که خود می‌گوید، درباره‌ی سرزمین‌های غرب تمدن اسلامی به تألیف اثرش با رویکرد وضعیت‌شناسی پرداخته، در حالی‌که «از احوال شرق و ملل آن اطلاع نداشته»، اما «مسعودی این قسمت را تکمیل کرده است زیرا او چنانکه در کتاب خود یاد کرده به سفرهای دور و دراز و سیاحت شهرها و ممالک پرداخته است ولی با همه این‌ها هنگامی که از مغرب سخن رانده است به طور وافی حق مطلب را ادا نکرده است».[۲]

با این توصیفات، می توان بین افق فکری ابن خلدون که برای توضیح وضعیت انحطاط تمدن اسلامی به نگارش *مقدمه* پرداخته است، و افق فکری مسعودی، ارتباطی برقرار نمود و آثار مسعودی را از همین منظر خوانش کرد.

بافت فکری مسعودی

در ره‌یافت معناکاوی دو شاخصه‌ی بافت فکری – فرهنگی و بافت موقعیتی به عنوان عوامل تأثیرگذار در هویت‌بخشی به شیوه‌ی تفکر مؤلف معرفی می‌شوند. به نظر ما نیز، همان‌طور که ابن خلدون، مسعودی را مصداق مورخانی دانسته است که تاریخ را در ذیل حکمت فهمیده‌اند، صورت‌بندی دستگاه معرفتی مسعودی را با توجه به آثار تاریخ‌نگاری‌اش می‌توان در ذیل تاریخ‌نگری انتقادی تعریف کرد.[۳]

با بررسی حیات فکری مسعودی، می‌توان متوجه این نکته شد که چگونه تغییر در بافت موقعیتی (مکان و زمان) وی، به دلیل شیوه‌ی زندگی جهان‌گردی‌اش، موجب آن شده است که تأثیر بافت فکری– فرهنگی محیط اجتماعی بغداد که در آن جامعه‌پذیر شده است،[۴] در شیوه‌ی

---

۱ همان، ص ۵۹.

۲ همان، ص ۶۰.

۳ در این‌باره نگاه کنید به: زهیر صیامیان گرجی (۱۳۹۰)، مبانی تاریخ‌نگری انتقادی دراندیشه مسعودی، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۵۸، صص ۱۸-۲۵.

۴ علی محمد ولوی، همان، صص ۱۴-۱۷؛ محمد حسین منظورالاجداد، همان، صص ۳۸۰-۳۹۲؛ در این‌باره مسعودی می‌نویسد: «دیده‌ایم که حوادث به مرور زمان فزون می‌شود و با زمانه وقوع می‌یابد و تواند بود که حوادث جالب از هوشمند نهان ماند که هرکسی به قسمتی از آن توجه دارد و هر اقلیمی را شگفتی‌هاست که فقط مردم آن دانند و آنکه در وطن خویش به جا ماند و به اطلاعاتی که از اقلیم خود گرفته قناعت کند با کسی که عمر خود را به جهان‌گردی و سفر گذرانیده و دقایق و نفایس اخبار را از دست اول گرفته برابر نتواند بود». علی بن حسین مسعودی (۱۳۴۴)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۴.

نگرش وی به تاریخ کم‌رنگ‌تر شود. منظر جهانی و فرهنگی او به تاریخ بشری[۱] محصول همین شیوه‌ی زندگی جهان‌گردی است که زاویه‌ی دید وی و افق فکری‌اش را تحت تأثیر قرار داده و او را از مورخان پیش و پس از خویش متفاوت ساخته است.

در عین حال که نمی‌توان وضعیت بافت سیاسی دوران مسعودی را در شکل‌گیری و تحول در تفکرش ملحوظ نکرد، باید توجه داشت که مسعودی در زمانه‌ای می‌زیسته است که بافت سیاسی جهان اسلام از سال ۲۷۵ تا ۳۴۵ ه ق، دستخوش تغییرات اساسی شده و خلافت اسلامی عباسیان دوران اقتدار و عصر طلایی‌اش را در اثر سیطره‌ی ترکان بر آن و نیز ظهور نظام امیرالامرایی در پهنه‌ی جغرافیای سیاسی جهان اسلام و چندپارگی سیاسی آن- از صفاریان تا اخشیدیان – سپری کرده بود.[۲] همان‌طور که اختلافات فرقه‌ای بین مذاهب اسلامی با ظهور جریان قرمطیان و اسماعیلیه، به نبردهای نظامی و خسارت‌های اجتماعی شدید و بغرنجی منجر شده بود که خود مسعودی شاهد آن حوادث بوده است.[۳]

با نگاهی به عناوین آثار مسعودی، می‌توان روند این تحول فکری را متوجه شد. حیات فکری مسعودی دو دوره‌ی علمی دارد،[۴] که در دوره‌ی نخست به نگارش کتاب‌هایی در حوزه‌ی عقاید و ملل و نحل روی آورد؛ مانند کتاب *نظم‌الاعلام فی اصول الاحکام*،*نظم الادله فی الاصول المله*، *المسائل و العلل فی المذاهب و الملل*،[۵] *الابانه عن اصول الدیانه*، *المقالات فی اصول الدیانات*، *سرالحیاة* و کتاب *الاستبصار* و کتاب *الصفوة فی الامه*.[۶] بعد از این دوران مسعودی دست به سفرهای مختلفی که «از دیار سند و زنگ و صنف و چین و زابج تا اقصای خراسان و ارمنستان و آذربایجان و اران و بیلقان» گسترده بود تا «بدایع ملل را به مشاهده و اختصاصات اقالیم را به معاینه توانیم دانست».[۷]

مسعودی از تجربه‌ی این دوران آثاری تألیف کرد که مهم‌ترین آن‌ها *اخبارالزمان و من اباده الحدثان من الامم الماضیه و الاجیال الخالیه و الممالک الداثره* نام دارد، که در آن به شرح «اخبار شاهان پیشینه و ملل سلف و قرون قدیم طوایف فنا شده که نژادها و طبقات و دین‌های مختلف

---

۱ علی‌رضا واسعی، همان، صص ۷۱-۹۲.
۲ احمد خضری (۱۳۸۴)، *تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا آل بویه*، تهران: سمت، صص ۸۷- ۲۷۹.
۳ مسعودی (۱۳۶۵)، صص ۳۶۹- ۳۷۴ و ۳۷۷- ۳۸۲.
۴ محمد حسین منظور الاجداد، همان، صص ۳۹۲- ۴۰۷.
۵ مسعودی (۱۳۶۵)، ص ۳.
۶ مسعودی (۱۳۴۴)، صص ۲ و ۳.
۷ همان، ص۲.

داشته‌اند»، پرداخته است.[۱] نگارش کتاب *اوسط* در ادامه‌ی کار مسعودی در *اخبارالزمان* بوده است،[۲] و پس از آن، با نیت خلاصه‌سازی *اخبارالزمان* و در دسترس عموم قراردهی آن، کتاب *مروج الذهب و معادن الجوهر فتیحف الاشراف من الملوک و اهل الدیارات* را به قالب تألیف ریخت.[۳] پس از کتاب *مروج الذهب*، مسعودی از تألیف باز نایستاد و کتاب *ذخائر العلوم و ماکان فی سالف الدهور* را، که در ادامه‌ی *مروج الذهب* است، نوشت، و *کتاب الاستذکار لماجری فیسالف الاعصار* را متعاقب آن تألیف کرد.[۴] وی در این کتاب‌ها به شرح سرگذشت «نسل‌های فنا شده و اقوام بزرگ گذشته» پرداخته است.[۵] این رویکرد را مسعودی در نگارش کتاب *التنبیه و الاشراف* نیز در پیش گرفته و در آن به بررسی «هفت قوم که به روزگار سلف بوده‌اند و زبان‌ها و عقایدشان و اقامتگاه‌هایشان و خصائص هر قوم و مسائل مربوط بدان و شمه‌ای از اینهمه» پرداخته و این کتاب را به عنوان آخرین اثرش مکمل کتاب‌های پیشینش معرفی می‌کند.[۶]

با بررسی آثار مسعودی در دوره‌ی دوم زندگی علمی‌اش، رویکرد تمدن‌شناسانه و نگاه وی به تمدن اسلامی در کنار دیگر تمدن‌های پیشین و هم‌عصر با آن –مثل تمدن روم، یونان، هند، چین، ایران و ... – به صورت مشهودی هویداست؛ چرا که وی به بررسی وضعیت «سلف الاعصار و امم الماضیه و ممالک الداثره و سالف الدهور» می‌پردازد. در حالی‌که با دقت در عناوین آثار اولیه‌اش در حوزه‌ی ملل و نحل، می‌توان نگاه وی به وضعیت تمدن اسلامی را در قالب بررسی جریان‌ها و فرق و مذاهب مختلف اسلامی متوجه شد.

به نظر می‌رسد انتخاب این رویکرد ویژه توسط مسعودی، یعنی نگرش تمدنی در نگارش سرنوشت اقوام و ملت‌های مختلف، و ذکر «خبر پراکندگی خلق در سرزمین و شرایع پیمبران و سرگذشت و تدبیر ملوک و عقاید مذاهب و طبیعت و اخلاق و مسکن اقوام مختلف از عرب و ایرانی و سریانی و یونانی و رومی و هندی و چینی و اقوام دیگر و ... خبر اقوام و ممالکی که فانی و منقرض شده‌اند...»[۷] است، که به عنوان روش و رویکرد تألیف مسعودی

---

۱ همان، صص ۲ و ۳.
۲ مسعودی (۱۳۶۵)، ص ۵.
۳ همان، ص ۱.
۴ همان‌جا.
۵ همان‌جا.
۶ همان، ص ۴.
۷ همان، ص ۱۰۳.

توسط ابن‌خلدون فهمیده شده و از آن در نگارش *مقدمه*‌اش اقتباس صورت گرفته است. *مقدمه*‌ای که مسئله‌ی اصلی‌اش، تبیین وضعیت انحطاط تمدن اسلامی و فهم منطق تغییر دولت/تمدن است. بنابراین، می‌توان چنین استنتاج نمود که مسئله‌ی ابن‌خلدون و مسعودی، که آن‌ها را به سمت این شیوه‌ی تاریخ‌نگری حکمت‌محور سوق داده ، مشابه بوده است.

مسعودی و علت‌شناسی زوال

برای فهم چرایی مراجعه‌ی مسعودی به تاریخ، باید شیوه‌ی تفکر وی را از میان سطور آثارش بازخوانی و بازسازی کرد. مسعودی در مقدمه‌ی *التنبیه الاشراف*، با ذکر عناوین کامل آثارش، می‌گوید: «در این کتاب‌ها اخبار آغاز جهان را با خلق که در زمین و ممالک به خشکی و دریا پراکنده شده‌اند و نسل‌های فنا شده و اقوام بزرگ گذشته را چون هندوان و چینیان و کلدانیان که همان سریانیانند و عربان و پارسیان و یونانیان و رومیان و دیگران و تاریخ دوران‌های گذشته و قرون سلف و پیمبران و قصه‌هایشان را با سرگذشت ملوک و تدبیرهایشان و اقامتگاه اقوام را با اختلافی که در عبارت‌هایشان دارند و هم اختلافی که در عقایدشان هست»،[1] به نگارش درآورده است.

با تأمل بر این گفتار مسعودی از منظر سامانه‌ی نظری مقاله، می‌توان دریافت که وی بر رویکردی در آثارش تکیه می‌کند که می‌توان از آن به وضعیت‌شناسی تمدنی نام برد که در آن با بیان تفاوت‌های تمدن‌های بشری تا آن عصر، تلاش دارد با ذکر تدبیرها و سرگذشت ملوک گذشته، تجربه‌ی آن‌ها را، با توجه به کارکرد عبرت‌افزایی متون تاریخ‌نگاری، در اختیار خوانندگان معاصرش قرار دهد.

بر همین اساس، مسعودی تأکید می‌کند، هدفش از تدوین این آثار، «به غیر از بیان آنچه کسان درباره عمر جهان آغاز و هدف و انجام آن گفته‌اند»، شرح «علت درازی و کوتاهی عمرها و آداب ریاست و اقسام تدبیرهای مدنی است که شاهان با عاملان کنند و چیزها که شاه را در راه بردن خود و رعیت بایسته است و اقسام تدبیرهای دینی و شمار اجزای آن و اینکه چرا شاه را دین بایسته است چنانکه دین را شاه باید و یکی بی‌دیگری قوام نگیرد و چرا چنین است و سبب آن چیست و اینکه چگونه آفت به ملک می‌رسد و ترتیب نگهداری دین

---

۱ همان، ص ۱.

و ملک و اینکه هریک را وقتی خود به خود علیل شود یا آفتی بدان رسد چگونه به وسیله دیگری علاج باید کرد و حقیقت و چگونگی این علاج و نشانه اقبال دولتها و هم از سیاست شهرها و دین‌ها و طبقات سپاه و ترتیب حیله‌های عیان و نهان در جنگ و جز این از اخبار و عجایب عالم»[۱] چه چیزی است.

این جمله‌ی مسعودی یکی از مهم‌ترین مبانی‌ای است که این برداشت وضعیت‌شناسانه از آثار مسعودی را در رجوع به تاریخ برای علت‌شناسی زوال و افول دولت‌ها نشان می‌دهد. همین محور است که می‌تواند مبنای خوانش بقیه‌ی مطالب آثار مسعودی قرار بگیرد، چرا که خود مسعودی می‌گوید، این مطالب را آورده است تا این مسئله را توضیح دهد. در عین حال که به نظر مؤلفان و بنابر ادله‌ای که در ادامه می‌آید، رویکرد مسعودی در علت‌شناسی «درازی و کوتاهی عمر دولت ها»، در راستای شناسایی منطق تداوم و تحول عمران به عنوان وجهی تمدنی است، امری که مسعودی از آن با عنوان «حوادث روزگار که موجب انقراض دول و تغییر ملل می‌شود»[۲] یاد می کند.

مسعودی و مسئله‌ی زوال تمدن اسلامی

حال این پرسش پدید می‌آید که، از منظر مسعودی وضعیت‌تمدن اسلامی در عصر تدوین *التنبیه و الاشراف* چگونه بوده است؟ این صورت‌بندی را مسعودی در انتهای کتاب *التنبیه و الاشراف* خود به این شیوه توصیف می‌نماید: «هم‌اکنون... بیشتر رسوم خلافت و وزارت از بین رفته است... غالب ولایت‌های دور به دست غلبه‌جویان افتاده و به وسیله سپاه و مال بر آن تسلط یافته‌اند و فقط عنوان آنها را امیرمؤمنان نوشته و خطبه به نامشان می‌خوانده‌اند. به دربار خلافت نیز کار به دست دیگران بوده و آنها بیمناک و عاری از قدرت شده‌اند و فقط به نام خلافت قناعت کرده و به سلامت رضایت داده‌اند».[۳]

مسعودی با توصیف وضعیت حاکم بر سرزمین‌های اسلامی که در قالب مفهوم حاکمیت تغلب[۴] با اتکاء به سپاه و مال صورت می‌گیرد، تعریفی خاص از این وضعیت از منظر خویش

---

۱ همان، صص ۲ و ۳.

۲ همان، ص ۷۹.

۳ همان، صص ۳۸۶- ۳۸۷.

۴ درباره‌ی نسبت اندیشه‌ی سیاسی مسلمانان و مفهوم تغلب، نگاه کنید به: سید محمد خاتمی (۱۳۸۸)، آیین *و اندیشه در دام خودکامگی*، تهران: طرح نو، صص ۲۱- ۵۵.

و از درون دستگاه عقلانیتش ارائه می‌کند که آن را حاکمیت ملوک الطوایفی نام می‌نهد و در عبارتی که تأسف در آن موج می‌زند، در آخرین صفحه‌ی کتاب *التنبیه و الاشراف* می‌گوید: «حتی در این روزگار کار مردم را با دوران ملوک‌الطوایف، از آن پس که اسکندر پسر فیلیپس، داریوش شاه دارا پسر داراشاه بابل را بکشت تا وقت ظهور اردشیر بابک، همانند می‌بینیم».[۱]

وی با اتخاذ تشابه تاریخی، دیدگاه خویش را از مفهوم زوال، در منحنی حکومت ایران باستان نمایان می‌سازد و نشان می‌دهد که به نظرش حاکمیت ملوک‌الطوایفی نقطه‌ی حضیض منحنی حکومت‌هاست، چرا که در آن، با تسلط خارجی حاکمیت مقتدر نابود می‌شود، و با حاکمیت چنین وضعیتی دولت متمرکز از میان می‌رود. با غلبه‌ی شرایط ملوک‌الطوایفی در ساختار سیاسی جامعه- ملک - شرایطی ویژه برای تمدن به وجود می‌آید که مسعودی آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «هرکس به ناحیه خود تسلط یافته از آن دفاع می‌کند و در اندیشه توسعه دادن آن است. آبادی کم و راه‌ها ناامن است. ولایت خراب است و اطراف از دست رفته و رومیان و ممالک دیگر- بیگانگان- بر بسیاری از دربندها و شهرهای اسلام استیلا یافته‌اند».[۲] همان‌طور که در این‌باره می‌آورد: «به سبب شکست‌بندها و جلای وطن‌ها و خشکسالی و ستم ترکان و دیلمان که تا کنون یعنی سال سیصد و چهل و دوران خلافت مطیع بر آن ناحیه تسلط دارند کار نقصان و ویرانی بالا گرفته است».[۳] با این توصیف، مسعودی با تأکید بر این‌که شرح و تفصیل همه‌ی مطالب این کتاب را در کتاب‌های پیشین خود آورده است، کتاب *التنبیه و الاشراف* را به عنوان آخرین اثرش در سال ۳۴۵هجری به پایان می‌رساند. استنتاج مهمی که از این توصیف مسعودی از وضعیت خلافت و تمدن اسلامی در زمانه‌اش می‌توان داشت، وجود رابطه‌ای به‌هم بسته بین وضعیت سیاسی ملک و وضعیت عمران یا تمدن در اندیشه‌ی وی است.

بر این اساس، بین پراکندگی قدرت و افول آبادانی، ناامنی راه‌ها، خرابی ولایات- آنچه به آن می‌توان وضعیت عمران یا تمدن گفت - رابطه‌ای مستقیم وجود دارد، به نحوی که با توجه به تأخر و تقدم جملات مسعودی در این توصیف و تبیین از اوضاع زمانه‌اش، می‌توان این‌گونه

---

۱ مسعودی (۱۳۶۵)، ص ۳۸۷.
۲ همان‌جا.
۳ همان، ص ۴۱.

برداشت کرد که به نظر مسعودی، با افول قدرت متمرکز و کاهش اقتدار حکومت و پراکندگی قدرت، وضعیت تمدنی جامعه نیز دچار انحطاط می‌شود، و به یک معنی، وی مسئله‌ی سیاسی و قدرت را متقدم و مؤیِّد عمران/تمدن می‌بیند. به همین دلیل است که نقطه‌ی پایان ملوک‌الطوایفی را نیز برآمدن اردشیر معرفی می‌کند، پادشاهی که در اثر مسعودی به عنوان مُجَمِّع و ملک الاجتماع و عامل الگویی متمرکز از قدرت معرفی می‌شود.[۱] بر این مبنا، در نظر مسعودی، به دلیل پراکندگی و چندپارگی قدرت و افول قدرت متمرکز، از آن‌جا که هر کدام از این قدرت‌ها با تکیه بر مال و سپاه به فکر توسعه دادن اقتدار و قلمرو خویش هستند، عمران و آبادانی در میانه‌ی این رقابت‌های سیاسی و نظامی دچار افول می‌شود و نتیجه‌ی آن تسلط بیگانگان و «نقصان و ویرانی» در تمدن است.به این ترتیب، مسعودی نشان می‌دهد، از منظر وی، نه تنها دستگاه خلافت، بلکه تمدن اسلامی نیز در وضعیت زوال قرار دارد.

مسئله این است که، به نظر مسعودی چه دلیلی باعث افول اقتدار حکومت می‌شود و راه-کار برون‌رفت از این شرایط چیست؟

مسعودی و حکمت سیاسی ایران‌شهری

اما پیش از پیگیری این مسئله باید بررسی کرد که، چرا حاکمیت وضعیت ملوک‌الطوایفی، نقطه‌ی زوال ملک و عمران و تمدن – در اندیشه‌ی مسعودی – به حساب می‌آید؟ و چرا مسعودی برای توصیف وضعیت جهان اسلام و تمدن اسلامی در اکنون عصر خویش از تمثیلی مرتبط با تاریخ ایران باستان استفاده کرده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید به بررسی جایگاه حکمت سیاسی ایران‌شهری در اندیشه‌ی مسعودی پرداخت.[۲] چرا که به نظر می‌رسد، مسعودی از حکمتی که از تمدن ایرانی به دست آورده، طرح‌واره‌ی خود را در رصد وضعیت تمدن اسلامی به مخاطبان معاصرش ارائه کرده است.

مسعودی درباره‌ی نگرش مثبت خود به تاریخ ایران باستان، می‌گوید: «از آن رو که ملک شاهان ایران بزرگ و کارشان قدیم و ملکشان پیوسته است و سیاست نکو و تدبیر خوب داشته‌اند و شهرها آباد کرده و با بندگان مهربان بوده و بسیاری از ملوک جهان اطاعت ایشان

---

۱ مسعودی، (۱۳۶۵)، ص ۸۱.

۲ درباره‌ی اندیشه‌ی ایران‌شهری، نگاه کنید به: تقی رستم‌وندی (۱۳۸۸)، *اندیشه‌ی ایران‌شهری در عصر اسلامی*، تهران: امیرکبیر، صص ۱۷- ۱۴۹.

کرده خراج به ایشان داده‌اند و هم آنها فرمانروای اقلیم چهارم بوده‌اند که اقلیم بابل است و بهترین و شریف‌ترین اقلیم‌ها است».[۱] همان‌طور که در مقدمه‌ی کتاب متأخرش از رابطه‌ی ویژه‌ی دین و دولت به عنوان یکی از ارکان اندیشه‌ی ایران‌شهری[۲] و ضرورت ترتیب این دو برای تداوم وضع رعیت مبتنی بر عدالت که نظام هستی را متکی بر آن به مثابه یک نظام حق مدار و اخلاقی تلقی می‌نماید، سخن گفته است.[۳]

به نظر می‌رسد، دیدگاه مسعودی درباره‌ی «حوادث روزگار که موجب انقراض دول و تغییر ملل می‌شود»،[۴] در ذیل حکمت قابل فهم است و آن را کاری حکیمانه می‌داند.[۵] چرا که خود مسعودی اشاره می‌کند که در کتاب *الاستذکار لماجری فی سالف الاعصار*، گفتگوهای هفت انجمن معروف را که حکیمان اقوام هفت‌گانه به روزگار قدیم درباره‌ی این موضوع‌صحبت می‌کند،[۶] آورده است.

مسعودی با تکیه بر این دیدگاه به شرح تفصیلی حکمت سیاسی ایران‌شهری می‌پردازد و برخلاف منابع تاریخی پیش از خود که عمدتاً به ذکر گزارش اعمال سیاسی شاهان ایرانی پرداخته‌اند،[۷] با بیان تفصیلی گفتارها و تدابیر آنان، هدف و معنای دیگری را از نگاه به حکومت ایرانیان برای خوانندگانش به دست می‌دهد. به نظر می‌رسد، حکومت آرمانی در اندیشه‌ی مسعودی در شیوه‌ی تفکر وی به اندیشه‌ی ایران‌شهری بسیار نزدیک است و به همین دلیل است که او وضعیت ملوک‌الطوایفی حاکم بر تاریخ ایران پیشاساسانی را با وضع حاکم بر جامعه‌ی اسلامی در اکنون عصر خود همانندسازی و در همین راستا راه‌حل برون‌رفت از این فضا را نیز در همان اندیشه‌ی سیاسی جستجو می‌کند که محور آن مفهوم عدالت است. به یک

---

۱ مسعودی (۱۳۶۵)، ص ۵.

۲ درباره‌ی چگونگی انتقال این مفهوم از ایران باستان به دوره‌ی اسلامی، نگاه کنید به : شائول شاکد (۱۳۸۱)، *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس، صص ۱۹۹- ۲۱۰.

۳ «روش عدل مایه دوام دولت است و جهان را به عدالت ساخته‌اند و جز به حق قوام نگیرد که حق میزان خداست که در زمین میان بندگان نهاده و حکمت وی از انحراف و خطا برکنار است و هر که آن را رعایت نکند عمرش کوتاه و دورانش سپری شود که ظلم رعیت مایه بلیات است». مسعودی (۱۳۶۵)، ص ۴۱.

۴ همان، ص ۷۹.

۵ مسعودی درباره‌ی محوریت حکمت در تدبیر امور می گوید: «چه پاک است آنکه تدبیر امور را به حکمت می کند و به قدرت خویش چنان استوار می‌کند که خلل و خطا در آن راه ندارد که از خطا درستی نمی‌آید و از آشفتگی نظم نمی‌زاید». همان، ص ۱۵.

۶ همان، ص ۷۹.

۷ نگاه کنید به مقاله‌ی: زهیر صیامیان گرجی (۱۳۸۸)، «تبارشناسی ایران‌گرایی فرهنگی در سنت تاریخ نگاری ایرانی- اسلامی تا عهد تیموری»، *مجله‌ی مطالعات تاریخ اسلام*، ش۳، صص ۷۷- ۱۰۳. در این مقاله نحوه‌ی انعکاس تاریخ ایران باستان در متون تاریخ نگاری اسلامی گزارش شده است.

معنا، مسعودی بین تمرکز قدرت و عدالت از یک سوی، و تحقق عمران از سوی دیگر، رابطه‌ای متقابل می‌بیند که با به هم خوردن تعادل اجزای یک سوی رابطه و پیدایش «نقصان» در آن و در نتیجه «زوال ملک»، بخش دیگر نیز دچار «ویرانی» می‌شود. بنابراین، بین عدالت و عمران نیز رابطه‌ای به هم بسته وجود دارد، همان‌طور که بین زوال ملک و ملوک‌الطوایفی نسبتی برقرار است. در ادامه، شواهد این استنتاج را در بازنمایی وی از حکمت سیاسی ایران‌شهری نشان می‌دهیم.

مسعودی نشان می‌دهد، مسئله‌ی زوال تمدن اسلامی را در منطق «سیاست دین و شاهی و تدابیر ملک‌داری با رعیت» می‌داند. اما مسعودی رابطه‌ی دین و دولت را معطوف به چه ترتیبی می‌داند و پایداری و آفت آن‌ها را از چه سبب برمی‌شمارد؟

مسئله‌ی محوری در پاسخ به این سؤال در نظر مسعودی، مسئله‌ی عدالت است، چرا که در این‌باره می‌گوید: «که روش عدل مایه دوام دولت است و جهان را به عدالت ساخته‌اند و جز به حق قوام نگیرد که حق میزان خداست که در زمین میان بندگان نهاده و حکمت وی از انحراف و خطا برکنار است و هر که آن را رعایت نکند عمرش کوتاه و دورانش سپری شود که ظلم رعیت مایه بلیات است».[1] با ره‌گیری خوانش مسعودی از تاریخ باستانی ایران، می‌توان حضور این پیش‌انگاشت معرفتی وی را در این بازنمایی شناسایی کرد. به این نکته باید توجه کرد که مسعودی بین روش عدل، دوام دولت و ظلم رعیت، نسبتی را مفروض گرفته و مابین الگوی ملک‌داری – نهاد دولت – و وضع رعیت – عمران و آبادانی و تمدن – رابطه‌ای را متصور است.

الگوی آرمانی مسعودی: عدالت انوشیروانی

مسعودی این رویکرد را در بازنمایی‌اش از تاریخ ایران باستان، از دوره‌ی پیشدادیان به بعد پیگیری می‌کند، اما با دقت در این بازنمایی می‌توان متوجه شد که خوانش وی از توضیح مبانی الگوی آرمانی عدالت و عمران در این دوران، به صورت یک طرح‌واره از دوره‌ی کیومرث پیشدادی آغاز می‌شودو در انوشیروان ساسانی به اوج می‌رسد، به‌نحوی که می‌توان، در بازنمایی مسعودی از حکمت سیاسی ایران‌شهری، انوشیروان را تجلی کامل پادشاه آرمانی و «بهترین

---

۱ همان (۱۳۶۵)، ص ۴۱.

شاهان» برای رعیت و جمع «عدالت، آبادی، تأمل و امید» دانست.[۱] امری که در کلمه‌ی عدالت نوشیروانی متجلی شده است. به این معنی که مدلول تامه‌ی عدالت در این حکمت سیاسی، انوشیروان است. در عین حال که در بازنمایی مسعودی از تاریخ ایران باستانی پس از وی، «کار ملک پراکنده شد و ارکان آن بلرزید»، چرا که «روش معقول و شریعت قدیم ویرانی گرفته بود و اصول تغییر یافته و رسوم محو شده بود».[۲]

مسعودی در ذکر ملوک طبقه‌ی اول ایران و در شرح پادشاهی کیومرث، نکته‌ای حائز اهمیت می‌آورد که فلسفه‌ی سیاسی‌ای را که مسعودی به آن باور دارد، نمایان می‌سازد. مسعودی می‌گوید: «چیزی که مردم این روزگار را وادار کرد پادشاهی بیارند و رئیس نصب کنند این بود که دیدند بیشتر مردم به دشمنی و حسد و ستم و تعدی خو کرده‌اند و مردم شرور را جز بیم به صلاح نیارد».[۳] وی در همین رابطه – در بازنمایی اش از عهد کیومرث– می‌گوید: «پس [مردم] در احوال مخلوق و تربیت تن و وضع انسان حساس مدرک نگریستند و دیدند که در ساختمان و هستی تن حواسی مرتب هست و به معنی دیگر منتهی می‌شود که محسوسات مختلف را می‌گیرد و وامی‌دهد و مشخص می‌کند و این معنی در قلب جای دارد و دیدند که صلاح تن به تدبیر قلب است و اگر تدبیر آن تباه شود بقیه تن به تباهی رود و اعمال درست و صحیح از او نیاید و چون بدیدند که امور و احوال این جهان کوچک یعنی پیکر انسان مرئی بی‌وجود رئیس مذکور، نظم و قوام نگیرد، بدانستند که مردم جز به‌وسیلهٔ پادشاهی که انصاف ایشان دهد و مجری عدالت باشد و به اقتضای عقل میان مردم حکم براند به راه راست نیایند».[۴] در این گفتار، تمام اندیشه‌ی مسعودی مشاهده می‌شود، آن‌جا که انسان را جهان کوچک می‌نامد و از این همانی این جهان کوچک با جامعه‌ی انسانی نتیجه‌ای معرفت‌شناسانه در ذیل حکمت سیاسی می‌گیرد و آن هم ضرورت هدایت‌گری انسان عاقل و عادل به عنوان پادشاه برای رعیت است.[۵] به این ترتیب، وی از نظریه‌ی تغلب خودکامانه‌ی شاهان حاکم در عصر خودش که به مال و سپاه بر سرزمین‌های اطراف غلبه کرده‌اند و در اندیشه‌ی توسعه‌ی آن هستند، که نتیجه‌ای

---

۱ همان(۱۳۴۴)، ج۱، صص ۲۶۲ و ۲۵۸- ۲۶۵.

۲ همان (۱۳۴۴)، ج۱، ص ۲۶۵، همان(۱۳۶۵)، صص ۹۵- ۹۷.

۳ مسعودی (۱۳۴۴)، ص ۲۱۵.

۴ همان، صص ۲۱۵- ۲۱۶.

۵ درباره‌ی نسبت نظام دانایی سنت و الگوی سیاسی در دوره‌ی میانه‌ی اسلامی، نگاه کنید به: سید محسن طباطبایی‌فر (۱۳۸۴)، *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه‌ی سیاسی شیعه*، تهران: نشر نی، صص ۲۵۹- ۳۳۵؛ داود فیرحی (۱۳۸۷)، *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، صص ۱۹-۴۳.

جز ویرانی و کمبود آبادانی ندارد، فاصله می‌گیرد. بنابراین، مسعودی در ترسیم نسبت الگوی ملک‌داری و عمران، به پردازش اجزای آن در ذیل مفهوم عقل و انصاف و عدل و ضرورت آن برای حاکم می‌پردازد. در عین حال که این معنا را دلالت می‌کند که با فقدان این ویژگی‌ها، ملک به زوال می‌افتد و اقتدار حکومت به سمت ملوک‌الطوایفی سوق می‌یابد و نقصان و ویرانی در وضع رعیت – تمدن – ایجاد می‌شود.

درخواست مردم از کیومرث برای پادشاه شدن نیز از این نکته بازتاب می‌یابد. در آن‌جا که مسعودی می‌گوید: «[مردم] نیاز خویش را به داشتن پادشاه و سرپرست بدو وانمودند و گفتند تو برتر و شایسته‌تر و بزرگ‌تر ما و باقیمانده پدرمانی و در روزگار کسی همسنگ تو نیست کار ما را به دست گیر و سرور ما باش که مطیع و فرمانبردار توایم و حاجت پیش تو آورده‌ایم».[۱]

از این منظر، مسعودی به نظریه‌ی «شاه آرمانی» نزدیک می‌شود[۲] و در فلسفه‌ی سیاسی نیز خود را وام‌دار این مفهوم نشان می‌دهد. چرا که بر اساس این تلقی، عوام در مدیریت اوضاع خود ناتوان و به رئیس اول نیازمند است.[۳]

در همین خصوص، در بازنمایی مسعودی از کلام کیومرث در پاسخ به درخواست مردم چنین می‌گوید: «از خداوند طلب می‌کنیم در کارهایی که به ما محول فرمود معرفت از او می‌جوئیم تا ما را به عدالت که پراکندگی‌ها را فراهم می‌آورد و زندگی را صفا می‌دهد راهبر شود. به عدالت ما اعتماد داشته باشید و با ما به انصاف رفتار کنید تا شما را به مرحله‌ای بهتر از آنچه در اندیشه دارید برسانیم».[۴] با برقراری این رابطه و حاکمیت چنین وضعیتی، «کیومرث کارها را به دست داشت و با مردم رفتار نکو داشت». در نتیجه، «در همه ایام او امنیت بود و مردم آرام بودند».[۵] در این‌جا نیز می‌توان رابطه‌ی مفروض بین عدالت و عمران را در دیدگاه مسعودی مشاهده کرد. این همان وضعیت آرمانی است که مضمون پنهان اندیشه‌های مسعودی را شکل می‌دهد.

---

۱ مسعودی (۱۳۴۴)، ص ۲۱۶.

۲ درباره‌ی مفهوم و مبانی نظریه‌ی شاه آرمانی ایرانی، نگاه کنید به: فتح‌الله مجتبایی (۱۳۵۲)، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.

۳ مسعودی (۱۳۶۵)، صص ۱۰۸- ۱۱۲، هم او (۱۳۴۴)، ص۲۱۶. نگاه کنید به شرح علت انتخاب کیومرث به پادشاهی در صفحه‌ی پیشین.

۴ همان (۱۳۴۴)، ص ۲۱۶.

۵ همان‌جا.

در ادامه، مسعودی به شرح وضعیت ملوک‌الطوایفی در ایران باستان می‌پردازد و از اقدام اسکندر به راهنمایی استادش ارسطاطیس – ارسطو – در ترویج ملوک‌الطوایفی سخن می‌گوید: «چرا که هدف اسکندر این بود که میان آنان تفرقه اندازد تا هریک از آنها بر ناحیه‌ی خود چیره شود و نظم مملکت خلل یابد و یک پادشاه را اطاعت نکنند که مرجع امور باشد و آنها را هم‌سخن تواند کرد».[۱] به این ترتیب، «هر طایفه پادشاهی برگزید از آن که پادشاهی نبود تا همه را همسخن تواند کرد»، چرا که با این وضعیت، «هریک از آنها در ناحیه خویش مستقل شد و پادشاهی در اعقاب او بماند و متصرفات خود را نگه می‌داشت و در پی متصرفات تازه بود».[۲]

مسعودی با این‌همانی وضعیت ملوک‌الطوایفی عصر باستانی ایران و بررسی وضع حاکم بر آن و وضعیت عصر خودش،[۳] نشان می‌دهد که چه آسیب‌هایی از حاکمیت وضعیت ملوک الطوایفی بر آبادانی و عمران مملکت – تمدن – نتیجه می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها را خلل در نظم مملکت و درگیری این پادشاهان با یکدیگر برای افزایش متصرفات خود معرفی می‌کند. برون‌داد حاکمیت این وضعیت، زوال یک تمدن است، همان‌طور که تمدن باستانی ایران با این سیاست اسکندر، تا زمانی که اردشیر علیه حاکمیت ملوک الطوایفی قیام کرد، در چنین وضعی بود.

مسعودی نتیجه‌ی این وضع ملوک‌الطوایفی را کم شدن عمران و آبادی و ناامنی‌ها و خرابی ولایات و از دست رفتن سرزمین‌ها و تسلط بیگانگان، و در یک کلام، «نقصان و ویرانی» برمی‌شمارد؛[۴] وضعیتی که در دوره‌ی معاصر مسعودی – آن‌گونه که خود گزارش می‌دهد – بر تمدن اسلامی سیطره داشت و از همین روی زمانه‌ی مسعودی، روزگار زوال تمدن اسلامی محسوب می‌شد. چرا که مسعودی وضعیت ایران باستان پس از حمله‌ی اسکندر و حاکمیت ملوک‌الطوایفی در عصر خودش را در افق مشترکی می‌بیند و در نتیجه، برای هر دو نتایج مشابهی قائل می‌شود.

اما راه‌کار برون رفت از این بحران به نظر مسعودی چیست؟ به نظر می‌رسد پاسخ آن را باید از درون همین افق مشترکی که مسعودی بین وضعیت ایران باستان و اکنون خود بازنمایی

---

۱ همان، ص ۲۲۸.
۲ همان، ص ۲۲۹.
۳ همان، (۱۳۶۵)، ص ۳۸۷.
۴ همان‌جا.

می‌کند، جست‌و آن هم تحقق عدالت است. در این بازنمایی محور اصلی اوج و حضیض ملک و عمران، اندیشه ها و تدابیر سیاسی و دینی‌ای در ذیل مفهوم عدالت است که استواری ملک را نتیجه می‌دهند و فقدان آن نیز زوال را پدید خواهد آورد. پیامد زوال ملک نیز از این منظر، نقصان و ویرانی در عمران – تمدن – است.

نگرش حکمت‌آمیز مسعودی در بررسی مبانی زوال در تاریخ ایران ساسانی، از دوره‌ی خود اردشیر آغاز می‌شود و تا انتهای این دوره به پیش می‌رود. مسعودی با شرح داستان ضحاک و حاکم شدن وی بر سرنوشت ایران‌زمین، از قول اردشیر می‌گوید: «اردشیر به دوران خویش ملوک خلف را از سهل‌انگاری درباره‌ی برجستگان و پارسایان عامه که کسان بر آنها فراهم می‌شوند برحذر داشت که اگر این را آسان گیرند کار بالا گیرد تا به انقراض ملک منجر شود»؛ همان‌طور که از حکمت یونانی نیز مثال می‌آورد و می‌گوید، ارسطالیس نیز در بسیاری نامه‌های خود، اسکندر را از این قضیه برحذر داشته است، و دیگر آشنایان سیاست دین و شاهی نیز از این باب سخن آورده‌اند .

مسعودی در راستای بازخوانی تجربه‌ی ایران باستان از این وضعیت، در شرح ماجرای بر تخت‌نشستن اردشیر، می‌آورد: «خدا را ستایش می‌کنیم که نعمت خویش خاص ما کرد و موهبت و برکت خود به ما داد و کشور را منقاد ما کرد و بندگان را به اطاعت ما کشانید».[۱] مسعودی از قول اردشیر سپاس این «معرفت و نعمت و برکت» را این‌گونه ارائه می‌کند: «بدانید که در راه اقامه عدل و بسط فضیلت و استواری آثار نیک و عمران بلاد و رأفت به خلق خدا و ترمیم اقطار ملک و احیای آن قسمت‌ها که ویران شد همی کوشیم و خاطرآسوده دارید که قوی و ضعیف با دنی و شریف برابر و همگان را از عدالت بهره‌مند خواهیم داشت و عدالت را رسمی پسندیده و آیینی متبع خواهیم کرد».[۲] مشاهده می‌کنیم که چگونه مسعودی بین الگوی ملک‌داری مبتنی بر عدالت و عمران رابطه‌ای به‌هم بسته تصور می‌کند.

در ادامه، مسعودی به شرح شأن اخلاقی قدرت سیاسی می‌پردازد و از قول اردشیر درباره‌ی حفظ این برتری اخلاقی پادشاه و راه‌کار آن برای حفظ فضیلت در پادشاه، می‌گوید: «برای نفس شاه و رئیس و دانشور فرزانه چیزی زیان‌آورتر از معاشرت مردم پست و آمیزش اشخاص فرومایه نیست زیرا همچنان که نفس از آمیزش مردم شریف فرزانه والانژاد اصلاح

---

۱ همان (۱۳۴۴)، ص ۲۳۸.

۲ همان‌جا.

پذیرد از معاشرت فرومایه تباهی گیرد و عیب پذیرد و از فضیلت بگردد و از اخلاق پسندیده دور افتد که فساد زودتر از صلاح به نفس راه یابد چنانکه ویرانی زودتر از بنا صورت پذیرد».[۱]

به این ترتیب، مسعودی بر ضرورت دارا بودن ویژگی‌های اخلاقی برای قدرت سیاسی به مثابه یک فضیلت برای حاکم تأکید می‌کند. از این رو به نظر می‌رسد مخاطب گفتار وی وضعیت سیاسی در اکنون عصر خودش است که آفت قدرت سیاسی موجود را عدم ابتناء به فضیلت اخلاقی می‌داند و ارتقای جایگاه فرومایگان و مردم پست را در نزد حاکمان، دلیل این امر معرفی می‌کند. چرا که مسعودی، حاکمان سامان سیاسی عصر خود را به دلیل فقدان این امر مورد نقد قرار می‌دهد و در شرح این وضعیت می‌نویسد: «همینقدر باید که مالکان و اداره‌کنندگانش خداترس و کاردان و لایق و عادل و عفیف و مدبر باشند تا کارها سامان گیرد و منظم شود و چندان مال به دست آید که ارکان ملک بدان استوار و ولایت آباد و در بندها پر نگهبان و دشمن منکوب شود».[۲] در این گفتار مسعودی نیز می‌توان نسبت الگوی ملک‌داری و عمران را متوجه شد.

در ادامه، مسعودی در بازنمایی از کلام اردشیر در باب اهمیت عدالت می‌گوید: «شاه باید بسیار داد کند که داد مایه [که در این‌جا آن را می‌توان برابر ملوک الطوایفی دانست] و نخستین آثار زوال ملک این است که داد نماند و چون پرچم ستم به دیار قومی بجنبد شاهین داد با آن مقابله کند و آن را واپس زند».[۳] به این ترتیب، مسعودی در این گفتار از منطق زوال ملک و عمران، به دلیل فقدان عدالت و داد، سخن می‌گوید. وی در همین خصوص نصیحت اردشیر به فرزندش شاپور را ذکر می‌کند که «پسر من دین و شاهی قرین یکدیگرند و یکی از دیگری بی‌نیاز نیست، دین اساس ملک است و ملک نگهبان دین است هرچه را اساس نباشد معدوم گردد و هر چه نگهبان نداشته باشد تباهی گیرد».[۴]

به این ترتیب، مسعودی با بازنمایی‌اش از مبانی حکمت سیاسی ایران‌شهری، نشان می‌دهد که شرح وی از این حکمت سیاسی راه‌کاری است که وی برای برون‌رفت از نقصان و ویرانی حاکم بر ملک و عمران در خلافت و تمدن اسلامی معاصرش پیشنهاد می‌کند.

---

۱ همان، ص ۲۳۹.
۲ مسعودی (۱۳۶۵)، صص ۴۰- ۴۱.
۳ مسعودی (۱۳۴۴)، ص ۲۳۹.
۴ همان، ص ۲۴۳.

اما بازنمایی مسعودی از حکمت سیاسی ایران‌شهری درهمین جا متوقف نمی‌شود و روش اقتباسی وی در ارائه‌ی اندرزنامه‌ای سیاسی در قالب پندهای حکمت‌آمیز از شاهان ساسانی همچنان ادامه می‌یابد. وی در شرح اقدامات شاپور و هرمز ساسانی نیز همین روند را ادامه می‌دهد و به این ترتیب بر هم افقی میراث باستانی ایران و مقتضیات وضعیت بحرانی عصر خود تأکید می‌کند و از این رو راستای این اندرزها را دارای مضمونی امروزین برای عصر خودش معرفی می‌کند.[۱]

اما یکی از مهم‌ترین حکایت‌هایی که مسعودی به مثابه امری محوری از آن در حکمت سیاسی ایران ساسانی یاد می‌کند، مربوط به بهرام دوم و معروف به ماجرای جغد و پادشاه است.[۲] استنتاجی سیاسی که خروجی این ماجراست، در بازنمایی مسعودی از برجستگی خاصی برخوردار است و در اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری به چرخه‌ی عدالت معروف است که مسعودی آن‌را در قالب الهیات اسلامی بازسازی می‌کند و می‌گوید: «ملک جز به شریعت و طاعت خدا و عمل به امر و نهی از او قوّت نگیرد و شریعت نیز جز به ملک قوام ندارد. قوّت ملک به مردان است و قوام مردان به مال و مال جز به آبادی حاصل نشود و آبادی جز به عدل صورت نگیرد زیرا عدل ترازوی خداست که میان خلق نهاده و سرپرستی بر آن گمارده که شاه است».[۳] این بار هم مسعودی در ذیل ایضاح «ترتیب دین و دولت» به تبیین تدبیرهای مدنی و سیاست‌های دینی و شاهی در پیوند با جامعه می‌پردازد و به شرح «مایه‌هایی که به وسیله آن پایه‌های ملک استقرار می‌گردد»، دست می‌یازد.[۴] همان‌طور که می‌بینیم، در این‌جا هم مسعودی بین الگوی ملک‌داری و عمران، رابطه‌ای معنادار نشان می‌دهد.

وی در ادامه‌ی تداوم این دیدگاه، دوران یزدگرد پسر بهرام را از این منظر بازنمایی می‌کند و در قالب گفتگوی شاه با حکیم در باب آداب ملک‌داری، به پرسش از «سامان ملک» می‌پردازد. پاسخ آن مجدداً از مفهوم عدالت و در قالب این جمله بیرون می‌آید: «با رعایا مدارا کردن و حق از ایشان بی‌زحمت گرفتن و مطابق عدالت با ایشان مهربانی کردن و راه‌ها را امن داشتن و انتقام مظلوم را از ظالم گرفتن».[۵] در ادامه در قالب پاسخ به این پرسش که «مایه صلاح

---

۱ مسعودی (۱۳۴۴)، صص ۲۴۴ - ۲۴۵

۲ همان، صص ۲۴۶- ۲۴۷.

۳ همان، ص ۲۴۷.

۴ همان، صص ۲۴۷- ۲۴۸.

۵ همان، ص ۲۵۷.

پادشاه چیست؟»، گفته می‌شود: «وزیران و دستیاران وی که اگر به صلاح آیند کار ملک به صلاح گراید و اگر تباهی کنند به تباهی رود»؛ و پرسش آخر درباره‌ی این است که «موجبات فتنه از چه زاید و سربلند کند و چیست که آن را آرام کند و از پیش بردارد؟» پاسخ داده می‌شود که «فتنه از کینه‌ها آید و از جسارت عوام زاید که از تحقیر خواص پدید آمده باشد و از گشادگی زبان‌ها به راز دل‌ها و هم از بیم توانگر و طمع تنگدست و غفلت لذت‌جوی و فرصت‌طلبی محروم قوّت گرفته باشد و آنچه فتنه را بخواباند علاج واقعه پیش از وقوع کردن است و جایی که هزل شیرین باشد جدّی شدن و به هنگام خشم و رضا مآل‌اندیش بودن».[1]

به این ترتیب، مسعودی گفتار خود را در باره‌ی سامان‌مندی ملک به کمال می‌رساند و از موجبات وقوع زوال، یعنی پیدایش فتنه، سخن می‌گوید و حلقه‌ی رابط و حدفاصل بین پیدایش فتنه و سامان‌مندی ملک و تحقق عمران را رعایت عدالت توسط رأس نهاد دولت، یعنی پادشاه، معرفی می‌کند.

اما در ادامه‌ی همین نگرش، بعد از بخش مربوط به اردشیر، برجسته‌ترین برهه‌ی حکمت سیاسی ایران‌شهری در نظر مسعودی، به عصر انوشیروان اختصاص دارد، به نحوی که عمده‌ی تعابیر وی از پردازش مفهوم عدالت و نسبت آن با زوال ملک و عمران را می‌توان در بازنمایی وی از دوره‌ی این پادشاه مشاهده کرد. به یک معنی انوشیروان در بازنمایی مسعودی از تاریخ ایران باستانی، پادشاهی کمال مطلوب و تحقق آرمانی الگوی ملک‌داری است.

مسعودی پس از شرح اقدامات انوشیروان در ملک‌داری، به ارائه‌ی گفتاری در باب محوریت عدالت در آیین ملک‌داری می‌پردازد. وی از قول بزرگمهرحکیم به عنوان وزیر انوشیروان که در حکمت سیاسی ایران‌شهری نمادی از حکمت به شمار می‌آید،[2] درباره‌ی «حکمتی که سودمند شاه و رعیت باشد»، آن را در دوازده مورد باز می‌گوید: «نخست ترس از خدا در شهوت و رغبت و ترس و خشم و هوس و می‌باید در همه این موارد خدا نه خلق را منظور داشته باشی، دوم راستی در گفتار و کردار و وفا به عهد و شرط و عهد و پیمان، و سوم مشورت با علما در حادثات امور، چهارم احترام علما و اشراف و مرزداران و سرداران و دبیران و بندگان هریک به قدر مراتبشان، پنجم مراقبت قضات و تفتیش کار عُمّال به اقتضای عدالت و پاداش درستکار و کیفر بدکار، ششم مراقبت از زندانیان که روزها در کارشان

---

۱ همان، صص ۲۵۷- ۲۵۸.

۲ درباره‌ی اندرزهای انوشیروان، نگاه کنید به: شارل هانری دوفوشه کور (۱۳۷۷)، صص ۴۱- ۶۶ .

بنگری و از وضع بدکار مطمئن شوی و بیگناه را رها کنی و هفتم مراقت راه‌ها و بازارها و نرخ‌ها و داد و ستدها، هشتم حسن تأدیب رعایای مجرم و اجرای مجازات‌ها، نهم فراهم آوردن سلاح و لوازم جنگ و هم احترام فرزندان و کسان و خویشاوندان و تأمل در مصالح آنها، یازدهم گماشتن مراقبان به دربندها تا حوادث بیم‌انگیز را پیش‌بینی کنند و پیش از وقوع علاج آن توان کرد، دوازدهم مراقبت وزیران و بندگان و تعویض آنها که نادرست و یا ناتوانند». مسعودی از قول انوشیروان در خصوص این گفتار می‌گوید: «همه تدبیر و سیاست‌های شاهانه در این گفتار جمع است».[۱]

از گفتارهای دیگری که همین موضوع را از قول انوشیروان آشکار می‌سازد، آن‌جاست که چرخه‌ی عدالت را که در داستان جغد و شاه در عهد هرمز ساسانی ذکر کرده، این بار با صراحت در بازنمایی کلام انوشیروان بیان می‌کند و می‌گوید: «پادشاهی به سپاه است و سپاه به مال و مال به خراج، خراج به آبادی و آبادی به عدل و عدالت به اصلاح اعمال و اصلاح اعمال به درستکاری وزیران است و سر همه این است که شاه ملک نفس خویش باشد و آن را تأدیب کند که مالک و نه مملوک آن باشد».[۲]

مسعودی در قالب این گفتار به شرح کار ویژه‌های نهاد دولت و ارتباط سازمانی آن با سیاست‌های مدنی می‌پردازد که خروجی آن بهبود وضعیت ملک و عمران بلاد، و اعراض از آن، موجب زوال ملک و نقصان و ویرانی است.

از این رو، بازنمایی مسعودی از حکمت سیاسی ایران‌شهری در ذیل مفهوم عبرت، دلالتی دارد برای زمانه‌ی خود که آن را خالی از این تدبیرها می‌بیند و با تأکید بر این سیاست‌ها، برای خروج از زوال حاکم بر خلافت و تمدن اسلامی، بازخوانی میراث حکمت سیاسی ایران‌شهری در درون سنت اسلامی را پیشنهاد می‌کند.

نتیجه

بازخوانی انتقادی میراث تاریخ‌نگاری اسلامی، یکی از رویکردهایی است که در جریان آن می‌توان با انتخاب مسئله‌ای مناسب، یافته‌های شایان توجهی فراهم آورد. از این منظر، در این مقاله تلاش شد با پرسش از انتخاب ابن‌خلدون درباره‌ی روش و بینش مسعودی در تولید آثار

---

۱ مسعودی (۱۳۴۴)، ص ۲۶۳.

۲ همان، ص ۲۶۴.

تاریخ‌نگاری اش، سامانه‌ی معرفتی مسعودی مورد شناسائی قرار گیرد. با بازخوانی آثار مسعودی و بازنمایی وی از تاریخ ایران باستان بر اساس رویکرد معناکاوی، نشان داده شد که دشواره‌ی مسعودی از نگارش آثاری در ذیل تاریخ‌نگاری، شناسایی وضعیت تمدن اسلامی در عصر خویش بوده است. مسعودی با این سامانه‌ی تفکر، دشواره‌ی عصر خود را در قالب مسئله‌ی زوال خلافت و تمدن اسلامی صورت‌بندی مفهومی کرده و آن را از دریچه‌ی میراث حکمت سیاسی ایران‌شهری مورد بررسی انتقادی قرار داده است. وی با بازخوانی این میراث، محوریت عدالت رادر فهم چگونگی و منطق نقصان ملک و ویرانی عمران نشان داده و آن را در قالب رویکرد اندرزنامه‌ای به مخاطبان معاصر خود ارائه کرده است. همچنین، وی به منظور برون رفت از وضعیت خاص ملک و عمران در دوره‌ی معاصر خود، الگوی آرمانی ملک داری‌اش را نیز، در ذیل عدالت انوشیروان کشیده است.

به این ترتیب، می‌توان به انگیزه‌ی انتخاب و تأکید ابن‌خلدون در اتخاذ شیوه‌ی مسعودی در تولید علم عمران پی برد، چرا که انگار مسعودی نیز، همچون ابن‌خلدون، بر این نکته واقف گردیده بود که شباهت گذشته به آینده، از شباهت آب به آب نیز بیش‌تر است.

منابع

- ابن‌اثیر، عزالدین (۱۳۶۵)، *اخبار ایران از ابن اثیر*، ترجمه‌ی محمد ابراهیم باستانی پاریزی، ج۱، تهران: دنیای کتاب.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۱)، *مقدمه*، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- ------ (۱۳۶۳)، *العبر: تاریخ ابن خلدون*، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، ج۱، تهران: موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۷)، *فهم نظریه های سیاسی*، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگه.
- اشتروس، لئو (۱۳۷۳)، *فلسفه‌ی سیاسی چیست*، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸)، *مبانی پارادایمی روش های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حضرتی، حسن (۱۳۸۷)، *دانش تاریخ و تاریخ نگاری اسلامی*، قم: بوستان کتاب قم.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۸۸)، *آیین و اندیشه در دام خودکامگی*، تهران: طرح نو.
- خضری، احمدرضا (۱۳۸۴)، *تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا آل بویه*، تهران: سمت.
- دوفوشه‌کور، شارل هانری (۱۳۷۷)، *اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده‌ی سوم تا سده‌ی هفتم هجری)*، ترجمه‌ی محمد علی امیرمعزی و عبدالمحمد روح بخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- رابینسن، چیس اف (۱۳۸۹)، *تاریخ نگاری اسلامی*، ترجمه‌ی مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام.
- رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۸)، *اندیشه‌ی ایران‌شهری در عصر اسلامی*، تهران: امیر کبیر.
- ساسانی، فرهاد (۱۳۹۰)، *معناکاوی: به‌سوی نشانه‌شناسی اجتماعی*، تهران: نشر علم.
- شاکد، شائول (۱۳۸۱)، *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- صدیقیان، مهین‌دخت (۱۳۷۵)، *فرهنگ اساطیری - حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*، ج۱ *(پیشدادیان)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صفی، امید (۱۳۸۹)، *دانش/سیاست در جهان اسلام، همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره‌ی سلجوقی*، ترجمه‌ی مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- صیامیان گرجی، زهیر (۱۳۸۸)، *تبارشناسی ایران گرایی فرهنگی در سنت تاریخ نگاری ایرانی- اسلامی تا عهد تیموری*، س ۱، ش ۳.
- ------ (۱۳۹۰)، «مبانی تاریخ‌نگری انتقادی دراندیشه‌ی مسعودی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۵۸.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۹)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو.
- ------ (۱۳۸۰)، *دیباچه ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- طباطبایی‌فر، سید محسن (۱۳۸۴)، *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه‌ی سیاسی شیعه*، تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۷)، *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کار، ئی. اچ (۱۳۷۸)، *تاریخ چیست؟*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: خورازمی.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۷۷)، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲)، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۴۴)، *مروج الذهب و معاون الجوهر*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، ج۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ------ (۱۳۶۵)، *الاتنبیه و الاشراف*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- منظورالاجداد، سید محمد حسین (۱۳۸۷)، «زندگی‌نامه، آثار و شیوه‌ی تاریخ‌نگاری مسعودی»، *دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی*، قم: بوستان کتاب.
- میرعابدینی، سید ابوطالب (۱۳۸۶)، *فرهنگ اساطیری - حماسی ایران به روایت منابع بعد از اسلام*، ج ۲ (کیانیان)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- واسعی، علی‌رضا و محمد مهدی سعیدی (۱۳۸۹)، «تاریخ به مثابه فرایند اندیشه در *مروج‌الذهب* و *التنبیه‌والاشراف مسعودی*»، *تاریخ در آینه‌ی پژوهش*، ش ۲۵.
- ولوی، علی‌محمد (۱۳۷۵)، «ویژگی‌ها و روش تاریخ‌نگاری مسعودی»، *مجله‌ی فرهنگ*، ش ۱۹.

این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی با عنوان *بررسی شخصیت انوشیروان در تاریخ‌نگاری اسلامی*، مصوب شورای پژوهشی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، به شماره‌ی ۱۷۵۱۹/۲، مورخ ۹۰/۲/۲۰ است.