

آسیب‌شناسی دولت اسلامی در آراء ابوالحسن مسعودی

تاریخ دریافت: ۸۸۷/۱۲

تاریخ تأیید: ۸۸۸/۵

مرتضی یوسفی راد*

ابوالحسن مسعودی در زمانه خود، شاهد نابسامانی‌های سیاسی و جابجایی زودهنگام خلفای اسلامی و سیاست ورزی‌های به دور از حکمت و شریعت و بروز رفتارهای غیر متشرعانه از سوی آنها بود. نوع پژوهش‌هایی که وی از کیفیت ظهور و بروز و دوام و بقای جوامع، دولت‌ها و تمدن‌های هند، چین و ایران قدیم و همچنین از خلفای اسلامی داشته، حاکی از آن است که وی در تاریخ‌نگاری خود، به ویژه در کتاب مروج الذهب، دغدغه سیاسی داشته و با رویکرد آسیب‌شناسانه از خلفای اسلامی، هم عوامل قوت و اقتدار دولت‌های مقتدر و کارآمد پیشین را بحث نموده و هم آسیب‌های قوت و اقتدار و کارآمدی خلافت اسلامی، به خصوص، خلفای دوره دوم عباسی را بررسی کرده و آنها را در انحراف از دین، تدبیر حکمیانه و عدالت دانسته است.

واژه‌های کلیدی: دولت اسلامی، خلافت اسلامی، مروج الذهب، عدالت

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و دانشجوی دکتری علوم سیاسی ۱۲۷

طرح بحث

ابتدا باید روشن کنیم که دغدغه و مسئله فکری مسعودی چه بوده که او را به نوشتن کتاب ارزشمند مروج الذهب وا داشته است؟ چرا او در یک متن به ظاهر تاریخی، توجه اساسی خود را به کیفیت ظهور دولت‌ها و جوامع و دوام و بقا و یا عدم آنها برده و به تمجید از آن دسته دولت‌هایی بر آمده که از ویژگی‌های دولت کارآمد و رشد یافته، مثل عمران و آبادانی برخوردار بوده و بر پایه حکمت و شریعت ثبات یافته‌اند و به تقبیح آن دسته از دولت‌هایی بر آمده که از ویژگی‌های دولت ناکارآمد، ضعیف و به دور از حکمت و شریعت برخوردارند؟ این نوع توجه او به دولت، چه در سطح دولت‌های اسلامی و چه دولت‌های جوامع و تمدن‌های گذشته، همچون چین، هند و ایران قدیم، حاکی از آن است که وی نسبت به جامعه سیاسی خود و نسبت به ماهیت و کارکرد دولت حاکم بر جامعه مسلمین، دغدغه ذهنی داشته و بنابر آن چه در مروج الذهب نقل کرده است، نشان می‌دهد که از وضعیت دولت اسلامی نگرانی داشته و با توجه به مطالعاتی که از دولت‌های موفق و بادوام و کارآمد جوامع گذشته داشته، به اصلاح دولت و کارآمد کردن آن از طریق آسیب‌شناسی و تشخیص معضله دولت اسلامی می‌اندیشیده است. این بحث را در دو بخش مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. در بخش اول به بررسی اجمالی زمینه‌های ذهنی (مبانی فکری و اعتقادی) و عینی (اوضاع سیاسی - اجتماعی و فرهنگی زمانه وی) و چگونگی تأثیرگذاری آنها در تولید این نوع دغدغه از مسعودی اختصاص می‌دهیم و در بخش دوم، نوع آسیب‌شناسی و تشخیص معضله و مشکله نزد وی را در اصلاح دولت با نظر به آسیب‌های دولت اسلامی بررسی می‌کنیم. در حوزه علوم انسانی و زندگی سیاسی، متفکر، همواره به آرزوها، مقاصد و اهداف مکتب فکری خود و به مطلوبیت‌هایی که آنها را در محیط بیرونی و محیط سیاسی - اجتماعی موجود نمی‌بیند، می‌اندیشد و زمانی که محیط بیرونی با آنها فاصله زیادی داشته باشد، آن را دغدغه ذهنی و مشغله فکری خود کرده و به رهایی از آن می‌اندیشد.

توماس اسپریگنز بر این باور است که آغاز تأمل‌ورزی و نظریه‌پردازی هر نظریه‌پرداز در مواجهه او با بحران در جامعه می‌باشد و هدف اساسی وی از این کار، ارائه راه‌حل برای مشکلات آن جامعه است و بسیاری از عظیم‌ترین نظریات سیاسی در واکنش به یک درهم‌ریختگی یا خطر درهم‌ریختگی نظم مدنی ارائه شده است.^۱

متفکر، موضوع مورد دغدغه را عموماً از محیط بیرون از ذهن خود، یعنی از وضعیت



بیرونی و با مشاهده بی‌نظمی‌ها و ناهنجاری‌ها دریافت می‌کند؛ هر چند در ارائه راه‌حل و درمان و در ارائه آن چه پس از رهایی از مشکل، مطلوب وی می‌باشد، بنیان‌های فکری‌اش نیز تاثیر گذار در آن است. بنابراین، در ابتدا، زمینه‌های عینی و ذهنی تأثیرگذار بر فکر و اندیشه مسعودی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

گفتار نخست : مسعودی؛ زندگی و زمینه‌های عینی و ذهنی:

ابوالحسن مسعودی در بغداد در سال ۲۸۰ هجری متولد شد و در پی کسب اخبار و حقایق عالم و جست‌وجو و تحقیق از تحولات جوامع و ملل و دولت‌های مختلف، نزدیک به نیم قرن، شرق و غرب عالم را زیر پا گذاشت و سرانجام در شهر «فسطاط» مصر در سال ۳۴۶ هجری به جهان ابدی شتافت. وی از شام، شرق آفریقا و دریای سیاه تا ارمنستان و آذربایجان و مناطق خزر و از آن جا تا فارس، خراسان، هند، سیلان، چین و تبت و از غرب تا انطاکیه و امپراتوری بیزانس سفر نمود. وی در این سفرها، هم به مشاهده مستقیم آثار و ابنیه تاریخی ملت‌ها و جوامع و شناسایی آنها می‌پرداخت و هم کتاب‌ها، منابع ارزش‌مند آنها را شناسایی می‌کرد و هم با شناسایی علمای سرزمین‌های مختلف، به دیدار آنها پرداخته و با علمای ادیان غیر اسلامی گفت‌وگو می‌نمود. آثاری که در نتیجه تحقیقات خود پدید آورد، بسیار ژرف و عالمانه بود. نگاشته‌هایش، همه رشته‌های علوم زمانه را در بر می‌گرفت؛ به طوری که گاهی از او تعبیر به «جغرافی‌دان، زمین‌شناس، مورخ، جهانگرد، حکمت‌دان، محقق در طبیعت، مؤلف دایره‌المعارف تاریخی و جغرافیایی (مروج الذهب) می‌کنند.^۲ از میان آثار و تألیفات زیادی که وی در زمان خود به جای گذاشت، چهار اثر باقی مانده است که عبارتند از:

مروج الذهب و معادن الجوهر؛

التنبیه و الاشراف؛

اخبار الزمان؛

اثبات الوصیه (البته نسبت این کتاب به مسعودی مورد تردید است).

از میان آثار فوق، کتاب مروج الذهب مشهورتر است و وی را به عنوان عالمی جلیل‌القدر، منجم، جغرافی‌دان، محدث، مورخ، نسب‌شناس، فیلسوف، ادیب و راوی معرفی می‌کند.



زمینه‌های تاثیرگذار بر افکار و نظریات مسعودی به جهت این که گاه ممکن است ناشی از شرایط محیط بیرونی و عینی و خارجی باشد یا ناشی از مسائل فکری و اندیشگی؛ به دو نوع عینی و ذهنی تقسیم می‌شوند.

الف: مسعودی و زمینه‌های عینی: مشاهده بی‌ثباتی سیاسی و ناکارآمدی دینی دغدغه‌ها و نگرانی‌های متفکرین از محیط خارجی خود و از اوضاع سیاسی-اجتماعی، گاه در سطح تمدنی و گاه غیر تمدنی است. آنکه تمدنی است؛ یا از ضعف و انحطاط تمدنی سخن می‌گوید که آن تمدن، دوران درخشانی را پشت سر گذاشته و آثار و نمودهای تمدنی برجسته از موفقیت‌های فرهنگی و سیاسی-اجتماعی خود بر جای گذاشته، یا دغدغه و دل‌مشغولی از تمدنی است که هنوز بدان نرسیده و صورت خارجی نیافته، اما خود و فرهنگ و بنیادهای خود را شایسته و سزاوار تمدن بزرگ می‌داند.

آنکه غیر تمدنی است نیز بعضی سیستمی و جامع نگاه می‌کنند و یک موضوع را در مجموعه موضوعات به هم پیوسته و مرتبط و منظم و هدف‌مند می‌بینند و دل‌نگرانی خود از یک مسئله را در مجموعه‌ای از مسائل دیگر دنبال می‌کنند و بعضی از خصلت جامع‌نگری برخوردار نیستند و جزء‌نگرند. هر دو (جامع‌نگر و جزء‌نگر) گاه نگاه آسیب‌شناسانه داشته و به این می‌اندیشند که مسئله و مشکل و علل و عوامل آن چیست، گاه با دیدن مشکله، به درمان آن می‌اندیشند.

ابوالحسن مسعودی از جمله اندیشمندانی است که دغدغه تمدنی ندارد؛ چون در درون تمدنی زندگی می‌کرده که آن تمدن در شاخه‌های مختلف، بزرگ و قوی شده و توانسته بود در حوزه حاکمیت سیاسی، امپراتوری پهناوری را تشکیل دهد و علوم مختلفی را توسعه دهد، اما در درون این امپراتوری، ضعف‌ها و نارسایی و نابسامانی‌هایی دیده می‌شود که هم موجب شده قدرت خلافت اسلامی ضعیف شده و یا اقتدار آن از بین برود و هم دین، حاکمیت خود در حوزه سیاست را از دست دهد.

وی توجه خود را به آسیب‌های وارده بر خلافت اسلامی و قدرت حاصله از آن معطوف کرده و با تشخیص درد و مشکله دولت اسلامی، درمان‌های آن را هم تلویحاً تجویز می‌نماید. در اینجا ابتدا به موفقیت سیاسی اجتماعی و شرایط عینی وی اشاره می‌شود تا نشان داده شود که وی چگونه به این نوع آسیب‌شناسی رسیده است.

مسعودی و شرایط سیاسی - اجتماعی

مسعودی در زمانه‌ای زندگی می‌کرد که دو ویژگی اساسی داشت. وی در دوره دوم عصر عباسیان می‌زیست؛ در حالی که این دوره، عصر نفوذ قوی نژادهای غیر عرب، به ویژه ترکان سلجوقی در دستگاه خلافت عباسی، خصوصاً در امور سیاسی و نظامی بود. از سوی دیگر با فراوانی این ترکان و نفوذ آنها، مردم تحت فشار و آذیت و آزار بسیاری از جانب آنها بودند. مسعودی با مشاهده این وضعیت، در این دوره، بی‌نظمی‌هایی چون ظلم بر مردم، عدم ثبات قدرت و عدم اقتدار قدرت مرکزی بر سرزمین‌های اسلامی حاکم بود، حاکمیت چنین شرایطی بر سرزمین‌های اسلامی را به وضعیت ملوک الطوائفی پس از مرگ اسکندر تشبیه کرده و می‌گوید:

اسلامیان ضعیف شده‌اند و شکوه اسلام از میان رفته، رومیان بر مسلمین غلبه کرده‌اند، وضع حج مختل است و جهاد نمی‌کنند، راه‌ها بسته و ناامن است، هر کارگزاری در قلمرو خود همچون ملوک الطوائفی پس از مرگ «اسکندر» کوس استقلال می‌زند، اسلام که تا امروز نیرومند بود، بنیانش سست شده و پایه‌هایش فرو ریخته.... در این حال، تنها از خدا باید یاری جست.^۳

مسعودی با نگارش چنین عباراتی، امپراتوری اسلامی را ناآرام، نابسامان، و بی‌ثبات، بی‌اقتدار و ناکارآمد در حوزه استقرار نظم و امنیت و ترویج دین و شریعت می‌بیند.

ب: مسعودی و زمینه‌های ذهنی

مسعودی در عصر خود، اگرچه شاهد ضعف مسلمانان، اعم از مردم عادی و حاکمان در دینداری و عمل به شریعت است و اگرچه با مطالعات تجربی از جوامع و تمدن‌ها و دولت‌های موفق و ناکام گذشته و ضعف خلفای اسلامی سخن می‌گوید، اما آن چه وی از علل چنین وضعی می‌گوید و آن چه را که وی قوت می‌داند و مایل است یک دولت برطبق آن عمل کند تا به پیشرفت، توسعه، عمران، آبادانی، عزت و سرافرازی برسد، باید در رویکرد فلسفی و نظام کیهان‌نگری حاکم بر فکر وی جست‌وجو نمود. از این رو به صورت اجمال به برخی از بنیان‌های هستی‌شناسی وی از جهان و انسان و بنیان‌های معرفت‌شناسانه وی در کیفیت دریافت معارف از هستی و انواع آن می‌پردازیم.

در رویکرد کیهان‌نگری حاکم بر عصر و تفکر مسعودی، عالم هستی از حیث وجودی به صورت مراتبی دیده می‌شود و در یک تقسیم کلان به دو قسمت عالم سماوی و عالم



زمینی و یا عالم خیرات و عالم کون و فساد تقسیم می‌شود.^۴ عالم سماوی، عالم خیرات بوده و مبدأ و منشأ صدور کمالات بر عالم زمینی و عالم کون و فساد می‌باشد و عالم زمینی به میزانی که در پیروی از عالم سماوی قرار گیرد، از اعتدال و در نتیجه، از عمران و آبادانی و شکوفایی تمدنی برخوردار می‌شود و انسان و زندگی فردی و اجتماعی آن از عالم افلاک و شرایط کیهانی و جغرافیایی و شرایط اقلیمی متأثر می‌گردد.^۵

وی با تقسیم مناطق قابل عمران و آبادانی عالم زمینی به هفت اقلیم، بر این باور است که اقلیم چهارم - مناطق بابل و عراق - معتدل‌ترین اقلیم‌ها بوده و شایسته‌ترین مناطق زمین است و مردم آن دارای رفتاری معتدل و معقول می‌باشند.^۶

مسعودی معتقد است شاهان بزرگ باید در مرکز دایره ملک قرار گیرند و تدابیر اطراف ملک و سلطنت به یکسان باشد و اگر کسی بر کل عالم زمینی حکومت کند، باید در وسط اقلیم چهارم قرار گرفته به تدبیر و سیاست امور بپردازد.^۷

وی با پذیرش تأثیرات عالم سماوی و نظریه اعتدال فلسفی بر عالم زمینی و پذیرش حاکمیت زمینی و رفتارهای انسانی بر محور آن نظریه، نظر حکما را در تأیید این نظریه، مبنی بر این که بین اخلاق و صورت‌ها و عقل با حکومت و سرزمین و آب و هوا تناسب وجود دارد، می‌آورد؛ به گونه‌ای که در سرزمین‌های معتدل، افراد جامعه دارای طبع و اخلاق معتدل و تمایلات پسندیده و عقل درست می‌باشند و در سرزمینی که اعتدال نباشد، آشفتگی در ولایت و حکومت پدید می‌آید.^۸

در اندیشه انسان‌شناسانه مسعودی که متأثر از نظریات فلسفی فلاسفه عصر خود همچون فارابی است، انسان دارای نفوس مختلفی می‌باشد که بعضی منشأ کسب حالات نورانی و کشف غیب و اطلاع از آینده می‌شود^۹ و برخی نفوس مثل نفس حیوانی، منشأ دوری انسان از حقایق می‌گردد و انسان را به صدور زشتی‌ها و جنایات، نزدیک و فعال می‌سازد.^{۱۰} نزد وی، نفس انسان، اگر محل ظهور رذایل شود، از آن زشتی‌ها و منکرات و رذایل و مظاهر ظلم و شرک و بت‌پرستی سر می‌زند.

ابوالحسن مسعودی در شناخت عالم هستی، اعم از پدیده‌های طبیعی و غیر طبیعی، سیاسی و غیر سیاسی و تاریخی و غیر تاریخی به معرفت‌های سه‌گانه فلسفی، وحیانی و تجربی قائل است.^{۱۱} نزد وی، عقل، یکی از منابعی است که به عنوان محک ارزیابی معلومات و اخبار غیر شرعی در صحت و سقم آن‌ها به کار می‌آید.^{۱۲} وی در تحلیل‌های

تاریخی و مردم‌شناسانه و تحلیل جوامع، اقوام، ملل، ملک، دولت و عوامل تأثیرگذار بر آنها از قیاس و استنتاجات عقلی فراوان استفاده می‌کند.^{۱۳} نزد وی، تمامی تحولاتی که در میان جوامع، دولت‌ها و تمدن‌ها رخ می‌دهد و موجب آمد و رفت جوامع، دولت‌ها و تمدن‌ها می‌شوند، همگی از یک رابطه تأثیر و تأثری و علی و معمولی برخوردارند.^{۱۴}

مسعودی، علاقه وافری به مطالعه تاریخ ملل، دول و اخبار گذشتگان و جوامع و شناسایی عوامل رشد و تعالی و یا سقوط و انحطاط آنها داشت و این منظور را با مطالعات تجربی و مشاهده آثار باقیمانده از پیشینیان پیش می‌برد.

روش مشاهده‌ای او به دلیل نوع و کیفیت مطالعات، هم مشاهده عینی را شامل می‌شود که روش علوم تجربی باشد و هم مشاهده سندی را شامل می‌شود که روش تاریخی باشد، خواه از منابع کتبی بهره‌مند شده و خواه از منابع و مأخذ شفاهی بهره‌مند شود.^{۱۵} در نهایت، مسعودی در سایه تفکرات کیهان‌نگری حاکم بر تفکر در دوره خود و با اعتقاد به روش‌های مختلف معرفتی که در پیش گفته شد، به تأمل در سرشت دوره اسلامی پرداخته و حکومت‌های مختلف خلفای اسلامی را با محک رعایت شریعت و میزان برخورداری از دوراندیشی و تدبیر حکیمانه و عدالت و رعایت انصاف در حق مردم - که در مطالعه دولت‌ها و جوامع موفق و کارآمد و مشروع به دست آورده بود - مورد ارزیابی و قضاوت قرار می‌دهد.

مسعودی و آسیب‌شناسی

ابوالحسن مسعودی در تحلیل آسیب‌شناسانه خود از دولت عباسیان و خلافت اسلامی، عوامل عدم اقتدار و ضعف و عدم پیشرفت و رشد را در سه امر بی‌تدبیری، ظلم و دوری از عدالت و انحراف از دین و شریعت می‌داند.

- بی‌تدبیری

در فلسفه‌های سیاست گذشتگان، چه ایرانیان، چه یونانیان و چه دوره اسلامی، حکمت، پایه و اساس سیاست و برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری و عمل سیاسی بود. آنان بر این باور بودند اگر زمانی برسد که سیاستمداران و رؤسای جوامع و حکام به جای آن که خود، حکیم باشند یا پایه سیاست خود را حکمت قرار دهند، کنار رفته و جاهلان و فاسقان و گمراهان حاکم شوند، دولت، جامعه و مردم به گمراهی و ضلالت و فسق رو می‌آورند. به ۱۳۳



باور ایشان، چنین جامعه و دولتی، خود را محکوم به حکم و سنت هلاکت‌پذیری کرده است.

مسعودی در قضاوت و ارزیابی از حکومت خلیفه عباسی «مقتدر»، از آثار بی‌تدبیری وی را پراکندگی امور مملکت و اداره امور و متروک ماندن حج و همچنین به دست زنان افتادن امور سیاست می‌داند:

وقتی خلافت بدو (مقتدر) رسید، خردسال و کم‌تجربه و خوش‌گذران بود و تجربه نداشت و از کار ملک بی‌خبر بود. امیران و وزیران و کاتبان، کارها را راه می‌بردند و کاری به دست او نبود و از تدبیر و سیاست برکنار بود و زنان و خادمان و دیگران در کارها تسلط داشتند. همه مال و لوازم که در خزانه خلافت بود، از سوء تدبیر که در کار مملکت می‌شد، پراکنده شد و عاقبت، خون او نیز ریخته شد و کارها از پس وی آشفته شد و بسیاری رسوم خلافت از میان برخاست.^{۱۶}

مسعودی در ارزیابی خود از حکومت خلیفه «القاهر» نیز نظیر مقتدر، قضاوت کرده و وی را فردی بی‌لیاقت در حفظ اموال بیت‌المال و در جذب افراد لایق در حکومت‌داری و مردی هوس‌ران می‌داند.^{۱۷}

آن چه مسعودی را وا داشته تا بی‌تدبیری را یک آسیب برای خلافت عباسی دانسته و با آن به ارزیابی خلفای عباسی بر آید، ناشی از مطالعات تاریخی و تجربی است که وی از چگونگی و کیفیت پادشاهی پادشاهان قدیم ایران، هند و چین به دست آورده است. وی تدبیر و سیاست مبتنی بر حکمت را دغدغه اساسی ایرانیان، هندیان و چینیان می‌داند^{۱۸} و معتقد است آن‌گاه که سیاست از حکمت دور شود، دولت و سیاست به سستی می‌گراید.

وی نتیجه بی‌تدبیری «بهرام» پسر «هرمز» را چنین توصیف می‌کند:

وی در آغاز پادشاهی به خوشی و لذت و شکار و تفریح پرداخت و به کار ملک نیندیشید و در امور رعیت ننگریست و خادمان و خدمت‌گزاران و اطرافیان خویش را تیول داد؛ در نتیجه، املاک روبه خرابی نهاد و از آبادکنندگان تهی شد که در املاک اهل نفوذ اقامت گرفتند و جز در املاک تیول، آبادی می‌نماند و وزیران به رعایت خاصان پادشاه، مالیات از ایشان مطالبه نکردند که امور مملکت به دست وزیران او بود؛ در نتیجه، مملکت به ویرانی رفت و آبادی کاهش یافت و موجودی خزانه، نقصان گرفت و

- دوری از عدالت

مسئله عدالت از جمله مسائلی است که از دوره‌های پیش از مسعودی مورد توجه فلسفه‌ها و اندیشه‌های سیاسی هند، چین، ایران قدیم و دیگر مناطق جهان بوده و همواره آن را به عنوان مسئله اساسی و میزان الهی تلقی کرده و تأملات خود را پیرامون چیستی و چگونگی اجرا و تحقق عدالت صورت می‌دادند.^{۲۰} در فلسفه سیاسی اسلامی نیز همچون فلسفه سیاسی ایرانیان و یونانیان مورد توجه اساسی قرار گرفت و تأملات دوره اسلامی را به خود جلب کرد. ابونصر فارابی، اجرای عدالت را از اساسی‌ترین وظایف حکومت می‌داند تا در سایه آن، نیکی‌ها و هنجارهای ثابت و مستمر باقی بمانند.^{۲۱} خواجه نصیرالدین نیز قوام دولت و مملکت را حفظ قوانینی می‌داند که بر مبنای عدالت وضع شده باشند: «بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفیر نماید؛ چه قوام مملکت به معدلت بود».^{۲۲} در سنت دینی نیز توجه اساسی به عدالت شده و ثبات دولت به برقراری عدالت متوقف شده است. امام علی این رابطه را چنین بیان می‌فرماید: «ثبات الدوله با قامه سنن العدل».^{۲۳}

ابوالحسن مسعودی از دسته کسانی است که در فضای فرهنگ اسلامی، هم متأثر از سنت دینی و هم سنت فلسفی سیاسی می‌باشد و نظیر فلاسفه به عدالت، توجه اساسی داشته و آن را معیار برای ارزیابی دولت و شایستگی و کار آمدی آن دانسته و عدم عدالت‌ورزی در دولت را به عنوان یک آسیب و معیار عدم شایستگی و کارآمدی و علامت بیماری و علت زوال آن می‌داند. مسعودی در پی بررسی علت ناکامی دولت و حکام بنی‌امیه، قضاوت یکی از بزرگان آنها را پس از آنکه خلافت‌شان فرو پاشید و به بنی‌عباس رسید، نقل می‌کند که از او پرسیدند:

سبب زوال ملک شما چه بود؟ گفت: به لذت‌های خودمان سرگرم شدیم و از رسیدگی به کارهای لازم باز ماندیم. با رعیت، ستم کردیم تا از عدل ما مأیوس شدند و آرزو کردند از دست ما آسوده شوند. بار خراج‌پردازان ما سنگین شد و از ما بیریدند، املاک ما ویران شد و بیت‌المال خالی ماند..... و این مهم‌ترین، سبب زوال ملک ما بود».^{۲۴}

یکی از گروه‌هایی که خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس در حق آنها ظلم و بی‌عدالتی روا داشتند، علویان بودند. مسعودی، نمونه‌های متعددی را ذکر می‌کند که بنی‌امیه و

بنی‌عباس، حقوق علویان را نادیده گرفته و همین امر، موجب قیام‌های علویان علیه آنان شده و اسباب زوال آنها را فراهم ساخته‌اند.^{۲۵}

در نظریه دولت وی، زمانی که دولت از عدالت فاصله گیرد و سیاست ظالمانه را پیشه کند، ظلم در میان جامعه و حکام حکومتی فراگیر شده و به سقوط و زوال حکومت حاکمان منجر می‌شود. وی خیانتی را که «مستنصر» فرزند «متوکل» در قتل پدرش انجام داد و «شبرویه» در حق پدرش «خسرو پرویز» مرتکب شد و «یزید بن ولید بن عبدالملک» در حق «ولید بن یزید بن عبدالملک» انجام داد، در ردیف چنین ظلم‌هایی می‌داند.^{۲۶}

انحراف از دین



ابوالحسن مسعودی، یکی دیگر از علل و اسباب اضمحلال و سقوط دولت را فاصله گرفتن از دین یا اخلال به احکام و فرامین دین و شریعت می‌داند. نزد ایرانیان قدیم، یکی از وظایف اصلی حکومت و دولت، حفظ دین است و هرگاه حکومت و حکام از وظیفه خود دور شوند، اسباب سقوط خود را فراهم ساخته‌اند. مسعودی با مطالعات تاریخی خود و ذکر مواردی از سرنوشت حکومت‌های سلاطینی که خود را از دایره رسوم و آداب شریعت به دور می‌ساختند، نشان می‌دهد آنان با عدم توجه به شریعت، سرنوشت خود را منفی رقم زده و در عین حال، مسعودی آن را سببی برای سقوط حکومت و سلطنت تلقی کرده و معیاری در آسیب‌شناسی و ارزیابی از دولت‌های اسلامی قرار می‌دهد.

وی از اعتقادات سیاهان و زنگیان قدیم نمونه‌ای می‌آورد که نزد آنان، پادشاه، پسر خدای بزرگ تلقی می‌شد؛ زیرا خدا، او را برای پادشاهی و اجرای عدالت میان آنها برگزیده بود. بنابراین، هر وقت پادشاه در حکومت خود ستم کند و از جاده حق دور گردد، او را می‌کشند و اعقابش را از حق پادشاهی محروم می‌کنند. به پندار این‌ها وقتی شاه ستم می‌کند، پسر خدا و مالک آسمان‌ها و زمین بودنش باطل می‌شود.^{۲۷} مسعودی با نقل چنین اعتقادی نشان می‌دهد که فاصله گرفتن از اعتقادات دین، چگونه آثار و عوارضی برای دستگاه سلطنت و پادشاهی به همراه دارد.

مسعودی، همین نوع قضاوت را از حکومت «هرمز» پسر «انوشیروان» دارد؛ زمانی که وی از دین فاصله گرفت و رسوم را از بین برد و نتیجه کارش، اندراس شریعت شد. «وی احکام موبدان را از میان برداشته بود و روش معقول و شریعت قدیم ویرانی

گرفته بود و اصول را تغییر داده و رسوم را محو کرده بود».^{۲۸}

مسعودی بر این باور است که دین اسلام در دو سده اول دوره اسلامی توانست قوتی را در سپاه اسلام ایجاد کند که در جنگ‌های مختلف شکست نخورد و این به برکت قوت اعتقادات دینی در مردم بود و هرگاه که این امر حفظ شود، این چنین کارکردی را از دین می‌توان انتظار داشت.

نزد وی هر چند دین در زندگی عامه مردم، حضور فعال و قوی داشت، اما نزد عموم خلفای اسلامی چنین نبود و نوع اعتقاداتشان نسبت به آموزه‌های دینی یا رفتار و کردارشان به تضعیف دین منجر می‌شد؛ چنان چه وی موارد زیادی از اعمال آنها را یادآور می‌شود که نشان می‌دهد آنان، معصیت خدا را مرتکب شده و از وظایف خلافت دور شده‌اند.

وی در قضاوت از بنی‌امیه می‌گوید آنان مادامی که ملک خود را به فرزندان‌شان نسپرده بودند، از ملک خود حفاظت کرده و به کارهای بزرگی اقدام کردند، اما زمانی که ملک و خلافت به فرزندان‌شان منتقل شد، ملک‌داری از مسیر خودش خارج شد:

بنی‌امیه، ملک خویش را مضبوط و محفوظ داشتند و به کارهای بزرگ می‌پرداختند و از کارهای حقیر برکنار بودند تا کار به فرزندان عیاش آنها رسید که همه همتشان شهوت پرستی و لذت‌جویی از معاصی خداوند عزوجل بود، غافل از آن که خدا به گناهشان می‌کشاند و مراقب اعمالشان است. در عین حال، حفاظت خلافت را رها کردند و حق خدا و وظایف ریاست را سبک گرفتند و در کار سیاست، سستی کردند. خدا نیز عزتشان را گرفت و خوارشان کرد و نعمت از ایشان ببرد.^{۲۹}

مسعودی علاوه بر تحلیلی که خود از ملک‌داری بنی‌امیه ارائه داد، به نقل روایتی نیز بر آمد که نشان می‌دهد دستگاه خلافت بنی‌امیه خود معترف است که سرنوشت‌شان ناشی از اعمالی است که مرتکب شده‌اند. وی می‌گوید روزی بعضی از نزدیکان منصور عباسی نزد منصور بودند و از علت زوال ملک بنی‌امیه سخن به میان آوردند. صالح بن علی از میان آنان به منصور گفت:

«ای امیرمؤمنان وقتی عبدالله بن مروان در حال فرار با همراهان خود وارد سرزمین نوبه شده، شاه نوبه از حال وضع و سرگذشت و رفتار آنها پیرسید که همه را بدو خبر دادند،

آن گاه پیش عبدالله رفت تا از کارشان و علت زوال ملکشان پیرسد و با او سخنی گفت که ۱۳۷



من به یاد ندارم، آن گاه وی را از دیار خود راهی کرد. اگر رأی امیرمؤمنان اقتضا کند او را بیارند تا قصه خود را نقل کند، منصور گفت تا او را حاضر کردند. وقتی پیش وی آمد منصور به او گفت: «ای عبدالله، قصه خود را با پادشاه نوبه برای من نقل کن» گفت: «ای امیرمؤمنان، سوی نوبه رفتم و سه روز آن جا بودم، شاه نوبه پیش من آمد با آنکه فرشی گرانبها برای او گسترده بودم، روی زمین نشست، گفتم: چرا روی فرش ما نشستی؟ گفت: برای اینکه من شاهم و هر شاهی باید در قبال عظمت خدا عزوجل که او را علو مقام داده، تواضع کند. آن گاه گفت: چرا شراب را که در کتاب شما حرام شده می خوردید؟ گفتم: بندگان ما و اشخاص معمولی به این کار جسارت ورزیده‌اند. گفت: چرا زراعت را با اسبان خود پایمال می کنید؛ در صورتی که تباهی در کتاب شما حرام است. گفتم: این کار را بندگان ما و اشخاص متوسط از روی جهالت کرده‌اند. گفت: چرا دیبا و حریر و طلا را که در کتاب و دین شما حرام است، می پوشید؟ گفتم: ملک از دست ما برفت و ما از قوم عجم که به دین ما آمده بودند، یاری خواستیم و آنها به خلاف رضای ما این چیزها را پوشیده‌اند. وی به زمین نگرستن گرفت، گاهی دست خود را می گردانید و گاه به زمین می زد و می گفت: بندگان ما و اشخاص متوسط و عجمانی که به دین ما آمده‌اند. آن گاه سر برداشت و گفت: «این طور که می گویی نیست، بلکه شما حرام خدا را حلال دانسته‌اید و مرتکب محرمات شده‌اید و در ملک خود ستم کرده‌اید. به سبب گناهانتان خدا عزت از شما بگرفته و خوارتان کرده و هنوز بلیه خدا درباره شما به کمال نرسیده و من بیم دارم در دیار من عذاب به شما درآید و به من نیز برسد، حق مهمانی سه روز است به اندازه ای که حاجت داری توشته برگیر و از سرزمین من برو» من چنین کردم.^{۳۰}

وی بر این باور است که در اسلام، هیچ گونه جدایی میان دین و سیاست وجود ندارد و هدف، تحقق آرمان‌ها و مقاصد دینی است که با اجرا و رعایت احکام دینی به دست می آید. وی با مروری که از تاریخ اسلام و دوره عباسیان دارد، کار کرد بعضی از خلفای آنها را نه در جهت تقویت دین اسلام، بلکه در راستای تضعیف دین می داند. وی در قضاوت از «مقتدر» خلیفه عباسی و دوره حکومت وی، نگرانی خود را از این که حج تضعیف شده و همه ساله انجام نمی شود، ابراز می دارد، و وی را شخصی خوش گذران و عیاش معرفی می کند.^{۳۱} چنان چه دوری از شریعت را در دستگاه خلافت «الظاهر» مشاهده می کند و وی را مردی هوسران دانسته که حکومت را از مسیر دین و عدالت دور

ساخته است.^{۳۲}

مسعودی در آسیب‌شناسی خود از دستگاه خلافت عباسی، بسیاری از آنها را گرفتار شراب‌خواری، هوس‌بازی و عدم رعایت حقوق علویان می‌داند و معتقد است آنان از آن نوع شیوه ملک‌داری که مورد سفارش اسلام بوده است، فاصله گرفته‌اند. وی دل‌مشغولی‌های خلفای «مستکفی بالله»^{۳۳} و «المعتمد بالله»^{۳۴} را هم ذکر می‌کند که نظیر «المقتدر» و «القاهر»، از شیوه ملک‌داری حکیمانه و مطابق با دستورات شریعت فاصله گرفتند و مسیر خلافت اسلامی را از رواج عدالت و شریعت و شیوه ملک‌داری حکیمانه منحرف ساختند.

جمع بندی

هدف این نوشتار، این بود که نشان دهد ابوالحسن مسعودی اگر چه به نام مورخ در سده‌های سوم و چهارم مشهور شده بود، اما دغدغه‌ای که او را به سوی تاریخ‌نگاری و مطالعه فراز و فرود جوامع و تمدن‌ها و دولت‌های پیشین و دولت‌های اسلامی تا عصر خود کشاند، دغدغه‌ای سیاسی بوده است؛ هرچند وی چنین دغدغه‌ای را صریحاً در دو کتاب تاریخی باقی‌مانده از خود، یعنی «مروج الذهب» و «التنبیه و الاشراف» ذکر نکرده است، اما از نوع بحثی که از جوامع و تمدن‌ها و دولت‌های پیشین و دولت‌های اسلامی (دوره خلفای بنی امیه و بنی عباس) دارد، چنین استفاده می‌شود که دغدغه اساسی وی در آثار خود خصوصاً مروج الذهب، دغدغه سیاسی بوده است.

اما این که آن دغدغه چیست و چرا وی در عصر خود دارای چنین دغدغه‌ای شده، نیازمند توجه به وضعیت سیاسی-اجتماعی عصر وی و فضای فکری و اعتقادی او است که وی از آنها در نوع دغدغه و نوع قضاوت و ارزش‌یابی خود از دولت‌ها و جوامع متأثر شده است.

وجود فساد اخلاقی در دستگاه خلافت امویان و عباسیان و فاصله گرفتن رفتارهای سیاسی آنان از شریعت و بی‌ثباتی قدرت سیاسی در دوره عباسیان، مسعودی را برآن داشت تا به این وضعیت با رویکرد آسیب‌شناسانه بیندیشد و با توجه به مبانی دینی و فضای فکری حاکم بر دوره و عصر خود، آسیب‌ها را در انحراف از دین، عدالت و تدبیر حکیمانه بداند.

پی‌نوشت‌ها

1. توماس اسپریگنز، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: انتشارات آگاه، چ دوم، ۱۳۷۰) ص ۴۳ و ۶۶.
2. ابوالحسن مسعودی، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴) ج ۱، ص ۳۰۶ و ج ۲، ص ۷۳.
3. ابونصر فارابی، *فصول منتزعه*، تحقیق دکتر فوزی متری نجار (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۱ م) ص ۸۰-۸۱.
4. *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۳۶۰.
5. *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۳۶۰.
6. ابوالحسن مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹) ص ۲۵ - ۲۴.
7. همان، ص ۳۶.
8. *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۴۲۵.
9. *فصول منتزعه*، ص ۶۲.
10. *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۵۲۷.
11. همان، ص ۵۷۲ - ۵۶۴.
12. همان، ج ۱، ص ۱۴۴ و ۲۰۸، ج ۲، ص ۸۵، ۹۱، ۹۲، ۲۰۹.
13. محمود نفیسی، *سیری در اندیشه‌های اجتماعی مسلمین* (تهران: انتشارات امیری، ۱۳۶۸) ص ۱۰۴.
14. *التنبیه و الاشراف*، ص ۲ - ۳.
15. حسین نصر، *علم و تمدن اسلامی*، ترجمه احمد آرام (تهران: انتشارات خوارزمی، ۳۵۹ م) ص ۲۴۸.
16. *التنبیه و الاشراف*، ص ۳۶۶.



17. همان، ص ۳۷۵.
18. مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۱ و ۱۳۹-۱۴۰-۲۳۸-۲۵۶-۲۵۹- و ج ۲ ص ۲۵۹-۲۶۲-۲۶۵-۴۶۰-۴۶۸.
19. مروج الذهب، ج ۱، ص ۲۴۶.
20. همان، ص ۱۳۲.
21. فصول متزعه.
22. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳) ص ۳۵۵.
23. عبدالکریم بن محمد یحیی قزوینی، بقا و زوال دولت در کلمات سیاسی امیرمؤمنان ، به کوشش رسول جعفریان (کتابخانه عمومی آیت .. مرعشی، ۱۳۷۱) ص ۳۳.
24. مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۳.
25. همان، ص ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۱۷، ۳۳۲.
26. همان، ص ۵۲۹-۵۳۷-۵۳۸.
27. مروج الذهب، ج ۱، ص ۳۷۹.
28. همان، ص ۲۶۵.
29. همان، ص ۲۸۷.
30. همان، ص ۲۸۷، ۲۸۸.
31. التنبيه والاشراف، ص ۳۶۶.
32. همان، ص ۳۷۵.
33. مروج الذهب، ج ۲، ص ۷۳۲ و ۷۳۹.
34. همان، ص ۶۱۷.