

خوانش تفسیری اخلاق محسنی به مثابه اندرزنامه سیاسی عصر تیموری

نرگس تاجیک نشاطیه^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۰۵

چکیده

بررسی و تفسیر اندرزنامه‌های سیاسی، با توجه به بستر تاریخی آنها، مطالعه‌ای میان‌رشته‌ای را ضروری می‌سازد. در چارچوب در هم تنیدگی اندیشه سیاسی و تاریخ، اندرزنامه سیاسی به عنوان قوی‌ترین جریان اندیشه سیاسی در تاریخ ایران، معمولاً منبع خوبی برای نسبت‌سنجی اخلاق و سیاست در دوره‌های مختلف تاریخی بوده است. در این میان، اخلاق محسنی که در عصر حکومت ترکی - مغولی تیموریان، یا به عبارتی دوره غلبه شمشیر بر خردورزی، توسط واعظ کاشفی از مقربین دربار سلطان حسین بایقرا نگاشته شد، اندرزنامه‌ای سیاسی است که سیاست و قدرت را با اخلاق پیوند می‌زند. در واقع، در دوره‌ای که عمل حاکمان، شرایطی بحرانی را ایجاد کرده، کاشفی با شخصیت متساهل و اندیشه‌گردرسنت فکری ایرانی، سیاستی اخلاقی را توصیه می‌کند و مشروعیت و دوام حکومت را به اصول اخلاقی منوط می‌داند. بر این اساس، آداب ملک‌داری با رعایت اصولی از جمله عدالت و دینداری تعریف می‌شود. در اخلاق محسنی، این اصول، علاوه بر اینکه اخلاق پایه هستند و توضیحات پیچیده ندارند، توسط افراد مختلف با دیدگاه‌ها و مذاهب مختلف، در اعصار و مکان‌های متفاوت تأیید می‌شوند و از اخلاقی مشترک حکایت دارند که نیاز زمانه کاشفی به آبادانی و عدالت را به دور از تعصبات قومی - مذهبی پاسخ می‌دهد.

کلیدواژه: اندرزنامه سیاسی، اخلاق محسنی، کاشفی.

آنجا که بررسی اندیشه‌های تأثیرگذار در حوزه دانش سیاست، ماهیت میان‌رشته‌ای این دانش را از همان سرآغاز پیدایش تصدیق می‌کند (سلیمی، ۱۳۹۳: ۱۱۷) و نشان می‌دهد که دانش سیاست در ملتقای فلسفه، الهیات، ادبیات و تعدادی دیگر از دانش‌ها قرار دارد، اندرنامه سیاسی به‌عنوان شاخه‌ای از اندیشه سیاسی به‌طور مصداقی این ماهیت را آشکار می‌سازد. در واقع، اندرنامه سیاسی که معمولاً بهترین منبع برای نسبت‌سنجی اخلاق و سیاست است، خود از درهم‌روی دانش‌ها حکایت می‌کند و از آنجا که نسبت وثیقی با شرایط تاریخی دارد، نوعی درهم‌تنیدگی اندیشه سیاسی و تاریخ را نیز نمایندگی می‌کند. به عبارت دیگر، پژوهشگر اندیشه سیاسی همواره این شانس را داشته که با عرضه پرسش رابطه اخلاق و سیاست به هر یک از اندرنامه‌های سیاسی، علاوه بر کشف نظر مؤلف، پلی هم به شرایط سیاسی اجتماعی فرهنگی زمانه شکل‌گیری آنها بزند و به دریافت جامع‌تری از این رابطه نائل آید (عباسی و تاجیک، ۱۳۹۱: ۲۸). اما در این میان شاید قرار دادن پرسش فوق در برابر اندرنامه‌های سیاسی که در شرایط بحرانی نگاشته شده‌اند این حسن را نیز داشته باشد که مدل‌هایی از مواجهه مؤلفان آنها با شرایط و واقعیات متفاوت زمانه‌شان به دست دهد؛ مدل‌هایی که علاوه بر تبیین دیالکتیک اندیشه و واقعیت، چه بسا بتواند الگوی شرایطی از نوع خود باشد.

در رابطه با تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، بی‌تردید یکی از این برهه‌های بحرانی با سلطه طولانی مدت مغولان بر این سرزمین مرتبط است. در این دوره پوشیده نیست که زور شمشیر بر خردورزی غلبه داشته و قتل، غارت و ویرانی امری رایج بوده، بگونه‌ای که «بی معنا شدن حکمت عملی»، «سیطره بی اخلاقی عمومی» و «توجیه سلطنت مطلقه»، معطوف بدان گشته و مسیر اندیشه سیاسی را دچار اعوجاجاتی کرده است. اما از طرفی تا آنجا که به اندرنامه‌نویسی سیاسی برمی‌گردد، مشاهده می‌شود که به‌عنوان جریانی از اندیشه سیاسی در ایران، حتی در این دوره قابل‌بازشناسی است و علی‌رغم همه اعوجاجات، نسبت به دیگر جریان‌ها از جمله فلسفه سیاسی، حیات دیرینه خود را در این دوره تداوم بخشیده است.

براین اساس، اخلاق محسنی به قلم ملاحسین کاشفی، به‌عنوان اندرنامه سیاسی عصر تیموری، از جمله اندرنامه‌های سیاسی دوره استیلای مغولی - ترکی است که این مقاله، با هدف نسبت‌سنجی اخلاق و سیاست، به تفسیر آن می‌پردازد. البته با توجه به اینکه این منبع تاکنون از منظر اندرنامه سیاسی، تحلیل و بررسی نشده و اصولاً از جمله متونی است که اگرچه اینجا و آنجا بدان اشاره شده اما در حوزه اندیشه سیاسی مورد بحث جدی قرار





نگرفته است، ابتدا سعی می‌شود با تبیین ویژگی‌های اندرزنامه سیاسی، چارچوبی نظری برای خوانش تفسیری اخلاق محسنی به دست داده شود. در واقع، تا مشخص نشود که ویژگی یا ویژگی‌های اندرزنامه سیاسی چیست، نمی‌توان دریافت که چرا اخلاق محسنی در این جریان اندیشه‌ای جای می‌گیرد. در این ارتباط سؤال خاص تر آن است که اخلاق محسنی در شرایط سلطه مغولی - ترکی، که اعمال خشونت و ویژگی عمومی حکومت است، چه می‌گوید. آیا در اساس می‌توانسته حاکمان را به آداب و رفتار سیاسی متفاوت و چه بسا مغایر با آنچه عمل می‌کردند توصیه کند. مدعای مقاله آن است که اخلاق محسنی مانند همه اندرزنامه‌های سیاسی ایرانی، حاکمان را به سیاستی اخلاقی اندرز می‌دهد با این ویژگی که درک شرایط غیر اخلاقی حاکم در ترکیب با شخصیت متساهل دارای علقه ایرانی مؤلف، سبب شده رفتار سیاسی مناسب، در بستر سنت فکری ایرانی بر اساس یک اخلاق پایه و مشترک مبتنی شود. لازم به توضیح است که منظور از اخلاق پایه و مشترک در اینجا اخلاقی است که اولاً نسبت به رفتار و عمل همه اشخاص اعم از حکومت‌کننده و حکومت‌شونده حساس است و ثانیاً تأییداتش به زمان، مکان، مذهب و یا افراد خاصی تعلق ندارد.

بر این اساس مقاله حاضر در صدد است طی چهار بخش به واکاوی مدعای فوق بپردازد. در بخش اول به بیان ویژگی‌های اندرزنامه نویسی سیاسی به مثابه شاخه تنومند اندیشه سیاسی پرداخته می‌شود تا چارچوبی نظری برای خوانش اخلاق محسنی به دست داده شود. بخش دوم به توصیف و توضیح بستر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زیست و اعظ کاشفی در جهت پرتوافکندن بر تأثیرات این بستر بر روش و بینش وی اختصاص می‌یابد. در بخش سوم، زندگی و شخصیت کاشفی که نقشی مؤثر در اندیشه تقریر یافته در اخلاق محسنی دارد، مورد تحلیل قرار می‌گیرد و نهایتاً بخش آخر، به سراغ اخلاق محسنی رفته و در خوانشی تفسیری از آن، رابطه اخلاق و سیاست مشخص خواهد شد.

اندرزنامه نویسی سیاسی؛ شاخه تنومند اندیشه سیاسی

در مطالعه اندیشه سیاسی معمولاً یکی از راه‌های ورودی مفید، تقسیم‌بندی‌های محتوایی بوده است. در این ارتباط یکی از تقسیم‌بندی‌های متقدم از آن روزنتال است که در خصوص تبیین اندیشه سیاسی در اسلام، کتاب خود را بر اساس دسته‌بندی سه‌گانه میراث افلاطونی، آئینه شاهی و قانون اساسی نویسی تنظیم کرد (روزنتال، ۱۳۸۸) و میراث پراهمیتی را بر جای گذاشت. در این دسته‌بندی که بی‌عنایت به آبخورهای فکری اندیشه سیاسی در اسلام

نبوده، الگوی اولیه بسیار مفیدی برای تشخیص و تمایز اندیشه‌های متفکران سیاسی مسلمان به دست داده شده است.

صورت منقح‌تر تفکیک و دسته‌بندی فوق را می‌توان در ادامه کار روزنتال و در نزد پژوهشگران ایرانی مشاهده کرد. طباطبایی با تمرکز بر محتوای سیاسی فلسفه یونانی، اندیشه ایرانشهری و شریعت اسلام به دسته‌بندی فلسفه سیاسی، سیاست‌نامه‌نویسی و شریعت‌نامه‌نویسی وفادار بوده است و هرچند با ایجاد تمایز قطعی میان آنها موافق نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵) به شکل مصداقی به ترتیب، فارابی، خواجه نظام الملک و خنجی را به عنوان نمایندگان این سه شاخه معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۶-۲۹).

دیگران نیز کم و بیش در قالب آبخش‌های یاد شده - اگرچه ممکن است با بسط یا خرد و جزیی‌تر کردن قسم‌بندی‌ها - تفکیک‌هایی را صورت‌بندی کرده‌اند. برای مثال فرهنگ رجایی، در تقسیم‌بندی قالب‌های فکری اندیشه سیاسی، شیوه‌عرفانی و شیوه تاریخی را به شیوه‌های فلسفی، فقه‌تبی و شیوه ادبا (اندرزنامه‌نویسی) افزوده است و آن را تا پایان سیطره فرهنگ اسلامی قابل تکیه می‌داند (رجایی، ۱۳۷۳: ۱۲۹-۱۳۰). همچنین، قادری با وجود مبنا قرار دادن تقسیم‌بندی پیشین، آن را خالی از نقد ندانسته و تأکید می‌کند که «به نظر می‌رسد تا زمانی که اطلاعات و گزارش درباره اندیشمندان و چگونگی اندیشه آنان و آثار باقیمانده به غنای لازم نرسد، امکان به دست دادن تقسیم‌بندی‌های اندیشه‌ای، بیشتر برخاسته از حدس و گمان است» (قادری، ۱۳۷۸). اما فی‌رحی که در نقدی همسوبا طباطبایی موافق عدم کفایت تحقیقات مبتنی بر روش‌شناسی روزنتال است، هر چند پروژه خود را دانش سیاسی دوره میانه اسلامی به معنای شیئی تجربیدی و ساختاری حاصل از شاخه‌های عمدتاً سه‌گانه [فلسفه، فقه، سیاست‌نامه] تعریف می‌کند، به‌طور ضمنی آن دسته‌بندی را می‌پذیرد (فی‌رحی، ۱۳۷۸: ۲۷ و ۳۱). بنابراین تا اینجا اساس تقسیم‌بندی سه‌گانه روزنتال - شاید به دلیل لزومش و نه کفایتش - جایگزین مورد اجماعی نداشته است.

اما آنچه بیشتر به این بخش مربوط می‌شود تمرکز بر شاخه یا قسمی از این دسته‌بندی است که نه تنها به دلیل ریشه‌داری‌اش در ژرفای تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و نیز تداوم طولانی‌اش اصالت ویژه‌ای دارد بلکه سیاست اخلاقی در ایران به مثابه اصالت دیگری تنیده در این اصالت را نمایندگی می‌کند. همین جا باید متذکر شد که منظور از برجسته کردن یکی از اقسام، به هیچ وجه ارزش‌گذاری رتبی آنها یا بحثی از نوع جدل بر سر نادیده گرفته شدن یک آبخش به نفع دیگری و لذا منحل کردن یک جریان در جریان دیگر نیست بلکه



تأکید بر آن است که چگونه یک قسم یا جریان اندیشه‌ای ریشه‌دار در تاریخ ایران، اولاً خود ریشه دوانده و به اقسامی تقسیم و لذا تنومند و فربه شده است، ثانیاً با حفظ نقاط کانونی یا ویژگی‌های اساسی، از رهگذر بیان خصایل ستوده ملوک یا آداب ملک‌داری و توصیه صریح و ضمنی به آن، یک سیاست اخلاقی را رقم زده است؛ امری که بعداً در بخش بررسی اخلاق محسنی بیشتر به کار می‌آید.

در خصوص اصالت اول باید گفت که از میان سه جریان یاد شده، سیاست‌نامه‌نویسی با سابقه‌ای کهن در دوره باستان پدیدار شد و با انتقال منابع این دوره به دوره اسلامی، پایه‌های اندیشه‌ورزی سیاسی پس از اسلام را پیش از نضج گرفتن فلسفه سیاسی و شریعت‌نامه‌نویسی شکل داد. در واقع، این اندیشه سیاسی ایران‌شهری بود که در مرکز ثقل سیاست‌نامه‌نویسی قرار گرفت و «دو ویژگی اساسی دستگاه تفکر سیاسی ایرانی یعنی نظریه فرمانروایی الهی و همگرایی دین و دولت» (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۴۴۶) را احیا کرد، ویژگی‌هایی که از یک سو مبانی مشروعیت نظام‌های سیاسی را مشخص می‌کند و از سوی دیگر، به ما می‌گوید حاصل «اتکا به آموزه‌های دینی و اسطوره‌ای و نیز انباشت تجربیات اجرایی کشورداری به عنوان دوشیوه خردورزی سیاسی در اندیشه سیاسی ایران‌شهری» (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۴۴۷) یک نظریه، عمل دینی - سیاسی بوده و «اشتراک‌گفتمانی ایران و اسلام در کلیات» (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۴۴۸) را رقم زده است.

با در نظر داشتن این پیشینه است که وقتی به سراغ سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی می‌رویم بهتر می‌توانیم تداوم و تنومندی را در کنار ریشه‌داری و کهن بودن، که مجموعاً اصالت و ویژه‌ای به سیاست‌نامه‌نویسی می‌بخشد، قرار دهیم. به نظر می‌رسد بهترین نمود این اصالت با تأکید بر تداوم و تنومندی، در تلاش پژوهشگران برای پرتو افکندن به سیاست‌نامه‌ها از منظرهای مختلف نهفته است. در یکی از این تلاش‌ها می‌بینیم که صورت و محتوا معیار تقسیم‌بندی قرار گرفته و اخلاق‌نویسی، دستورنویسی و سیره‌نویسی، با نمونه‌هایی چون گلستان سعدی، سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک و کارنامه اردشیر بابکان، سه‌گونه سیاست‌نامه را شکل داده است (رجایی، ۱۳۷۳: ۲۲). در تلاشی دیگر، موضوع یا پدیدآورندگان ملاک دسته‌بندی قرار گرفته و دو گروه نویسنده برجسته شده است: «کسانی که کار اصلی آنها نویسندگی است و به اصطلاح صاحب قلمند؛ مانند منشیان و دبیرانی که در خدمت حکومتها قرار دارند یا حتی نویسندگان آزاد یعنی کسانی که تعهدات سیاسی رسمی آنان، تعیین‌کننده حرفه‌شان نیست... دوم کسانی که به‌طور مستقیم مسئولیت سیاسی داشتند و در بخش یا بخش‌هایی





از عمرشان دارای قدرت سیاسی بوده‌اند» (قادری، ۱۳۷۸: ۱۱۷-۱۱۸). سومین تلاش به‌گونه‌ای جزئی‌تر و مبسوط‌تر، پنج‌گرایش اصلی در میان سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی را از یکدیگر متمایز می‌کند: «نوشته‌های سیاسی بمعنای دقیق کلمه یا سیاست‌نامه‌ها، تاریخ‌الوزرا، کتاب‌های تاریخی، دریافت عرفانی اندیشه‌های سیاسی ایران‌شهری که در برخی از نوشته‌های عرفانی آمده است، مطالب سیاسی و اندرزنامه‌ای که در نوشته‌های ادبی فارسی اعم از نظم و نثر گنجانده شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۵).

اگرچه در سه نمونه جد و جهد فوق، صورت، محتوا، موضوع، پدیدآورنده، هدف و نوع گرایش، پارامترهای مهمی برای معرفی و طبقه‌بندی سیاست‌نامه‌ها است برای ما، دلالت آنها به چیزی فراتر یعنی ریشه دواندن بن‌مایه سیاست‌نامه‌نویسی در نوشته‌های مختلف با نویسندگانی دارای هدف و گرایش‌های متفاوت و البته در دوره‌های مختلف و طولانی اهمیت دارد. به عبارت دیگر، یک بن‌مایه در آثار مختلف از نوشته‌های سیاسی چون «تاجنامه» به عنوان یکی از گونه‌های پراهمیت سیاست‌نامه‌نویسی در نخستین سده‌های اسلامی» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۹) گرفته تا نوشته‌های تاریخی، ادبی و عرفانی و توسط طیف وسیعی از پدیدآورندگان اعم از امیر، وزیر، منشی، شاعر و مترجم درون و برون حکومت استفاده شده است. بنابراین شاهد هرچه تنومند شدن سیاست‌نامه‌نویسی از طرق گوناگون در طول زمان هستیم. اما هنوز همه اصالت این جریان به این نیست که یک بن‌مایه به صورت مختلف و به کرات استفاده شده بلکه بسی مهم‌تر، چرایی آن تکرار است که بحث تنومندی را نیز تفسیر می‌کند و موضوع اصالت دوم است.

در خصوص اصالت دوم (سیاست اخلاقی) بد نیست از این تحلیل تاریخی آغاز کنیم که پس از گسترش جغرافیایی اسلام، نیاز به رتق و فتق امور سیاسی در مرزهایی که فراتر از عربستان می‌رفت، وام‌گیری‌هایی از جمله آیین ملک‌داری و وزارت و انشاء را طلب می‌کرد که سنت اندیشه‌ای و اجرایی ایرانی از منابع آن بود. به‌طور مثال این وام‌گیری در حالت نهادی، در قالب نهاد وزارت به عنوان «ضرورتی بود که به اقتضای تقلید عباسیان از رسوم دربار ساسانی پیدایش و گسترش یافت... و به‌ویژه با خلافت هارون الرشید (۱۹۳-۱۷۰ ق) و با حضور برمکیان در دولت اسلامی به اوج رسید» (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۷۱). در قالب اندیشه‌ای نیز، ترجمه منابع کهن ایرانی به زبان عربی مورد استفاده کارگزاران دستگاه‌های دولتی قرار گرفت و ادب درباری نوآیینی پدیدار گردید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۶).

در اینجا شاید به نظر برسد که به لحاظ ایجابی، مستحذات / امور نوپدید، به وجود

آورنده نیازهایی بوده که اندیشه و عمل ایرانی به موقع حضور یافته و نقصان‌ها و خلاها را پر کرده است یا به لحاظ سلبی «اشتراک‌گفتمانی ایران و اسلام در کلیات» منعی برای حضور آیین‌نامه‌ها و خدای‌نامه‌های ایرانی در دوره اسلامی نداشته است اما به نظر می‌رسد بیش و پیش از اینها آنچه اهمیت دارد اخلاق تنیده شده در تاروپود این اندیشه سیاسی و عمل برآمده از آن است که نه تنها وام‌گیری بلکه پروبال دادن و تقویت محتویات وام را فراهم کرده است. در تأیید می‌توان بر این برهان اصرار داشت که هر دو ویژگی اساسی دستگاه تفکر سیاسی ایرانی (نظریه فرمانروایی الهی و هم‌گرایی دین و دولت) از سرشتی اخلاقی برخوردار است و اگر غیر از این بود چه بسا تداوم نمی‌یافت چه رسد به اینکه با ادب و عرفان نیز بیامیزد و گرایش مستقلی را ایجاد کند؛ برای مثال حتی فرض این هم دشوار است که بگوییم مشروعیت الهی پادشاه، قدرت وی را تا سرحد غصب اموال مردم، ویرانی خانه‌هایشان و بی‌اعتنایی به امور مملکت توجیه می‌کرد بلکه برعکس حکومت‌داری با غایات عدل و آبادانی گره خورده بود و فرمانروا حق نداشت رفتار ظالمانه داشته یا به غارت و ویرانگری مشغول باشد. در واقع، اندیشه ایرانی‌شهری استمرار مشروعیت را در گرو توجه به غایات حکومت‌داری نهاده بود و بی‌توجهی به آنها را اسباب گسستن پیوند فرمانروا با عالم مینوی از یک سو و از سوی دیگر قرار گرفتن فرمانروا در معرض آسیب‌گیتی به ویژه رویگردانی مردم، از دست رفتن محبوبیت و حتی شورش و انقلاب معرفی میکرد (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۴۴۶).

این سرشت اخلاقی وقتی به خوبی و وضوح خود را می‌نمایاند که به وجه مشترک سیاست‌نامه‌ها یعنی اندرز دادن توجه شود- نکته‌ای که اساساً سبب شد «اندرزنامه‌نویسی سیاسی؛ شاخه تنومند اندیشه سیاسی» بر عنوان «سیاست‌نامه‌نویسی...» ترجیح داده شود و حال با توجه به توضیح اصالت‌ها، استفاده از نام اندرزنامه‌نویسی سیاسی معنای خود را مکشوف می‌سازد. البته این سخن درستی است که گفته شود «اندرز در جوهر اخلاقی خلاصه نمی‌شود و اصولاً نوعی ارائه رهنمود برای تحقق هدفی خاص است» (قادری، ۱۳۷۸: ۱۱۷). اما آنچه در اینجا مؤید ترجیح اندرزنامه‌نویسی سیاسی به سیاست‌نامه‌نویسی است اندرزهای موجود در این کتاب‌ها است که اصولاً با هدف حفظ یا اصلاح وضعیت سیاسی از جوهر اخلاقی برخوردارند. در واقع سیاست‌نامه‌ها از کتاب‌های دقیقاً سیاسی گرفته تا کتاب‌های مربوط به ادب همگی به ارائه رهنمودهای سیاسی پرداخته‌اند که سرشت اخلاقی دارند. مثلاً همان‌طور که در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک، که جزء «نوشته‌های دقیقاً سیاسی» است، در کنار خصایصی چون مردانگی و وفای به عهد، به لزوم عدل‌گستری شاهان به کرات اشاره شده





(نظام الملک، ۱۳۷۴: ۴، ۷، ۱۲، ۲۴، ۳۶). درگستان سعدی که از سیاست‌نامه‌های مربوط به ادب است، فصل سیرت پادشاهان به اندرزهای سیاسی چون نیک رفتاری، طمع نورزیدن و رأفت با رعیت پرداخته شده است (سعدی، ۱۳۸۲: ۳۹، ۴۳، ۵۲).

پرواضح است که منظور از برجسته کردن سرشت اخلاقی، به معنای بی‌اعتنایی به وجه فایده‌گرایانه سیاست‌نامه‌ها که حفظ قدرت و سلطه حاکمان را نشانه رفته و صورتی واقع‌گرایانه را در نظر دارد نیست - در بخش چهارم این مقال به آن نیز اشاره خواهد شد - اما آنچه در اینجا برای ما محوری است همین جان‌مایه یا سرشت اخلاقی است که به سبب سایه سنگین وجه پیش‌گفته کمتر مورد بررسی قرار گرفته و اصالت، ریشه‌داری و تداوم آن که در قالب شکلی اندرز ریخته مغفول مانده است - در همین ارتباط باید افزود که این قبیل اندرزها خاص دوره اسلامی نیست و چنین نبوده که اندرزهای سیاسی ملهم از دین اسلام باشند بلکه بهتر است گفته شود اساس اندرزها که بر اندیشه سیاسی ایرانشهری مبتنی بوده و سرشت اخلاقی دارد، پس از انتقال به دوره اسلامی امضا شده و به آیات و روایات مزین شده است. بنابراین اندرزنامه نویسی سیاسی به عنوان محملی برای پیوند اخلاق و سیاست، قرن‌ها استمرار یافته و گرچه از مقتضیات ایران باستان فاصله می‌گرفت، هسته اولیه خود را که سرشت اخلاقی سیاست است حفظ کرده است.

در ادامه و پیش از رفتن به سراغ/اخلاق محسنی به عنوان یکی از اندرزنامه‌های سیاسی که اتفاقاً در دوره بحران اندیشه سیاسی در ایران نگاشته شد، به شرایط زیست سیاسی اجتماعی فرهنگی نویسنده آن به منظور فهم بهتر آنچه این رساله در رابطه اخلاق و سیاست به ما می‌گوید خواهیم پرداخت.

بستر سیاسی اجتماعی فرهنگی زیست واعظ کاشفی

روزگاری که کاشفی در آن می‌زیست مصادف با دوره حکومت تیموریان بود. تیموریان که دودمانی ترک تبار بودند و از اواخر قرن هشتم هجری به مدت بیش از یک قرن بر ایران فرمان راندند، از مشروعیت مغول بهره می‌بردند. در واقع، با وجود آنکه تیمور از اعقاب چنگیز نبود، از طریق برقراری پیوند ازدواج با خاندان چنگیزی و حکمرانی به نیابت از یک خان دست‌نشانده از اعقاب چنگیز، در صدد کسب مشروعیت مغولی برآمد و جانشینانش نیز با انتساب خود به دیگر گروه‌های مغول از همین خط‌مشی پیروی کردند (منز، ۱۳۹۲: ۲۵ و ۳۰).

دولتی که تیمور برای بازماندگان خود به جا گذاشت، از اجزاء برخاسته از سیستم نظامی

ترکی - مغولی و آرایه‌های گوناگون فرهنگ اسلامی تشکیل شده بود که چون از امتیاز به میراث بردن سرزمین‌های ایرانی بازمانده از قلمرو مغول برخوردار بود، عموماً قالب ایرانی داشت (کمبریج، ۱۳۸۲: ۱۳۵). حضور عنصر ایرانی در این ترکیب، ویژگی اساسی و مشترک ساختار حکومتی در کل دوره تیموری را نیز تعریف می‌کرد به این معنا که ما شاهد دودستگی میان ترک و تاجیک به عنوان دو گروه قدرتمند در نظام سیاسی تیموریان هستیم. به عبارت دیگر، در کنار نیروهای عشیره‌ای ترک - مغول که در هسته اصلی حکومت جای داشتند و طی سده‌ها به ایران وارد شده بودند، گروه بومیان ایرانی بودند که به تاجیکان یا سرتها شهرت داشتند (کمبریج، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

بنابراین نهادهای سیاسی موجود در این دوره نیز متأثر از همین دسته بندی بود. گذشته از مقام سلطنت به عنوان حاکم بر جان و مال رعایا که در رأس نظام سیاسی قرار داشت، همه پژوهشگران بر این نکته اتفاق نظر دارند که در دوره تیموریان دو نهاد عالی و مجزای لشکری و دفتری، یکی با کارگزاران ترک و دیگری با کارگزاران ایرانی وجود داشته است؛ هرچند اصطلاحاتی که برای این تشکیلات بکار برده می‌شد و همچنین حدود وظایف هریک از آنها حتی در دوره سلطنت سلطان حسین بایقرا نیز به دشواری قابل تشخیص است (فوربزمنز، ۱۳۹۲: ۱۲۲). فوربزمنز اشاره می‌کند که نهاد لشکری که ناظر بر تشکیلات سپاه بود، دیوان لشکریا دیوان ترک نامیده می‌شد حال آنکه نهاد ناظر بر امور مالیات و مکاتبات و ثبت دفاتر، دیوان مال نام داشت (۱۳۹۲: ۱۲۳).

در همین ارتباط و با رجوع به ساختار سیاسی دربار سلطان حسین بایقرا - که کاشفی نیز با آن پیوند داشت - می‌توان به طور جزئی‌تری دریافت که مسئول دیوان ترک یا تواجی دیوانی که امور سپاهیان عموماً متشکل از ترکان و مغولان ترکی شده را به عهده داشت، در سلسله مراتب امیران، بالاتر از هرامیری بود (کمبریج، ۱۳۸۲: ۱۳۹). به طور کلی در باب جایگاه امیران دوره سلطان حسین باید اشاره کرد که امیران اولاً به عنوان بخشی از ساختار عشیره‌ای حکومت، ثانیاً به دلیل قرار گرفتن در جرگه نظامیان که نیروی شمشیرشان بقای حکومت را تضمین می‌کرد، در سلسله مراتب سیاسی پس از شاه قرار داشتند و هرگاه خاندان شاهی اعم از برادران و فرزندان شاه، در مقام حاکم به ایالات گوناگون فرستاده می‌شدند، به عنوان سرپرست یا مسئول امور نظامی یا نماینده سلطان، آنها را همراهی می‌کردند و در درباری که هریک از شاهزادگان در پیرامون خود فراهم می‌آورد، به امارت می‌پرداختند (فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۸۳-۸۴).



اهمیت نقش امیران یا به عبارتی نظامی‌گری این دوره، در ارتباط با دومین نهاد سیاسی مهم حکومت سلطان حسین یعنی دیوان مال، که به نام‌های دیوان سرت، دیوان کاتب یا دیوان اعلی خوانده شده نیز مشهود است. در توضیح وظایف این دیوان آمده که علاوه بر وظایف مالی و اقتصادی، بررسی وضعیت فقرا، تکثیرزراعت و عمارت و آبادانی شهر و ولایت و رسیدگی به امور رعایا بر عهده آن بوده و کارکردهای یکسان با وزارت داشته است (فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۹۴). اما از آنجا که وزارت بیشتر به معنای معاونت و دستیاری به کار می‌رفت و در سلسله مراتب، پس از امارت قرار داشت، طبیعی است که مسئول یا وزیر دیوان مال با قدرتی بیشتر از همه وزیران نیز، نمی‌توانست با امرا هم‌وردی کند.

در اساس آنچه در کل دوره تیموری قابل توجه است، دسته‌بندی پایدار حلقه پیرامون دربار در دو گروه اهل شمشیر و اهل قلم است. این دسته‌بندی هر چند امر مسبوق به سابقه بوده، با دو نهاد فوق‌الذکر گره خورده و یکی در جایگاه فراتر قرار گرفته است. البته نتیجه یکی از بررسی‌ها بر این تأکید دارد که «سلطان حسین پس از سپری کردن سال‌های اولیه حکومت، کوشید قدرت وزیران را افزایش دهد و از آنان در برابر امیران جانبداری کند» اما همانجا به عدم موفقیت وی به سبب فشارهای وارده از سوی امیران اشاره و اضافه می‌شود «در سراسر حکومت حسین بایقرا، امیران به عنوان عناصر اهل شمشیر می‌کوشیدند بر اهل قلم چیرگی یابند و بر سرنوشت سیاسی آنان تأثیر گذارند. معمولاً نیز این خواست با متهم کردن آنان به سوءاستفاده‌های مالی از دیوان مال تحقق می‌یافت و بدین ترتیب رقابت‌های سیاسی، خود را به صورت اتهامات مالی نشان می‌داد و منجر به عزل و شکنجه یک وزیر می‌شد» (فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۱۰۰). بنابراین حتی قصد ایجاد تعادل میان دو گروه آن هم از سوی پادشاه، با برخورد تند اهل شمشیر مواجه می‌شد و روابط نابرابر به ضرر اهل قلم تداوم می‌یافت.

البته باید توجه داشت که در کنار اهل قلم، قربانیان بزرگتر، مردم عادی و رعایا بودند. منابع مالی سپاهیان که نه تنها در کشور گشایی‌ها بلکه در لشکرکشی‌های متعاقب توطئه‌های فرزندان تیمور علیه یکدیگر صرف می‌شد، از مالیاتی تأمین می‌گردید که عمدتاً به زور اخذ شده بود. اگرچه گاتفرید هرمان در پژوهش خود برقراری امنیت مردم در دوره تیموری را با مالیات مرتبط می‌داند (به نقل از منز، ۱۳۹۲: بیست و چهار). اما امری پوشیده نیست که نظام فتووالیسم به عنوان یکی از ویژگی‌های دولت تیموری، به مثابه پایه و اساس مادی برای سیستم نظامی عمل می‌کرد و نخستین بهره‌گیران این نظام، شاهزادگان و امیران و فرماندهان والای نظامی و روسای ایلات بودند (کمبریج، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

اجحاف موجود در سیستم مالیات‌گیری نیز، خاص دوره لشکرکشی‌های بی‌امان نبود بلکه حتی زمان‌هایی که نوعی ثبات کلی در امور به سبب سلطنت‌های طولانی (مثلاً دوره شاهرخ، ابوسعید و حسین بایقرا) در مقایسه با دوره متقدم و میانی تیموری به چشم می‌خورد وجود داشت. برای مثال معروف است که ابوسعید توجه خاصی به سیستم آبیاری و کشاورزی داشت و موازین ویژه‌ای برای تشویق کشاورزی نواحی مختلف به کار می‌برد اما در عین حال افزایش دلبخواهی عوارض تحمیلی و تقلب در نظام مالیاتی، باعث فقر و بدبختی در میان دهقانان و کشاورزان می‌شد و گاهی هم ظلم به جایی می‌رسید که موجب طغیان می‌گردید (کمبریج، ۱۳۸۲: ۱۴۱).

همچنین درباره سلطان حسین نوشته‌اند که: «در بنیاد بقاع خیر و مساجد و مدارس و خانقاه و رباطات بغایت مایل و راغب بودی و قصبات معموره و مستغلات مرغوبه از خالص اموال خویشتن خریده، وقف نمودی» (صفا، ۱۳۷۴: ۲۹). اما از طرفی تداوم صدمات مردم در مناطق روستایی و شهرها متعاقب مصادره‌ها و انتقام‌ها، قیام‌های پیاپی و حرکت سپاهیان، کشمکش‌های بی‌پایان جانشینی و تهاجمات اقوام دیگر به حدی بود که گفته می‌شود در دوره تیموریان «صحبت از آرامش و فراوانی نعمت، عقلانی و منطقی به نظر نمی‌رسد» (کمبریج، ۱۳۸۲: ۱۴۱).

وضعیت فکری - فرهنگی این دوره نیز بی‌شبهات به اوضاع اجتماعی نبود به این معنا که متأثر از خلق و خوی طبقه حاکم در مسیری متفاوت با دوران پیشامغولی - ترکی حیات داشت. در اساس اگر جنگ‌ها و تنازعات درون قومی و برون قومی اجازه می‌داد، فرهنگ دوستی تیموریان بیشتر در هنر و در زمینه‌هایی چون نقاشی، معماری و شعر تبلور می‌یافت اما به جز این، نامی از کتابخانه‌های بزرگ یا اندیشمندان و آثار فکری برجسته چون گذشته به چشم نمی‌خورد. در زمینه شعر و ادب نیز که از علایق خاص تیموریان بود و به‌ویژه سلطان حسین بایقرا ندیمانی از شاعران و ادبا گرد آورده و از شاعری چون جامی حمایت می‌کرد، بیشتر شاهد رشد کمی شعر و شاعری، آنهم از نوع عرفانی هستیم و ادبیات فارسی که پیش از تهاجم تیمور دوره درخشانی داشت پس از مرگ او تکرار نشد. در واقع، با وجود اینکه تیموریان شعر و شعرای فارسی را پاس می‌داشتند، دوره اوج نفوذ واژگان ترکی در ادبیات فارسی را رقم زدند و سبب رشد چشمگیر شعر عرفانی شدند (کمبریج، ۱۳۸۲: ۱۴۷). البته رشد شعر عرفانی در این دوره را نمی‌توان بدون توجه به دوره آغازین سیطره مغول بر ایران و انتخاب عرفان و تصوف برای تسکین وحشت حاصل از این حضور درک کرد اما چیزی که در اینجا فراتر از رشد شعر



عرفانی ولی در همین رابطه اهمیت دارد، سیاست مذهبی تیموریان است. با قاطعیت می توان گفت مقام و اعتبار شیوخ صوفیه و طریقت های صوفیانه در عصر تیموری افزایش یافت (فوربز منز، ۱۳۹۲: ۳۰) و از آنجا که یکی از عوامل تأمین مشروعیت تیموریان، تمسک به عارفان و صوفیان و تمنای تأیید از جانب ایشان بود، فرزندان تیمور و جانشینان شان، مشایخ صوفیه را بزرگ داشتند (فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۷۷).

این سیاست مذهبی وقتی بیشتر رخ می نماید که تأثیرانگیزه های سیاسی بر انتخاب های مذهبی در قلمرو امپراطوری تیموری را دنبال کنیم. در محدوده این قلمرو ثبت است که اکثریت قریب به اتفاق مردم، سنی مذهب بودند ولی نواحی محدودی چون گیلان، مازندران، خوزستان، شرق قهستان و شهرهایی چون ری، ورامین، قم، کاشان و سبزوار در خراسان، از مراکز سنتی تشیع بخصوص از نوع دوازده امامی بودند... نوسانات بین اسلام مردمی سنی و شیعه، تأثیر شدیدی در صاحبان قدرت سیاسی این دوره داشت؛ مثلاً روسای اتحادیه ترکمان (قراویونلواها و آق قویونلواها) توجه چندانی به جریان مذهبی خاصی نداشتند اما وقتی که در حدود کسب تأیید و حمایت مؤثر مردمی از راه دلجویی از یک جناح یا جناح دیگر بر می آمدند، فراتر از جریانهای سیاسی می رفتند... این مسئله در مورد حسین باقرا نیز صادق است که پس از نشستن بر تخت سلطنت در هرات، نخستین گام ها را برای رواج تشیع برداشت و سپس به تحریک علیشیرنوایی از این برنامه دست کشید (کمبریچ، ۱۳۸۲: ۱۴۳-۱۴۴). در بخش بعدی به تأثیرات شرایط مذکور بر نوع بینش و روش کاشفی خواهیم پرداخت.

زندگی و شخصیت واعظ کاشفی

اطلاعات ما درباره زندگی ملاحسین واعظ کاشفی که در تقریری، «حسین بن علی بیهقی سبزواری، واعظ ملقب به کمال الدین» ثبت شده (هدایت، ۱۳۸۸: ۵۸۴) و در کنار عبدالرحمان جامی، غیاث الدین خواندمیر هروی و کمال الدین بهزاد، جزء نخبگان فرهنگی دوره تیموریان معرفی گردیده (فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۳۱۴-۳۴۹)، به نسبت اندک است. در واقع هیچ یک از مورخان و تذکره نویسان درباره زمان و مکان تولد وی چیزی نگفته اند اما اشاره به سفر او از سبزوار به شهرهای نیشابور، طوس، مشهد، که احتمالاً با پیشه واعظی اش ارتباط داشته این ظن را تقویت می کند که ولایت بیهقی قدیم یا سبزواری کنونی محل تولد وی بوده باشد (فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۳۱۵). در مورد تاریخ و مکان وفات وی، مورخین به سال ۹۱۰

یا ۹۰۶ هجری و شهر هرات اشاره کرده‌اند (هدایت، ۱۳۸۸: ۵۸۴) هرات شهری است که سفر واعظ کاشفی به آن، در سال ۸۶۱ هجری تخمین زده شده (جوانمهر، ۱۳۸۷: ۷۰) و اتفاقات مهم زندگی وی تا جایی که می‌توان حدس زد در آن روی داده است. اساس این حدس بر آن پایه است که کاشفی اولاً به عنوان نویسنده‌ای پرکار که بعضاً سی و پنج اثر در زمینه‌های مختلف از جمله نجوم، ریاضی، کیمیا، تفسیر قرآن، شعر و ادب و اخلاق به وی نسبت داده شده (جوانمهر، ۱۳۸۷: ۸۴) و اهمیت نگارش این طیف وسیع از علوم زمانه اش سبب شده که او را با معاصر مصریش، السیوطی (۱۵۰۵م-۹۱۱ق) و حتی شاید با پیکودلا میراندولا (۱۴۹۴) قابل مقایسه بدانند (سابت‌لنی، ۲۰۰۳: ۴۳۶)، نیم قرن در هرات زیسته و بعید نیست آثارش را که از وی چهره علمی - فرهنگی ماندگاری ساخته، در این شهر نگاهشته باشد.

ثانیاً او در هرات با دربار سلاطین تیموری پیوند یافت. ملاحسین واعظ که ابتدا در دربار ابوسعید خدمت کرد و بنا به گزارش نظامی باختری در منشا الانشاء «فرمان قاضی القضاتی ولایت بیهق» را دریافت نمود (به نقل از جوانمهر، ۱۳۷۸: ۷۲) اندکی بعد با به قدرت رسیدن حسین بایقرا، به دربار این سلطان - که تقریباً در تمام مدت حضور کاشفی در هرات بر این شهر فرمان میراند - راه یافت و رابطه ویژه‌ای با امیر علیشیرنوایی - وزیر معروف سلطان حسین بایقرا - برقرار کرد؛ به طوری که نه تنها برخی آثار خود را به درخواست و سفارش وی یا به نام سلطان حسین و وزیرش تألیف نمود بلکه طی فرامینی از جانب سلطان حسین بایقرا به هفته‌ای چند نوبت وعظ در سه مکان مختلف (خانقاه سلطانی، دارالسیاده سلطانی و مسجد عالی علیشیرنوایی) یا همانا منصب شیخی و سجاده‌نشینی خانقاه چهارسوی هرات رسید (فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۳۱۶ و ۳۲۰ و ۳۴۳). همچنین به او ماموریت داده شد که همراه شاهزاده ابوالحسن میرزا به مرو برود و آنگونه که خود وی در مقدمه کتاب اخلاق محسنی اشاره می‌کند تا زمان بازگشت شاهزاده به هرات با او همراه بوده است (کاشفی، ۱۹۲۲: ۴-۵). دو نکته فوق به خوبی این نظر را تأیید می‌کند که کاشفی در شمار اهل قلم و نزدیک به دربار قرار داشته و از جایگاه اجتماعی بالایی برخوردار بوده است. اما باید توجه داشت که جایگاه اجتماعی کاشفی به عنوان اهل قلم نزدیک به دربار، در عین دلالت بر شخصیتی گشوده به افراد و شرایط غیر ایرانی حاکم، شخصیت گره خورده با اصالت ایرانی را نیز نمایندگی می‌کند. در واقع، وی به عنوان یکی از پرکارترین نویسندگان روزگار خود که در موضوعات مختلف اثری بر جای گذاشته، تمام آثارش را به فارسی نوشته و حکایت از شخصیتی دارد که علی‌رغم نزدیکی با دربار ترک زبان، اصالت ایرانی خویش را حفظ کرده است. البته باید



بلافاصله افزود که نه در آنجا و از سوی دربار، فشاری بر تغییر زبان مردم صورت می‌گرفت و نه اصلاً در اینجا، امتیاز و رتبه زبانی مد نظر است بلکه تأکید بر شخصیتی است که شواهد، بر تلاشش در مشروعیت دادن به سنت فکری ایرانی در برابر تفوق سیاسی ترک - مغول دلالت دارد. یکی از آثاری که این تلاش را نمایندگی می‌کند مخزن الانشاء است که کاشفی آنرا پنج سال قبل از سقوط سلطان حسین توسط ازبک‌ها نگاشت و در یک بررسی نشان داده شده چگونه این اثر، «تلاش آگاهانه یک بوروکرات - محقق ایرانی است که نه تنها میراث فرهنگی «کلاسیک» ایران را از طریق هنر نامه نگاری حفظ می‌کند و ارتقا می‌بخشد بلکه از جایگاه و منزلت نخبگان و طبقه اجرایی ایرانی (اهل قلم) در عصر رقابت قومی میان ترک و تاجیک و تفوق سیاسی ترک - مغول حمایت می‌کند (میچل، ۲۰۰۳: ۴۸۹).

به عبارتی گرچه کاشفی صرفاً همه جا به «واعظ» شناخته می‌شود و تلاشش، نه تحقیق فیلسوفانه است که دفاع فلسفی از میراث کلاسیک ایران کند و نه در زمره بعضاً بوروکرات‌های ایرانی است که رسماً و صریحاً به کار انشا و کتابت بپردازد، اما به حفظ سنت فکری ایرانی التزام دارد و آنرا با «جای دادن اهل قلم در بالاترین جایگاه ممکن یعنی در کنار سلاطین و امرا در طبقه اعلای جامعه» (میچل، ۲۰۰۳: ۵۰۲) پشتیبانی می‌کند. بنابراین در جایی که چه بسا عنایات دربار به کاشفی - که در فرامین پیش گفته مشهود است - می‌توانست او را ترغیب به قرار دادن منشی و کاتب و مستوفی، در طبقه مادون سلطان و امیر نماید، آگاهانه هر دو را در یک طبقه می‌نشانند.

علاوه بر اصالت ایرانی، نکته دیگری که جایگاه اجتماعی کاشفی به عنوان اهل قلم نزدیک به دربار را با شخصیت او مرتبط می‌کند، در بحث مذهب وی نهفته است. در باب مذهب مختار کاشفی بحث‌های بسیاری وجود دارد و اجماعی بر شیعه یا سنی بودن وی حاصل نشده است. در یک تحقیق نشان داده شده که در این ارتباط دو دیدگاه وجود دارد: (۱) دیدگاهی که بیشتر با استناد به سخن پسر کاشفی، فخرالدین علی، در اثر معروفش رشحات عین الحیات، مبنی بر این که اصولاً علت سفر کاشفی به هرات سنی نشین، خوابی بوده که او را به دیدن سعدالدین کاشغری، پیر طریقت نقشبندیه فرا خوانده و در هرات نیز به اشاره عبدالرحمن جامی، به نقشبندی‌ها روی آورد، به سنی بودن وی رای می‌دهد. (۲) دیدگاهی که علاوه بر تأکید بر نام و محل تولد کاشفی (حسین و سبزواری شیعی نشین)، یکی از معروف‌ترین کتاب‌های خود او، *روضه الشهداء* را مبنای قرار می‌دهد و ذکر مناقب خانواده رسالت و اهل بیت در آن را دلیلی بر التزام وی به شیعه دوازده امامی می‌داند (حضرتی مقیمی، ۱۳۸۸: ۱۲۸-۱۳۰).

اما شواهد نشان می‌دهد که جای گرفتن در یکی از این دو دیدگاه به سادگی ممکن نیست. همچنان که تحقیق فوق، خود قائل به سیر تحول عقیدتی کاشفی از تسنن به تشیع همزمان با روی کار آمدن صفویان و نگارش *روضه الشهدا* است (حضرتی مقیمی، ۱۳۸۸) و یا پژوهشی دیگر که با ذکر نمونه‌هایی از پاسخ‌های زیرکانه کاشفی در پرسش جمعی از شیعیان در جایی و اهل سنت در جایی دیگر در باب عقیده‌اش، رای به نامعلوم بودن مذهب او داده است (فرهانی منفرد، ۱۳۸۲: ۳۲۵).

در عوض توجه به شخصیت متساهل و غیر متعصب کاشفی توضیح مناسبی برای مذهب وی به دست می‌دهد. به عبارت دیگر، آنجا که شواهد نمی‌تواند ادله جامع و مانع بر شیعه یا سنی بودن وی اقامه کند، در نظر گرفتن آنها بدون اصرار و تلاش در جهت آشکار ساختن اصل مذهب وی، یا بالعکس در جهت التقاطی خواندنش، روشن می‌سازد که کاشفی نسبت به مذهب خاصی تعصب نمی‌ورزد و متساهلانه برخورد می‌کند. در واقع تمام شواهد اعم از عزیمت به شهری سنی نشین و حشر و نشر با دربار آن و استقبال مردم از مجالس و عیش، در کنار نام و محل تولد و نگارش کتابی در خصوص رویداد محرم و مصایب وارد بر خاندان امام حسین علیه السلام، تا طفره از پاسخ صریح به سؤال از مذهبش که چه بسا از سوی متعصبان مذهبی بود، و حتی نگارش کتابی چون *فتوت نامه سلطانی* که به آیین فتوت و روش جوانمردان پرداخته و معمولاً آیینی از تصوف و مورد توجه عرفای اهل قلم قلمداد شده است (انصاری، ۱۳۸۷) دال بر این است که او نه تنها در اندیشه و عمل از مذهب خاصی متعصبانه حمایت نکرده بلکه متساهلانه برخورد نموده است. با در نظر داشتن این ویژگی‌های شخصیتی و جایگاه اجتماعی و نیز توجه به بستر زیست کاشفی است که خوانش تفسیری اخلاق محسنی در بخش بعدی انجام خواهد شد.

اخلاق و سیاست در اخلاق محسنی

اگرچه شاید نام *اخلاق محسنی* این گمان را ایجاد کند که آن را صرفاً رساله‌ای اخلاقی بدانیم، محتوای آن نشان می‌دهد که با یک اندرزنامه سیاسی مواجهیم. این کتاب که از نظر شکلی، از یک مقدمه و چهل باب تشکیل شده است، از همان ابتدا نه تنها مخاطب بلکه هدف از نگارش را در فضای سیاست و اخلاق قرار می‌دهد. در واقع، کاشفی که این کتاب را به دستور سلطان حسین و به نام شاهزاده ابوالمحسن نگاشت، در مقدمه، ضمن اشاره به همزمانی نگارش کتاب با شرایط جنگی جامعه‌اش یا به عبارتی فراخوانده شدن





شاهزاده به هرات «به دنبال حدوث وحشت و اسباب رعب و دهشت به جهت وقوع بعضی وقایع و حالات» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۴)، توضیح می‌دهد که مخاطبینش همانا خاندان شاهی و هدفش بیان اخلاق ستوده همین خاندان است: «فقیر حقیر خواست که به طریق دعا گویی و دولتخواهی دو کلمه از اخلاق ستوده و اوصاف حمیده ملازمان آن حضرت بر ورق بیان مسطور گرداند تا دستورالعمل اولاد سلاطین و ابنای خواقین باش» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۵).

بدین ترتیب کاشفی این انتظار را ایجاد می‌کند که در ادامه شاهد بازگویی «اخلاق ستوده و اوصاف حمیده ملازمان» یا با اندکی تسامح خاندان شاهی باشیم اما به تدریج روشن می‌شود که آنچه انجام می‌دهد بسی پرمایه تر است. در اساس، او خیلی زود و تنها چند سطر بعد تر روشن می‌سازد که می‌خواهد از آنچه پادشاه را پادشاه کرده و پادشاه نگه می‌دارد بگوید و از رعایت چهل صفت یاد می‌کند. البته او پیش از رفتن به سراغ توضیح صفات، در باب آنچه پادشاه را پادشاه کرده یا به عبارتی مشروعیت بخشیده، موضع خود را مشخص کرده و نشان می‌دهد که نه بر مناسط ترکی مغولی مشروعیت یعنی نسب و پیوند خانوادگی بلکه در ادامه مسیر اندیشه سیاسی ایرانی فرمانروایی الهی حرکت می‌کند و از اینروست که سلطان حسین را «حضرت پادشاه دین پناه مظهر انوار السلطان و ظل الله دارای جمشید فر فریدون خورشید منظر» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۳) می‌خواند و معتقد است «حق تعالی درباره وی این چنین کرامتی ارزانی داشته، او را بر طایفه‌ای از بندگان خود حاکم ساخته و افسر اختیار برفرق اقتدار او نهاده است» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۶).

در اصل، کاشفی این مبنای مشروعیت را به دفعات و در لابلای صفات تکرار می‌کند و اصرار دارد که «ملوک، مظهر سلطنت الهی واقع شده‌اند و از این جهت لقب ظل الله بر ایشان اطلاق می‌کنند» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۷۶). او در عین حال صبغه‌ای اسلامی نیز به این مبنا می‌دهد و با مدد از آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» ملوک و سلاطین را «اولی الامر» معرفی می‌کند که «حق سبحانه بعد از امر به اطاعت از خود و پیامبر خود، به فرمانبرداری ایشان امر فرموده» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۶). بر این اساس گرچه میان خدا و سلطان، مرتبه پیامبر حائل می‌شود اما جالب است که لقب ظل الله همچنان از آن پادشاه باقی می‌ماند و بگونه‌ای با مرتبه قدسی پیوند می‌خورد. البته در ادامه تأییدات اسلامی، شاید گریزی از این نیست که وقتی کاشفی به صفت غیرت می‌رسد و به معرفی یکی از دو شق آن یعنی غیرت دین می‌پردازد، نیابت حق و ظل الهی را با ملاک عینی «اقامت حدود شرع و اجرای احکام دین» محقق بداند و لذا «هر سلطانی که در اقامت حدود شرع و اجرای احکام دین کوشد،

نایب حق و ظل الله باشد» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۳۱). اما به هر حال این تفاوتی در اصل قضیه یعنی فرمانروایی الهی - و نه هیچ نوع مشروعیت دیگری - ایجاد نمی‌کند و کماکان نمایندگی پادشاه از جانب خدا به رسمیت شناخته می‌شود.

در همین رابطه و در چارچوب نسبتی که کاشفی میان مشروعیت سیاسی و دین برقرار می‌کند، او ویژگی هم‌گرایی پر سابقه دین و دولت در دستگاه تفکر سیاسی ایرانی را در کار خود با بهره از عبارت معروف الملک و الدین توأمان برجسته می‌سازد و از این دفاع می‌کند که پادشاه کسی است که قانون الهی را به قدرت و شوکت خود محافظت می‌نماید (کاشفی، ۱۹۲۲: ۶). البته این نکته را باید در پراکنش اضافه کرد که وی ضرورت وجود قانون و پادشاه به عنوان حافظ آن را چونان اسلافش من جمله خواجه نظام الملک، از دستگاه فلسفه سیاسی ارسطو اخذ می‌کند به این معنا که طبع اجتماعی انسان را پیش می‌کشد و استدلال می‌کند که چون:

آدمیان مدنی بالطبع اند یعنی ایشان را از اجتماع و ایتلاف با یکدیگر چاره نیست و افرجه و طباع مختلفند و هر فراجی را اقتضایی و هر طبعی را مقتضائست پس در میان ایشان قانونی باید که بر آن قانون با یکدیگر معاش کنند بطریقی که بر هیچکس حیفی نرود.. (کاشفی، ۱۹۲۲: ۵).

اما در اینجا از این جلوتر نمی‌رود و هر چند در دیباچه اثر دیگرش بهره‌گیری از فلسفه سیاسی ارسطو را تا تکرار تقسیم سه‌گانه حکمت عملی دنبال کرده است (کاشفی، ۱۳۶۲) به همین استدلال اکتفا می‌کند.

در بازگشت به هم‌گرایی دین و دولت، اشارت مهم دیگر به خویشکاری دینی - اخلاقی پادشاه برمی‌گردد که کاشفی ذیل صفت عدالت به آن می‌پردازد. گفتنی است که عدالت برای کاشفی چیزی فراتر از صفت پادشاهی است و با هستی‌شناسی او گره خورده است؛ به این معنا که اصولاً نظام هستی را مبتنی بر عدل می‌داند و بر آن است که: «خیمه آسمان را ستونی است و اگر از تو پرسند ستون آسمان کدام است، بگو عدل و راستی» (کاشفی، ۱۳۵۹: ۳۶۷). او با در نظر گرفتن چنین جایگاه رفیعی برای عدل، به یک معنا از نظام اخلاقی جهان سخن می‌گوید و آنجا که پس از صفت «ترتیب خدم و حشم» طولانی‌ترین بخش را به عدالت اختصاص می‌دهد، ارتباط درهم تنیده نظام اخلاقی با دین و دولت را آشکار می‌سازد.

یکی از قسمت‌هایی که به طور مشخص این درهم تنیدگی را نمایندگی می‌کند، در گروه‌بندی مورد علاقه کاشفی از خدام سلاطین و مطالب پیرامون آن جای دارد. او که خود



حکما را منبع اخذ گروه‌بندی‌اش ذکر می‌کند، پس از تقسیم مردم به اهل شمشیر به مثابه آتش، اهل قلم به مثابه هوا، اهل معامله به مثابه آب، و اهل زراعت به مثابه خاک، گویی نظم مقدسی را بر جهان حاکم می‌داند که نه تنها این گروه‌بندی را از پیش مقدر کرده بلکه ثبات آن گروه‌بندی نیز با نظم عالم و به تبع آن نظم ملک مرتبط است. او تصریح می‌کند: «همچنانکه از غلبه یکی از ارکان چهارگانه بردیگری، مزاج خلق تباه شود، به غلبه یک گروه از این اصناف چهارگانه، نظام ملک هم روی به تباهی آورد و صلاح عالم و نظام امور بنی بشر، منتقع و نامنتظم ماند» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۳۱).

البته کاشفی از این فراتر نمی‌رود و از آنجا که فیلسوف نیست، تلاشی برای جای دادن عقایدش در یک منظومه پیچیده فکری ندارد و یا اینگونه نیست که مانند اسلافش تفسیری شکسته بسته از عدالت ارسطویی داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸). اما بدیهی است که عدالت را در نظمی می‌بیند که پادشاه به‌عنوان سایه خدا، مسئول زمینی حفظ آن است و ادامه مشروعیتش به این خویشکاری بسته است. از این رو است که نویسنده/اخلاق محسنی همان جا که بگونه‌ای اندرزوار این سخن حکما را به کار می‌گیرد که «عدل سویت نگهداشتن است یعنی گروهی را بر گروهی مسلط نسازد و هر طایفه را در پایه او نگه دارد»، یادآوری می‌کند: «پادشاه عادل سایه لطف خداست.» و «سبب دوام ملک عدل است» (کاشفی، ۱۹۲۲).

نکته مهم در همین چارچوب، و البته از زاویه‌ای که توجه ما را به تأثیر بستریست و شخصیت مؤلف اخلاق محسنی در به دست دادن رفتار سیاسی مناسب در قالب اندرزهایی به پادشاه معطوف می‌کند، بهره عمل‌گرایانه از اخلاق است. در واقع، کاشفی در مبحث صفت عدالت - و بقیه صفات که بعداً اشاره خواهد شد - از آنچه برای حفظ قدرت سلطان در مسیری اخلاقی آن هم با کمترین تشمت و بیشترین اجماع لازم است سخن می‌گوید و لذا وقتی دوباره به سراغ سخن حکما می‌رود، خوبی عدالت و فایده آن برای آبادانی مملکت را برمی‌گیرد و به نوعی تحریض فایده‌گرایانه که لازمه عصر وی است دست می‌زند: «حکما فرموده‌اند: عدل خوب‌ترین فضیلت است و ظلم زشت‌ترین رذیلت. نتیجه عدل بقای ملک و وسعت مملکت است و معموری خزائن و آبادانی قری و مدائن و ثمره ظلم، زوال مملکت است و خرابی ممالک» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۳۸). او این روش را آنجا که که از «خبر» مومنانه نیز بهره می‌گیرد به کار می‌بندد: «یکساعت عدل پادشاه در پله میزان طاعت راجح ترست از عبادت شصت ساله زیرا که نتیجه عبادت جزبه عامل نرسد و فایده عدل به خاص و عام و خرد و بزرگ وصل گردد» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۲۸). بدیهی است که چنین فوایدی از عدالت

نه بی مصداق است و نه گزافه‌گویی ولی آنچه محل تأکید است لزوم آراسته شدن پادشاه به صفت عدل نه تنها از آن جهت کلی که سایه خداست بلکه از این جهت خاص که «معموری خزائن و آبادانی قری و مدائن» در آن است. البته این جهت خاص، خود از کلیات آبادانی فراتر نمی‌رود و آنجا که قصد ذکر «ارکان عدل» است، در «گوش برسرخن مظلوم کردن و روی عاطفت بساختن مهم ایشان آوردن» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۳۲) متوقف می‌شود که چه بسا بیشتر از همین مقدار هم برای مخاطب کاشفی نیاز نباشد.

از صفت عدالت به عنوان رکن مهم پادشاهی در اخلاق محسنی که بگذریم، ۳۹ صفت دیگر نیز از آداب ملک‌داری یا رفتار مناسب‌اند که در جهت حفظ و تداوم قدرت پادشاه توصیه شده‌اند. البته برخی از این صفات در نسبت مستقیم میان پادشاه و خدا جای می‌گیرند و نسبت آن با مردم به اثر و نتیجه بیرونی آنها برمی‌گردد. به عنوان مثال صفاتی چون عبادت، اخلاص، صبر، رضا، توکل، حیا و عفت که می‌توان ذیل نام واحد «دینداری» دسته‌بندی کرد، ابتدا به ساکن توصیه‌هایی برای برقراری ارتباط مؤمنانه با خدا هستند. کاشفی این صفات را در صدر و پیشاپیش بقیه ذکر کرده است که خود می‌تواند بیان‌کننده اهمیت آراستگی پادشاه به دینداری باشد ولی نکته مهم بعدی آن است که این دینداری، صرفاً از نوع دینداری مردم عادی نیست که مثلاً عبادت به معنای «پرستش حق به ادای فرایض» یا صبر به معنای «شکیبایی بر بلیاتی که از حق تعالی به بنده می‌رسد» باشد، بلکه هم پاسخی به مشروعیت الهی و هم در جهت بقای آن است. بر این اساس، اگر سخن از شکر است، پادشاه «خدا را که بالاترین نعمتها یعنی سلطنت را به او داده شکر کند» یا اگر به دعا توصیه می‌شود «عرض نیاز به درگاه الهی... یکی برای نظام ملک است و دیگری برای دفع هجوم خصم» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۷-۱۹). بنابراین پادشاه که مشروعیتش را از خدا گرفته به واسطه دینداری، نه در مقام یک بنده عادی بلکه به عنوان سایه خدا در زمین، با خدا مرتبط می‌شود تا هم پادشاه باشد و هم پادشاه بماند.

از سوی دیگر، دینداری پادشاه را نباید کاملاً شخصی و خاص خود وی نیز دانست بلکه دارای تأثیر بیرونی است و به نوعی با کل جامعه درگیر می‌شود. در این رابطه می‌توان به این فراز از اخلاق محسنی اشاره کرد که: «خوی رعیت تابع خوی پادشاه است که الناس علی دین ملوکهم پس هرگاه پادشاه میل عبادت کند رعیت نیز بدان کار راغب شوند» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۷). به اعتبار این فراز، پادشاه الگوی نمونه‌ای برای دینداری است و مردم می‌توانند بر پایه «الناس علی دین ملوکهم» با اقتدا به پادشاهی که به عنوان مثال عبادت خدا را می‌کند یا



به او توکل دارد، دیندار باشند و دینداری پادشاه، به مثابه عاملی وحدت بخش عمل نماید. البته باید بلافاصله اضافه کرد که کاشفی اگرچه بر صفتی که به دینداری تعبیر شد تأکید دارد و از آنجا که مسلمان است گزاره‌هایی با رنگ و لعاب اسلامی به کار می‌برد و مثلاً عفت را «احتراز از ارتکاب به محرّمات خصوصاً از شهوت حرام» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۸) تعریف می‌کند، اما تأکیدهایش بیشتر از آن که به سوی تعصب و ورزی نسبت به اسلام یا فرق اسلامی هدایت شود، کنه قضیه را در بر می‌گیرد. این عدم تعصب و ورزی که با شخصیت متساہل کاشفی مرتبط است به خوبی در استفاده وی از مؤیدات سخنش هویدا است؛ به این معنا که وقتی می‌خواهد اندرزش را نیرو بخشد فرقی نمی‌کند که از سخن یا عمل و رفتار یک مسلمان اعم از شیعه یا سنی بهره برد یا یک غیرمسلمان. بر این اساس همان‌گونه که حضرت علی علیه السلام می‌تواند نمونه‌های برای عبادت باشد (کاشفی، ۱۹۲۲: ۷) نوشیروان آتش پرست یا مامون عباسی می‌توانند راعیان حیا باشند و وحی خدا به حضرت داوود، صبر را اعتبار بخشد (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۲). بنابراین، اساساً کنه دینداری در قالب صفاتی چون عبادت، حیا، صبر و غیره است که اهمیت دارد و نه یک فرقه خاص زیرا اولاً اگر غیر از این بود باید شاهد مثال‌ها و تأییدات دیگری بودیم که براحتی می‌توانست از یک منبع و سیره مشخص استخراج گردد. ثانیاً این صفات، بسیار عمومی است و حتی در مورد عبادت که می‌تواند آداب معینی داشته باشد به عمل یا اعمال مشخصی ارجاع نمی‌دهد.

این نوع تأییدات را، همچنین در مورد دسته دیگر صفات که در نسبت پادشاه و مردم - اعم از ملازمان و رعیت - مطرح است، می‌توان مشاهده کرد. در این دسته که ارتباط روشن تری با آداب ملک‌داری و حکومت دارد، از ادب، علوهمت، عزم، جد و جهد، ثبات و استقامت، و شجاعت گرفته تا دفع اشرار و ترتیب خدم و حشم را شامل می‌شود که البته برای سهولت بحث، برخی از آنها را می‌توان مانند نمونه قبل (دینداری) ذیل عناوین کلی تراورد. یکی از عناوین مهم در این بخش «مردم‌داری» است که صفاتی چون سخاوت و احسان، شفقت و مرحمت، تواضع و احترام، و حتی برآوردن حاجات را در بر می‌گیرد.

به‌طور کلی ویژگی مهمی که سبب می‌شود تعدادی از اندرزهای اخلاق محسنی به مردم‌داری تعبیر شود، نقشی است که عمل و عملکرد شاه نسبت به مردم در حفظ مشروعیت وی دارد. برای نمونه وقتی کاشفی به سخاوت و احسان توصیه می‌کند و بر آن است که: «سخاوت سبب نیکنامی و احسان موجب خجسته فرجامی است و هردو سبب به بند کشیدن دل رعیت است و صید کردن دل رعایا» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۵۶). بیش از هر چیز به بقایای

مشروعیت و حفظ قدرت از طریق مردم‌داری اشاره می‌شود. در واقع اینجا یک رابطه پنهان اگر-آنگاه وجود دارد که به موجب آن، حاصل برخورداری پادشاه از سخاوت و احسان، برجا گذاشتن نام نیک از یک سو و تسلط بر قلب‌ها از سوی دیگر است که در نهایت به بقای مشروعیت و حفظ قدرت وی می‌انجامد.

در مصادیق دیگر مردم‌داری نیز همین قضیه صدق می‌کند بدین معنا که پادشاه بی‌آنکه مشروعیتش را از مردم بگیرد، صرفاً برای بقای آن به همدلی مردم نیاز دارد و این میسر نمی‌شود مگر از طریق به دست آوردن دل آنها. بنابراین وقتی به برآوردن حاجات توصیه می‌شود، تأکید بر آن است که: «شرط سلطنت آن باشد که با روا کردن حاجات محتاجان دل آنها را شاد کند» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۸۲). حتی در جایی اهمیت مردم‌داری در بقای مشروعیت از این هم فراتر می‌رود و برتر از شمشیر معرفی می‌گردد که با توجه به عصری که در آن سلاطین تیموری بقای حکومت خود را در جنگ و خشونت می‌دیدند و اهل شمشیر بر اهل قلم مرجح بود، جای تامل دارد. بر این اساس در باب تواضع و احترام از قول نصیر ابن احمد از ملوک سامانی در توصیه به پسرش نقل می‌شود که:

اگر می‌خواهی مملکت و سلطنت سالها برای تو بماند برخیزنه اعتماد مکن که مال در معرض زوال است و بر لشکر دل منه که مرد سپاهی منقلب الاحوال است. تکیه بر دوام ملک و قیام حکم بر کرم نمای و بر تواضع افزای که تواضع و کرم دو دام اند بردل‌های مردمان و هر که صید از این دو دام شد هرگز روی رهایی ندارد (کاشفی، ۱۹۲۲: ۶۷).

بدین ترتیب کاشفی هم‌زمان سستی کارآیی ابزار متعارف حفظ قدرت یعنی شمشیر را با قوت بدیلی چون مردم‌داری نشان می‌دهد که بواسطه دامی دائمی که بردل‌ها می‌افکند، اثری غیرقابل مقایسه با اولی دارد. از این رو، وی بی‌آنکه در جهت مبارزه با حکومت شمشیر برآید، از یک سیاست اخلاقی سخن می‌گوید که هم برای بقای مشروعیت الهی به کار می‌آید و هم حفظ قدرت را با پیش گرفتن رفتارهای مناسبی تضمین می‌کند.

در سیاست اخلاقی مذکور این مهم است که پادشاه رودر روی مردم نایستد بلکه مردم با رغبت در پشت سر او حرکت کنند. بنابراین چه بسا گریزی از این نیست که باب‌های بسیاری به اندرزهای اخلاقی اختصاص یابد؛ اندرزهایی که به واسطه تأییداتی که کاشفی بر آنها می‌آورد و از پیامبر اسلام و نواده‌اش تا خسرو پرویز و انوشیروان و بزرگمهر و بهرام گور و نیز هارون الرشید و مامون و بسیاری دیگر را شامل می‌شود نشان می‌دهد مورد اجماع خاص و عام،



ایرانی و غیرایرانی و مسلمان و غیرمسلمان است. این اندرزها که همگی در جهت مردم‌داری است اساساً بر خلق و رفق یا همانا خوشخویی و نرمی مبتنی است و با نشانه‌هایی چون: مخالفت نکردن در کار نیکو، انصاف، عیب‌جویی نکردن، پذیرش عذرخواهی، برآوردن حاجت محتاجان، رنج مردم کشیدن، عیب خود دیدن، سخن خوش گفتن و با خلق روی تازه داشتن علامت گذاری می‌شود (کاشفی، ۱۹۲۲: ۹-۴۶).

البته در این میان می‌توان برخی اندرزهای اخلاقی مردم‌دارانه را سراغ گرفت که به‌طور مستقیم وظایف پادشاه را نیز گوشزد می‌کند، آن‌چنانکه برای نمونه ذیل رعایت حقوق به سیر کردن گرسنگان و پوشاندن بی‌جامگان یا ذیل خیرات و مبرات به ساختن مساجد و معابد و مدارس و راه‌ها و رباط‌ها و جسرها توصیه می‌شود (همان، ۱۹۲۲: ۱۴۳، ۱۳۴، ۵۳). اما به‌طور کلی در آیین مردم‌داری بیشتر تأکید بر اثرات سخن یا رفتار نیکو بر دل مردمان است آن‌چنانکه به صدق توصیه می‌شود چون علاوه بر اینکه «راستی و راستکاری سبب ایمنی و رستگاری است» در سویه مقابل صدق، «کذب، آبرو را می‌برد» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۷۹ و ۸۱). همچنین می‌توان به وفای به عهد اشاره کرد که اعتمادزایی می‌کند و در موردش آمده:

حسن عهد از هیچکس چنان خوب نمی‌نماید که از سلاطین زیرا که سخن ایشان به مسامع همه کس می‌رسد و احوال ایشان در همه جوامع گفته می‌شود و مجموع خلق بر عهد و پیمان ایشان اطلاع می‌یابند و چون عهد خود را به پایان نرسانند دوست و دشمن را برایشان اعتماد نماند (کاشفی، ۱۹۲۲: ۷۷).

در ادامه اخلاق محسنی و در ارتباط با دسته‌بندی کلی نسبت شاه با مردم، پس از مردم‌داری به نوع دیگری از توصیه‌ها برمی‌خوریم که این بار ارتباط وثیق‌تری با آداب اداره حکومت دارد. این توصیه‌ها که می‌توان در مجموع و تسامحا به دانایی تعبیر کرد، شامل باب‌هایی چون تانی و تامل، مشاورت و تدبیر، حزم و دوراندیشی، فراست و صحبت اختیار می‌شود. قدر مشترک این باب‌ها، به‌کارگیری خرد و تدبیر در امور حکومتی به‌عنوان شرط لازم ملک‌داری و حفظ قدرت است. بر این اساس، توصیه‌های اخلاق محسنی به رابطه شاه با حلقه وجوه و خواص مشاورش نزدیک می‌شود و کسان خارج از این رابطه از جمله مردم عادی، در نسبت دورتری با شاه در مقایسه با فقره مردم‌داری قرار می‌گیرند.

در رابطه مذکور که یادآور اهمیت اهل قلم در اندیشه کاشفی و برجستگی خردورزی در ملک‌داری ایرانی است، ابتدا به ساکن شخص شاه است که باید با خرد خو کند. بنابراین

پیش از توصیه به دیگر موارد دانایی، به شاه توصیه می‌شود که در کارها تانی و تأمل کند و بلافاصله مزیت و فایده آن یعنی «پیش رفتن کار بر حسب دلخواه» که بی‌تردید با دوام حکومت مرتبط است بیان و با وصیت خسرو پرویز به پسرش تکمیل می‌گردد که گفت:

همانطور که تو بر رعیت حاکمی، عقل بر تو حاکم است... از فرمان عقل بیرون مرو و در هر کاری که پیش آید، در آن تأمل فرما و با حاکم عقل مشورت نمای خصوصاً در مهمی که از آن ضرری به نفس مردمان یا تلفی به مال ایشان میرسد (کاشفی، ۱۹۲۲: ۴-۸۳).

اخلاق محسنی، پادشاه را به ملحقات تانی و تأمل یعنی حزم و دور اندیشی، فراست و کتمان اسرار نیز فرا می‌خواند و به تناسب بحث با استعانت از اخبار و روایات و اقوالی از پادشاه اسطوره‌ای ایرانی افراسیاب گرفته تا امام شافعی، مثنوی مولوی و افلاطون اولاً به اندیشه در عاقبت امور توصیه و خلاف آن را موجب پشیمانی و ضرر ارزیابی می‌کند. ثانیاً با یاد از نوعی فراست به عنوان شرط کلی حکومت، بر پادشاه واجب می‌داند که به عین بصیرت در سوابق و لواحق هر محدودی که واقع شود نظر کند. ثالثاً ماکیاولی وار و چه بسا متأثر از شرایط نامساعد زمانه، از نوعی بدبینی و بی‌اعتمادی به اطرافیان دم می‌زند و بگونه‌ای هشدار آمیز به پادشاه پند می‌دهد که: «بر مصادقت ابنای روزگار اعتماد نکند و به مراقبت و موافقت اخوان زمان زیاده وقعی نهد و بر مافی الضمیر خود کسی را مجال ندهد» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱-۹۰، ۱۱۹-۱۲۳).

با وجود تدابیر فوق، در اینجا شاهد پیوند پادشاه با حلقه و جوه و خواص نیز هستیم. در این پیوند است که یک بار دیگر نقش اهل قلم برجسته شده و در بابتی مستقل به مشاورت و تدبیر توصیه می‌شود. در واقع، کاشفی در این باب پادشاه را بی‌نیاز از مشاوره ندانسته و در بیان فواید مشاورت می‌نویسد: «در مشاورت فواید بسیار است. یکی آنکه کارها را به صلاح و صداد نزدیک گرداند... دیگر آنکه چون ذهن شخصی واحد به اطراف و جوانب مهم احاطه نمی‌تواند کرد چون جمعی باشند و ذهن‌ها بر گمانند هریک را چیزی به خاطر رسد و راه‌ها که صواب باشد بر همه ظاهر گردد.» او در ادامه و پس برجسته کردن ترجیح خوردورزی بر شمشیر، آن هم با گریزی به وصیت بهرام گور به پسرش که «آنچه به تدبیر میسر شود به شمشیر میسر نباشد»، به نوعی به پادشاه گوشزد می‌کند که جایگاه برتر اهل قلم به چه واسطه است. پس طرف مشورت شاه را از این گروه معرفی کرده و می‌نویسد: «بر اهل اختیار لازم است که بی‌مشورت عقلا شروع نکنند... باید که مشاورت با اهل حکمت و اصحاب تجربه باشد» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۸۶).



در این ارتباط وی با عنوان صحبت اخیار، به تأثیر مجالست دانایان در دوام قدرت نیز تأکیدی دارد و با آوردن دو نمونه حکومت دراز مدت، یکی ریشه دار در دوره پیش از اسلام و دیگری پس از اسلام یعنی ایرانیان و عباسیان، پند خود را پشتیبانی می‌کند:

ملوک فارس را قاعده بر آن بود که هرگز صحبت ایشان از حکما و فضلا خالی نبود و هیچ حکم بی مشورت ایشان نکردند.. و خلفای عباسی با آنکه خود دانشمند بودند، همه حل و عقد کار ایشان مبتنی بر کلام اهل علم و ورع بودی (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۴۳).

جالب است که وی با توجه به فربه شدن گفتمان عرفان و تصوف در زمانه اش، عرفا را نیز در کنار فقها در جرگه مشاوران شاه قرار می‌دهد و اصرار دارد پادشاه یا همانا فرد صاحب شوکت، که «حکم او بر وفق حکمت است»، گریزی از مصاحبت علما و حکما و فقها و عرفا و پیران عاقبت اندیش ندارد (کاشفی، ۱۹۲۲). بدین ترتیب او بی آنکه بر عالمان شاخه خاصی از دانش نظر داشته باشد، با تساهل، تمام کسانی را که به نوعی دانایی متصفند، به اصطلاح از عقلای قوم زمانه اش محسوب می‌کند و با قرار دادن آنها در حلقه مشاوران شاه، به تثبیت منزلت ایشان نیز همت می‌گمارد.

در این میان او به طور خاص به سراغ وزرا همچون مشاوران رسمی پادشاه نیز می‌رود و مانند خواجه نظام الملک (خواجه نظام الملک، ۱۳۷۴) با اشاره به درخواست حضرت موسی از خدا برای قرار دادن برادرش هارون به وزیری، به بیان ضرورت حضور وزیر در کنار سلطان به عنوان کسی که «مهم والی مملکت بی او متمشی نمی‌گردد» می‌پردازد (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۷۰). همچنین وی در ادامه ضمن آنکه وزرا را «سبب استحکام بنای سلطنت و انتظام امور» معرفی می‌کند، بار دیگر متذکر می‌شود که «ممکن است به قلم کارها ساخته گردد که به شمشیر میسر نگردد». بدین ترتیب و بر اساس رفعت مقام این گروه از اهل قلم که در نظر دارد، به شاه توصیه می‌کند ایشان را «به شرف التفات معزز و مشرف» دارد زیرا به خوبی می‌داند التفات پادشاه است که التفات دیگران به مقام وزرا را به همراه دارد و سبب می‌شود ایشان «در چشم عام و خاص، مکرم و معظم نمایند و قول ایشان را انفاذی و حکم ایشان را اعتباری باشد» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۷۱).

البته باید توجه داشت که عنایت ویژه کاشفی به عقلا در معنای موسعش، که با اهل قلم از جمله وزرا گره می‌خورد، مانع از این نیست که وی نظر پادشاه را به شدت عمل که نسبتی با اهل شمشیر دارد جلب کند. او در باب‌های مختلفی چون شجاعت، سیاست، دفع اشرار و ترتیب خدم و حشم که به نوعی با کارویژه‌های دفاعی حکومت و برقراری نظم

مملکت مرتبط اند، کم و بیش به رابطه پادشاه با امیران و لشکریان نیز اشاره می‌کند اما نوع مواجهه وی با این کسان و بحث‌ها به‌گونه‌ای است که از یک سوشخصیتی متساهل و از سوی دیگر ضروریات بافتار سیاسی اجتماعی فرهنگی آن عصر را نمایندگی می‌کند. به عبارت دیگر، در اخلاق محسنی که کاشفی آن را در آخرین سال‌های عمرش نگاشت، و خود می‌تواند نشان از کل اندیشه وی در باب اخلاق و سیاست باشد، مشاهده می‌کنیم که وی اگرچه پادشاه را تحریض به شمشیر کشیدن و خون دشمنان ریختن می‌کند آن چنانکه امیرالمومنین علی علیه السلام چنین می‌کرد (کاشفی، ۱۹۲۲: ۹۴ و ۹۶) اما هیچ‌گاه ابتدا به ساکن جنگ و خونریزی را توصیه نمی‌کند و از قول ارسطو به اسکندر نقل می‌کند که «کار تا به تازیانه برآید شمشیر از نیام بر نیاری». و از این بالاتر، صلح را بر جنگ مقدم می‌دارد تا آنجا که حتی «در طلب صلح، بذل اموال و استعمال حیل ضرورت است» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۹۸ و ۱۰۰). بر این اساس، هنگامی که وی به تبعیت از اخلاق نیکوماخوس (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۳۵) شجاعت را «از امهات فضایل که قویست متوسط میان جبن و تهور» معنا می‌کند و پادشاه را پند می‌دهد که خود دلیر باشد تا لشکرش را جرات بیفزاید، به هیچ وجه آن را به رنگ قساوت آلوده نمی‌کند و به تکرار از اهمیت به جای ماندن نام نیک در پس هر جنگ می‌گوید؛ ضرورتی که هم پادشاه و هم لشکریان شجاع وی باید بر آن دقت داشته باشند (کاشفی، ۱۹۲۲: ۹۲، ۹۵، ۹۶).

در همین ارتباط می‌توان از باب سیاست نیز سود جست که به معنای «ضبط کردن و بر نسق برداشتن» آمده و برقراری نظم داخلی را جستجو می‌کند. در این باب از دو قسم سیاست یاد شده است که در اولی یا «سیاست نفس خود»، شاهد توصیه به رفع اخلاق مذموم و کسب اوصاف حمیده هستیم و در دومی یا «سیاست غیر خود»، شاهد سفارش به تادیب و ترساندن بد فعالان رعایا و عوام و امیدوار ساختن نیکان و نیک کرداران آنها (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۰۶). در اینجا نیز آنچه مانند مورد پیشین ملموس است، اشاره به یک سیاست اخلاقی حتی در موقعیت به کارگیری شدت عمل است که کاملاً بیرون از شدت عمل متعارف اهل شمشیر یا سلاطین ترک - مغول قرار دارد. بر این اساس، از سیاست نفس خود دایر بر تهذیب نفس که بگذریم، در بخش دوم سیاست که پای تنبیه و تعذیب در کار است، همه چیز به مجازات ختم نمی‌شود بلکه در پس پشت مجازات که تنبیهی و پیش‌گیرانه است، سیاست در خدمت عدالت می‌باشد. به عبارت دیگر، سیاست که ارتباط وثیقی با حلقه‌های تودرتوی «بر نسق بودن مهمات جهان» و «ضبط مملکت» دارد، ابزار برقراری عدالت تلقی شده و توصیه به آن





که به دنبال «لا عدل الا بالسیاسه» آمده، بجای یک توصیه ساده به مجازات بدفعلان، در جهت اجتناب از «رفتن کارها رو به تباهی» بیان شده است.

در این بخش گرچه کاشفی مجازات را به ضرب و حبس «آزارپیشگان و بداندیشان که ضررشان متوجه عام و خاص است» محدود نکرده و تا توصیه به کشتن پیش رفته است، از آنجا که چند خط بالاتر، به طور تلویحی از هم پوشانی نظم جهان، نظم مملکت و برقراری عدالت از یک سو و ارتباط مستقیم مجازات با آنها از سوی دیگر گفته بود، جنس کلامش را از عمل اهل شمشیر در انواع مجازات متمایز می‌کند و ابتدای سیاست را بر عدالت قرار می‌دهد (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۰۶-۱۰۹). با توجه به این مهم است که می‌توان دریافت آن «صلاح کلی» که سبب شده در توصیه بعدی یعنی «دفع اشرار»، نابودی و قلع و قمع ارباب فسق، دزدان و راهزنان، اوباشان متعرض به جان و مال، خونریزان و ستمکاران دل آزار بر پادشاه واجب شود، چیست و چرا وی باید از مجالست و همصحبتی با سخن چینان، غمازان، حسودان، بخیلان و دروغگویان بپرهیزد (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۴۷-۱۶۲).

بدین ترتیب وقتی به آخرین و طولانی‌ترین باب اخلاق محسنی می‌رسیم - بابی که قبلاً به عنوان جزئی از سیاست غیر خود به آن اشاره و توضیحش به اینجا موکول شده بود - مشاهده می‌کنیم که هر دو بخش ترتیب خدم و حشم یعنی تربیت متعلقان و ملازمان توسط ملوک، و آدابی که باید ملازمان در مورد سلاطین رعایت کنند، کماکان از همان چارچوب اخلاق پیش گفته تبعیت می‌کند و حفظ اساس سلطنت و ثبات ارکان مملکت، با آن ممکن می‌گردد. در اینجا کاشفی با تأکید بر این که پادشاه در رسیدگی به اوضاع مملکت و امور رعایا و زیردستان، ناگزیر نیازمند ملازمان و متعلقان به مثابه چشم و گوش خویش است، ضمن برشمردن ایشان شامل امیران، لشکریان، وزیران، دبیران، ندیمان، ایلچیان، محرمان، غلامان و بندگان، اساس تربیت را از قول حکما، بر دو پایه لطف و قهر قرار می‌دهد تا اولی مایه امیدواری ایشان در کارها گردد و دومی سبب دور کردنشان از دلیری و جسارت در برابر پادشاه (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۶۵). در این ارتباط وی اساس تربیت را بر لطف مبتنی می‌کند و قهر را به مثابه ابزار تربیتی ثانویه در جایی که گریزی از آن نیست مطرح می‌کند که البته در جای خود بدون اغماض اعمال می‌گردد:

تربیت اهل قلم و اهل سیف از روی اجمال آنست که همه را به چشم شفقت و عین عاطفت ببیند و آنچه هر یک را ضرورت بود و بدان محتاج باشند از ایشان باز ندارد و هر که را از عهده مهمی که مفوض بدو باشد سالم برون آید و کار

خود بروجهی که باید و شاید سازد، او را نوازش فرماید و هر که در مهمی نهادن نماید و تغافل ورزد، اول او را به نصیحت متنبه گرداند و اگر منزجر نگردد، به نصیحت گوشمال دهد.. که طریق حکمت در تربیت آن است که به نرمی و به آهستگی اگر کاری میسر شود تشدد نباید نمود و اگر به خشونت و سختی حاجت افتد رفق و نرمی نباید فرمود (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۶۴-۱۶۵).

در ادامه فقره تربیتی فوق توجه پادشاه به این ظرافت نیز معطوف می‌گردد که «مناسب نیست بزودی خشنود شدن از کسی که بر او خشم گرفته اند.. چه میان خشم و رضا باید که مدتی بگذرد تا عزم و ثبات پادشاه ظاهر گردد.» کاشفی در این نکات تربیتی که بخشی از آداب ملکداری ایرانی است، ضمن این که به خوبی اقتدار و شوکت پادشاه را متذکر می‌شود، نیک نشان می‌دهد که ملوک، نیاز به آگاهی از -عمل به آدابی دارند که با همه ظرافت‌هایش به غایت اخلاقی است. بنابراین حتی آنجا که غلامان و بندگان به عنوان آخرین رده از ملازمان در صف تربیت قرار می‌گیرند، رعایت انصاف در مورد ایشان حرف اول را می‌زند هر چند توجیهش آن باشد که رعایت انصاف سبب می‌شود از روی خوشدلی و نشاط وظایفشان را انجام دهند (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۷۳).

نویسنده اخلاق محسنی در مورد آدابی که باید ملازمان در مورد پادشاه رعایت کنند نیز نیاز زمانه‌اش یعنی یک سیاست اخلاقی را برجسته کرده است. بر این اساس، وی در ذیل فراخواندن ملازمان به رعایت جانب حق، جانب پادشاه، جانب خود و جانب رعیت، در واقع آنها را به همان امور توصیه شده به شاه یعنی دینداری، عدالت، دانایی و مردم‌داری پند می‌دهد و ارکان سلطنت را با رعایت این مهمات پابرجا می‌داند (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۷۴). او در این بخش که اساساً عمل به آدابی در ارتباط با شاه را مد نظر دارد، با تأکید بر اینکه «ملوک مظهر سلطنت الهی اند»، بیش از هر چیز به فرمانبری ملازمان اصرار می‌ورزد اما نکته آن است که در ضمن اطاعت خواهی، پندهای پیش گفته را وارد می‌کند و محوریت را به مهمات بالا می‌دهد. به عنوان نمونه در بیان آداب و زرا که بیشترین سهم را به خود اختصاص داده، دانایی مشتمل بر فراست و تدبیر را توصیه می‌کند و می‌نویسد:

اگر سلطان رایی اندیشید که مصلحت مالی و ملکی در آن نبود، [وزیر] باید که بدان راضی نشود لیکن در مجمع آنرا پسند کند و بر سر جمع نکوهش آن ننماید... [اما بعد] به طریق تدبیر و تلطیف او را به وخامت عاقبت آن کار تنبیه باید داد به تدریج در اوقات خلوت (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۷۱).



یا در فقره‌ای دیگر به وزیر سفارش می‌کند که «بطریق ملایمت و تطفیف، ظلم را بر شاه نکوهیده سازد و عدل را به تعریف و توصیف در دل او شیرین گرداند» (کاشفی، ۱۹۲۲: ۱۷۶). بدین ترتیب کاشفی توجه وزرا را به سیاستی اخلاقی جلب می‌کند که جلوتر با عاقبت‌اندیشی، احسان، قضای حاجت محتاجان، رساندن خیر به علما و صلحا و فقرا و گوشه نشینان تکمیل می‌گردد؛ اموری که کم و بیش در صفحات قبل به امیران و لشکریان، و بعدا به دبیران و ندما توصیه می‌شود و به جهت اشتراکات محتوایی می‌توان در این مقال محدود از بیان آن صرف نظر کرد.

نتیجه

در این مقاله، با آشکار ساختن سرشت اخلاقی اندرزنانه‌های سیاسی و ریشه‌داری آنها در اندیشه ایرانشهری، نشان داده شد که حتی در دوره‌ای که تصور می‌شود عصر «زوال اندیشه سیاسی» است، کتابی چون اخلاق محسنی نگاشته می‌شود که نه تنها از محتوای اندرزنانه سیاسی برخوردار است بلکه نویسنده آن با درک شرایط زیست خود، در کنار دخالت ویژگی شخصیتی اش، در پیش گرفتن یک سیاست اخلاقی را توصیه می‌کند.

درواقع، اخلاق محسنی که از ذهن کاشفی به عنوان اهل قلمی با شخصیت متساهل و پایبند به سنت فکری ایرانی اما در یک شرایط بحرانی از نوع غلبه خشونت و شمشیر تراوش کرده است، به خوبی نشان می‌دهد که نیاز زمانه یعنی آبادانی، عدالت‌پیشگی، خردورزی، و بزرگداشتن اهل قلم را درک کرده است. اما از آنجا که طرف سخنش شاهان و خواقین تیموری با اصالت ترکی - مغولی می‌باشند، این مهم را به‌گونه‌ای مطرح می‌کند که از یک سو حمل بر تغییر حاکمان نیست ولی از سوی دیگر تغییر رفتارهای آنان را می‌طلبد. بر این اساس می‌توان گفت:

۱) کاشفی رفتار مناسب حکومت‌داری را با اندرزهایی که به تعبیر ما «اخلاق پایه و مشترک» هستند مربوط می‌کند. در اینجا پادشاه به دینداری، عدالت، مردم‌داری، دانایی و شجاعت فرا خوانده می‌شود که همگی برای ملک‌داری (هم برای پادشاه و هم برای ملازمان) پایه و ضروری‌اند ولی از آنجا که کنه و کلیات اخلاق بیشتر مدنظر است تا جزئیات، و می‌تواند توسط افراد متفاوت با دین و اعتقادات مختلف حمایت شود و تأییدات خود را در زمان و مکان و فرد و اعتقاد خاصی جستجو نکند.

۲) کاشفی همه این اندرزه‌ها را به شیوه‌ای واقع‌گرایانه و حتی فایده‌گرایانه می‌دهد. در



اینجا اگرچه مسلماً از سوی وی خواست یک حکومت از نوع مستقرش وجود ندارد - که اگر بود نیازی به نگارش اخلاق محسنی و توصیه‌های آن نبود - اما ارتباطی میان اخلاق پایه و مشترک با تداوم قدرت برقرار می‌کند. به بیان دیگر، او با برجسته کردن تداوم قدرت و حفظ حکومت که هر حاکمی بدان تمایل دارد، اندرزها را چونان شرط لازم آن به کار می‌گیرد. بنابراین درعین اینکه برای حاکمان، فایده بزرگ عمل به اندرزها، یعنی حفظ قدرت محقق می‌شود، نیاز جامعه به مواردی چون عدالت نیز تأمین می‌شود. بدیهی است که در این میان، به نوعی لزوم وجود شاهان و خواقین تأیید شده اما رفتار آنها تأیید نشده است.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت نویسنده اخلاق محسنی که از نزدیک با دربار تیموری آشنا بوده و حکومت‌داری آنها را تجربه کرده، هم به مقتضای فضای آشوب و تنازعات درونی و بیرونی تیموریان و هم به واسطه ویژگی شخصیتی‌اش، در اخلاق محسنی سیاست را بر اخلاق مبتنی می‌کند و حاکمان عصر خود را به سیاست اخلاقی فرا می‌خواند تا هم حاکمان به آداب ملک‌داری خوگیرند و هم جامعه روی عدالت و آبادانی را ببیند.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۲۳

خوانش تفسیری اخلاق
محسنی به مثابه ...

منابع

- ارسطو (۱۳۸۱). اخلاق نیکوماخوس (ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی). تهران: دانشگاه تهران.
- انصاری، شهره (۱۳۸۷). سرفوت به روایت مولانا واعظ کاشفی سبزواری، در مجموعه مقالات همایش ملی نکوداشت ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری (ص ۱۲۱-۱۴۰). سبزواری: بیهق.
- دانشگاه کمبریج (۱۳۸۲). تاریخ ایران (جلد ششم) دوره تیموریان (ترجمه یعقوب آژند). تهران: جامی.
- جوانمهر، حسین (۱۳۸۷). بررسی شبهات و اشتباهات تاریخی درباره واعظ کاشفی، در مجموعه مقالات همایش ملی نکوداشت ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری (ص ۶۹-۸۳). سبزواری: بیهق.
- جوانمهر، حسین، و سرکرده‌ای، یدالله (۱۳۸۷). کتابشناسی ملاحسین واعظ کاشفی، در مجموعه مقالات همایش ملی نکوداشت ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری (ص ۸۴-۱۱۰). سبزواری: بیهق.
- حضرتی، حسن، و مقیمی، غلامحسین (۱۳۸۸). نگاهی اجمالی به حیات و اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی، حکومت اسلامی، شماره ۹، ۱۲۵-۱۵۱.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳). معرکه جهان بینی‌ها. تهران: احیاء کتاب.
- رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۸). اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی. تهران: امیرکبیر.
- روزنتال، اروین آی جی (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه (ترجمه علی اردستانی). تهران: قومس.
- سعدی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۸۲). کلیات (به تصحیح محمدعلی فروغی). تهران: زوار.
- سلیمی، حسین (۱۳۹۲). ماهیت میان‌رشته‌ای دانش سیاست. مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، (۱)۶، ۱۱۷-۱۳۴.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۴). تاریخ ادبیات ایران (تلخیص از محمد ترابی). تهران: فردوس.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۳). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۴). ابن‌خلدون و علوم اجتماعی. تهران: طرح نو.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۰). خواجه نظام‌الملک: گفتار در تداوم فرهنگی. تهران: نگاه معاصر.
- طوسی، خواجه نظام‌الملک (۱۳۷۴). سیاستنامه (سیرالملوک) (به کوشش جعفر شعار). تهران: جیبی.
- عباسی، مسلم و تاجیک، نرگس (۱۳۹۱). امکانات رویکرد میان‌رشته‌ای در بررسی شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی، مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، (۱)۵، ۱۷-۳۷.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۸۸). درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۸۲). پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان (۸۷۳-۹۱۱). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فوربزمنز، بثاتریس (۱۳۹۲). قدرت، سیاست و مذهب در ایران عصر تیموری (ترجمه حسن اسدی). تهران: مولی.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۸). تاریخ تحول دولت در اسلام. تهران: دانشگاه مفید.



- قادری، حاتم (۱۳۷۸). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. تهران: سمت.
- کاشفی، حسین (۱۳۵۹). فتوت نامه سلطانی (به کوشش محمدجعفر محجوب). تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- کاشفی، حسین (۱۳۶۲). انوار سهیلی. تهران: امیرکبیر.
- کاشفی، حسین (۱۹۲۲). اخلاق محسنی. لکهنو: چاپ سنگی.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۸). تذکره ریاض العارفین (تصحیح و تحشیه نصرت‌الله فروهر). تهران: امیرکبیر.
- Subtelny, M. E. (2003). Husayn Vaiz-i Kashifi: Polymath, Populizer and Preserver, *Iranian Studies*, 36(4), 463-467.
- Mitchell, C. P. (2003). To Preserve and Protect: Husayn Vaiz-i Kashifi and Perso-Islamic Challengery Culture, *Iranian Studies*, 36(4), 485-508.



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۲۵

خوانش تفسیری اخلاق
محسنی به مثابه ...

Archive of SID

An Interpretive Reading of Akhlaq-e Mohseni as a Mirror of Prince in the Timurid Era

Narges Tajik Neshatiyeh¹

Received Date: 02/06/2015

Accepted Date: 07/27/2015

Abstract

The examination and interpretation of “Mirrors for Prince”, with regard to their historical context, necessitates an interdisciplinary study. With respect to the intertwinement of political thought and history, the mirrors for prince, as the most powerful current of political thought in the history of Iran, have normally been good sources for assessing the relationship between politics and ethics in different historical eras. Akhlaq-e Mohseni, written by Hossein Va’izi Kashefi, as a important example in this genre, shows the relationship between politics, power and ethic in the critical Mongolian-Turkish era. In an era in which the practices of rulers had led to a critical situation, Kashefi, as an important figure in the Iranian intellectual tradition, recommends ethical politics and considers legitimacy and durability of ruling dependent on ethical principles. Thus, governance is defined based on principles such as justice and piety. In Akhlaq-e Mohseni these principles, which are based on ethics, are not complicated and have been approved of by different people with different ideas and religions in different eras and places. These principles highlight a common set of ethics that could satisfy the need of Kashefi’s era for justice and prosperity without ethnic-religious prejudices.

Keywords: Mirrors for prince, Akhlaq-e Mohseni, Kashefi.



Interdisciplinary
Studies in the Humanities

15

Abstract

1. Researcher on political thought. ntajik60@yahoo.com

Bibliography

- 'Abāsi, M., & Tājik, N. (1391 [2012 A.D]). Emkānāt-e ruykard-e miyān rešteh-i dar Barresi-e šeklgiri-e andišeh hā-ye siyāsi. *Motāle'āt-e Miyan Rešteh-i dar 'Olum-e Enسانی*, 5(1), 17-37.
- 'Alixāni, 'A. A., & et al. (1388 [2009 A.D]). *Daramadi bar nazariyeh-ye siyāsi-e edalat dar eslam*. Tehrān: Pažuheškadeh-ye Motāle'āt-e Farhangi va Ejtemā'ī.
- Ansāri, Š. (1387 [2008 A.D]). *Ser-e fotovat beh revāyat-e Mulānā Vā'ez Kāšefi Sabzevāri dar majmu'eh maqālāt-e hamāyesh-e meli-e nekudāšt-e Molā Hoseyn Vā'ez Kāšefi Sabzevāri*, Pp: 121-140. Sabzevār: Beyhaq.
- Aristotle. (1381 [2002 A.D]). *Axlaq-e Nikumāxus*. (Persian translation of The Nicomachean ethics), translated by: Pur Hoseyni, S. A. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.
- Cambridge University. (1382 [2003 A.D]). *Tārix-e Irān: dureb-ye Teymuriyān*. (Persian translation of The Cambridge history of Iran) (6th vol.), translated by: Āžand, Y. Tehrān: Jāmi.
- Farhāni Monfared, M. (1382 [2003 A.D]). *Peyvand-e siyāsat va farhang dar 'asr-e zavāl-e Teymuriyān va zohur-e Safaviyān (873-911)*. Tehrān: Anjoman-e Āsār va Mafāxer-e Farhangi.
- Feyrahi, D. (1378 [1999 A.D]). *Qodrat, dāneš va mašru'iyat dar eslam*. Tehrān: Ney.
- Feyrahi, D. (1388 [2009 A.D]). *Tārix-e tabavol-e dulat dar eslam*. Tehrān: Dānešgāh-e Mofid.
- Hazrati, H., & Moqimi, Gh. H. (1388 [2009 A.D]). Negāhi ejmāli beh hayāt va nadišeh-ye siyāsi-e Molā Hoseyn Vā'ez Kāšefi. *Hokumat-e Eslāmi*, 9, 125-151.
- Hedāyat, R. Q. (1388 [2009 A.D]). *Tazkereh-ye riyāz ol-'arefin* (edited & annotated by: Foruhar, N.). Tehrān: Amirkabir.
- Javānmehr, H. (1387 [2008 A.D]). *Barrasi-e šohabāt va estebāhāt-e tārixī darbareh-ye Vā'ez Kāšefi dar majmu'eh maqālāt-e hamāyesh-e meli-e nekudāšt-e Molā Hoseyn Vā'ez Kāšefi Sabzevāri*, Pp: 69-83. Sabzevār: Beyhaq.
- Javānmehr, H., & Sarkardeh-i, Y. (1387 [2008 A.D]). *Ketab šenāsi-e Molā Hoseyn Vā'ez Kāšefi dar majmu'eh maqālāt-e hamāyesh-e meli-e nekudāšt-e Molā Hoseyn Vā'ez Kāšefi Sabzevāri*, Pp: 84-110. Sabzevār: Beyhaq.
- Kāšefi, H. (1359 [1980 A.D]). *Fotovat nameh-ye soltāni* (ed: Mahjub, M. J.). Tehrān: Bonyād-e Farhang-e Irān.
- Kāšefi, H. (1362 [1983 A.D]). *Anvār-e sobeyli*. Tehrān: Amirkabir.
- Kāšefi, H. (1922). *Axlaq-e mohseni*. Lakenhu: Čāp-e Sangi.
- Manz, B. F. (1392 [2013 A.D]). *Qodrat, siyāsat va mazhab dar Irān-e 'asr-e teymuri*. (Persian translation of The rise and rule of Tamerlan), translated by: Asadi, H. Tehrān: Muli(ā).
- Mitchell, C. P. (2003). To Preserve and Protect: Husayn Vaiz-i Kashifi and Perso-Islamic Challengelery Culture, *Iranian Studies*, 36(4),485-508.
- Qāderi, H. (1378 [1999 A.D]). *Andišeh hā-ye siyāsi dar eslam va Irān*. Tehrān: Samt.
- Rajāyi, F. (1373 [1994 A.D]). *Ma'rekeh-ye jabān bini hā*. Tehrān: Ehya'-e Ketāb.
- Rosenthal, E. I. J. (1388 [2009 A.D]). *Andišeh-ye siyāsi-e eslam dar sadeh hā-ye miyāneh*. (Persian translation of Political thought in medieval Islam: an introductory outline), translated by: Ardestāni, 'A. Tehrān: Qumes.
- Rostam Vandī, T. (1388 [2009 A.D]). *Andišeh-ye irānšāhri dar 'asr-e eslāmi*. Tehrān: Amirkabir.



- Sa'di. (1382 [2003 A.D]). *Kolīyāt*. (ed: Forughi, M. 'A). Tehrān: Zavār.
- Safā, Z. (1374 [1995 A.D]). *Tārix-e adabiyāt-e Irān*. (sum: Torābi, M.). Tehrān: Ferdus.
- Salimi, H. (1392 [2013 A.D]). Māhiyat-e miyān reštah-ic dāneš-e siyāsāt. *Motāle'āt-e Miyān Reštah-i dar 'Olum-e Ensāni*, 6(1), 117-134
- Subtelny, M. E. (2003). Husayn Vaiz-i Kashifi: Polymath, Populizer and Preserver, *Iranian Studies*, 36(4), 463-467.
- Tabātabā'ī, J. (1373 [1994 A.D]). *Darāmadi falsafi bar tārix-e andīšeh-ye siyāsi dar Irān*. Tehrān: Kavir.
- Tabātabā'ī, J. (1374 [1995 A.D]). *Ebn-e Xaldun va 'olum-e ejtemā'i*. Tehrān: Tarh-e Nu.
- Tabātabā'ī, J. (1390 [2011 A.D]). *Xājah Neẓām Ol-molk; goftār dar tadāvom-e farhangī*. Tehrān: Negāh-e Mo'āser.
- Tusi, N. (1374 [1995 A.D]). *Siyāsatnāmeḥ* (seyr ol-moluk). (ed: Šo'ār, J.). Tehrān: Jibi.



Archive of SID