

ماکیاولی و انهدام فضیلت؛ طرح آزادی و رستگاری میهن به عنوان غایت اندیشه

سیاسی

محسن باقرزاده مشکی باف^۱ - محمود صوفیانی^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۶ - تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۱

چکیده

بنیان و غایت اندیشه سیاسی ماکیاولی، زندگی فضیلت‌مندانه و کسب سعادت نیست، چرا که نه تنها اخلاق بلکه دین را به عنوان امور قائم بالذات و خط مشی دهنده سیاست قلمداد نمی‌کند، بلکه هر دوی آن‌ها را در درون ساحت سیاست و برحسب میزانشان میان نیروهای سیاسی باز تعریف می‌کند. بنابراین ماکیاولی به سیاست خودآیینی می‌دهد و منطق درونی سیاست را به مثابه علمی مستقل مورد بررسی قرار می‌دهد. ماکیاولی نجات میهن، دوام دولت و آزادی مردم را به عنوان اساس و غایت اندیشه سیاسی معرفی می‌کند و با دو اصطلاح خاص خود یعنی حقیقت مؤثر و ویرتو، به تکوین انتولوژی یا اتمسفر جدیدی که این ساحت جدید بدان نیازمند است می‌پردازد و راه را برای غایت مذکور هموار می‌کند. با حقیقت مؤثر منطق میان «بود و نمود» و «عمل و اثر» را بر هم می‌زند تا ساختار دیالکتیکی جدیدی از معنای فضیلت در جهت نجات میهن ایجاد کند و با ویرتو نه تنها قدرت را از چنگال بخت بیرون می‌کشد، بلکه ایده ویرتو را صرفاً معادل هر خصلتی می‌داند که در حفظ زندگی و حراست از آزادی کشور عملاً به کار آید. در نهایت فضیلت را تنها به ابزاری در دست سیاست برای دوام میهن تنزل می‌دهد.

واژگان کلیدی: ماکیاولی، غایت، فضیلت، حقیقت مؤثر، ویرتو، میهن، آزادی

Machiavelli and the Destruction of Virtue; the Plan of Freedom and Salvation of the Homeland as the Ultimate goal of Political Thought

Mohsen Bagherzade Meshkibaf - Mahmud Sufiani

Abstract

The founding and ultimate goal of Machiavelli's political thought is not virtuous life and prosperity, because not only ethics but also religion are not considered to be self-consistent and policy of politics. But also defines them both in the context of politics and in terms of the rate of refraction among political forces. Thus, Machiavelli gives politics an autonomy and examines the internal logic of politics as an independent science. Machiavelli introduces the rescue of homeland, the durability of state and freedom of the people as the basis of political thought. And with its two specific terms, Effective Truth and Virtu, deals the genesis of an ontology or new atmosphere that needs this new field And paves the way for the mentioned goal. With effective truth, the logic between "fact and appearance" and "action and effect" is shattered to create a new dialectical structure of the meaning of virtue in order to save the homeland And with Virtu, not only does power come out of fortune But the idea of Virtu is merely the equivalent of every trait that practically applies to preserving life and protecting the freedom of the state. and Ultimately, reduces virtue only as a tool to serve durability of state.

Keywords: Machiavelli, Virtue, Freedom, Homeland, goal.

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، آدرس الکترونیک: mohsen.meshkibaf@yahoo.com

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، آدرس الکترونیک: m.sufiani@yahoo.com

مقدمه

نیککولو ماکیاوولی^۱ به یقین یکی از پیچیده‌ترین و تأثیرگذارترین شخصیت‌های تاریخ اندیشه‌ی فلسفی است. از آن روی دارای شخصیت پیچیده‌ایست که او نه تنها نظریه پرداز منطق علم سیاست و فلسفه سیاسی در دوران جدید است^۲ بلکه یکی از سفیران، دبیران و سیاستمداران فلورانس و همچنین فرماندهی نظامی و نظریه پرداز جنگ مدرن نیز به شمار می‌آید. و هم اوست که سیاست را دیگر نه ادامه‌ی اخلاق بلکه همچون دیباچه‌ی جنگ معرفی می‌کند و معتقد است که جنگ ادامه‌ی سیاست در میدان نبرد است. به بیانی دیگر ماکیاوولی معتقد بود که تا آن زمان سیاست از محدوده‌ی تنگ رایزنی‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و نامه‌نگاری‌ها فراتر نمی‌رفت اما ناگهان منطق سیاست و جنگ تغییر کرد چرا که کشورها با جنگ‌افزارهای جدید خود به نبردها سرعت بخشیدند و میزانشان میان نیروها را برهم زدند و اینگونه بود که سیاست از پستوی دربار به صحنه نبرد قدم گذاشت و نیاز به مبانی نظری متفاوتی برای فهم این میزانشان جدید بود. همچنین بیان کردیم که او یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان تاریخ اندیشه نیز محسوب می‌شود. چرا که هم او بود که منطق فضیلت (اخلاق) محور سیاست کلاسیک و منطق شریعت محور (که فضیلت دینی در آن دارای اهمیت بود) سیاست قرون وسطایی را زیر سوال برد و منطق درونی سیاست را به صورتی علمی مستقل از اخلاق و شرع کشف کرد و سیاست را همچون فن توضیح داد. آزادی مردم و رستگاری میهن را به عنوان غایت اندیشه سیاسی

1. Niccolo Machiavelli 1469-1527.

۲. ماکیاوولی برای تأکید بر نوآیین بودن آثار و اندیشه خود در آغاز کتاب گفتارهای نویسد: که گام در «کشف دریاها و سرزمین‌های ناشناخته گشوده» است و اضافه می‌کند که «بر آن شده‌ام که راهی در پیش گیرم که تاکنون هیچ کس گام در آن ننهاده است» و آن را «راهی دشوار و پر مشقت» قلمداد می‌کند. ماکیاوولی همانطور که اشتراوس نیز گفته است خودش را با کریستف کلمب مقایسه کرده است و موفقیت خود را در کشف قاره‌ی جدیدی در سیاست، از سنخ موفقیت کلمب در کشف قاره آمریکا می‌داند (ماکیاوولی، ۱۳۷۷: ۳۵). اشتراوس در این خصوص می‌نویسد: «بنیان‌گذار فلسفه سیاسی جدید، ماکیاوولی است. او کوشید که با کل سنت فلسفه سیاسی قطع ارتباط کند و در این کار توفیق یافت» و ادعای ماکیاوولی در باب تأسیس فلسفه‌ی سیاسی جدید کاملاً استوار و صحیح است. (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۴۸) [ماکیاوولی] موفقیت خود را با موفقیت مردانی مانند کریستوف کلمب مقایسه می‌کرد و مدعی بود که یک قاره جدید در اخلاق کشف کرده است. (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۴۸)

جایگزین سعادت و فضیلت کرد و آن را به عنوان هسته‌ی مرکزی سیاست جدید مطرح نمود. و به صورتی بسیار هنرمندانه تمام اصطلاحات فلسفه‌ی کلاسیک را در درون کوره‌ی فلسفه سیاسی جدید خویش ذوب کرد، از آن‌ها معنای جدیدی خلق کرد؛ معنایی که در توضیح سربلندی میهن به عنوان غایت اندیشه سیاسی جدید قابل استفاده بود. این رخداد آینده‌ی اندیشه‌ی سیاسی فلسفه‌ی اروپا را تحت تأثیر خود قرار داد و هیچ فیلسوف سیاسی‌ای نیست که در میدان جاذبه‌ی اصطلاحات ماکیاولی نیندیشیده باشد.^۱

در این مقاله، نگارنده در صدد اثبات و توضیح رستگاری میهن و آزادی مردم (و معنای منحصر به فرد آن‌ها نزد ماکیاولی) به عنوان غایت و اساس اندیشه‌ی سیاسی ماکیاولی است. به دنبال این امر نیککولو ماکیاولی با استفاده از دو مفهوم استراتژیک حقیقت موثر و ویرتو نه تنها منطق درونی فضیلت در فهم کلاسیک آن را بر هم می‌زند و این مفهوم را وارد دیالکتیکی پیچیده می‌کند بلکه با طرح مفهوم ویرتو، قدرت ماورایی بخت و همچنین ضعف انسان در بر هم زدن نظام هستی را دگرگون می‌کند و انتولوژی جدید شکل می‌دهد. با این دو اقدام نه تنها معنای فضیلت به عنوان غایت اندیشه سیاسی و عامل پایداری دولت در معنای پیشین آن فرو می‌ریزد بلکه ماکیاولی مفهوم مدرن نهاد یا قوانین خوب با جنگ افزارهای خوب را جایگزین آن می‌کند. ماکیاولی با طرح آزادی و رستگاری میهن، غایتی دیگر برای اندیشه سیاسی تعریف می‌کند که با ذات دنیای مدرن هم ساز است، اساس و غایتی که در واقع بن و بنیاد تمام نظام‌های اندیشه سیاسی بعد از او را شکل می‌دهد.

حقیقت موثر، تخریب فضیلت اخلاقی و ایجاد فضیلت سیاسی

نیککولو ماکیاولی پیش از مطرح ساختن اساس و غایت جدیدی برای دانش و عمل سیاست با دو طرح موضوع منحصر به فرد (یعنی نظریه‌ی حقیقت موثر و ویرتو) در صدد تخریب نگاه

۱. چنانکه لئو اشتراوس مفسر سیاسی قرن بیستم معتقد است که او پیش از هر کس دیگری در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، ارزش اندیشه‌ی سیاسی کلاسیک را مورد پرسش قرار داد و مدعی بود که اندیشه سیاسی جدید تنها با او آغاز

شد. (Strauss, 1975: 84)

اخلاق محور به سیاست برمی‌آید و پس از تخریب و هموار کردن مسیر با انعطافی که این دو نظریه به اصطلاحات سیاسی می‌دهند در صدد ساخت و جایگزینی برمیخیزد. ماکیاوولی در فصل پانزده از کتاب شهریار حقیقت موثر را نخستین بار مطرح می‌کند. ماکیاوولی پس از آنکه به نوآیین بودن نظریه خویش، ما را آگاه می‌کند، می‌نویسد:

اما مرا سر آن است که سخن سودمند از بهر آن کس که گوش شنوا دارد پیش کشم و بر آن ام که به جای خیال پردازی به حقیقت {موثر} روی می‌باید کرد. بسیاری در باب جمهوری‌ها و پادشاهی‌ها خیال پردازی کرده‌اند که هرگز نه کسی دیده است و نه شنیده. شکاف میان زندگی واقعی و آرمانی چندان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد به جای پایستن خویش راه نابودی را در پیش می‌گیرد. هرکه بخواهد در همه حال پرهیزگار باشد در میان این همه ناپرهیزگاری، سرنوشتی جز ناکامی نخواهد داشت. از این رو، شهریاری که بخواهد شهریاری را از کف ندهد، می‌باید شیوه‌های ناپرهیزگاری را بیاموزد و هرگاه که نیاز باشد به کار بندد.^۲

با توجه پاراگراف بالا به وضوح آشکار است که ماکیاوولی این نظریه (یعنی حقیقت موثر) را در برابر سیاست خیالی، تنها از آن جهت مطرح می‌کند که موجب تداوم و نجات میهن می‌شود و در خدمت چنین غایتی است. ویرولی^۳ در کتابی که درباره‌ی شهریار ماکیاوولی نوشته است، در باب حقیقت موثر می‌نویسد: «ماکیاوولی خود به طور آشکارا گفته است، (و همانطور که در طول قرن‌ها به طور بی‌وقفه ذکر شده است)، شهریار اثری در باب بررسی حقیقت موثر بود نه اثری که به سیاست خیالی بپردازد. ماکیاوولی در سرتاسر آن کتاب، هرگز به آن نوع نگاه، یعنی سیاست خیالی تسلیم نمی‌شود. او یک رئالیست بود اما رئالیستی از نوع خاص»^۴. تأکید بر واقعیت و آن هم نه هر واقعیتی بلکه آن واقعیتی که دارای بیشترین اثر است، ابداع اندیشه‌ی سیاسی

۱. ترجمه این اصطلاح به دلیل اهمیت اساسی‌اش با توجه به ترجمه انگلیسی معتبر آن توسط Harvey c. Mansfield توسط نگارنده این مقاله تغییر کرده است.

Machiavelli, N. (1998). Prince (Second Edition ed.). (H. C. Mansfield, Trans.) Chicago: THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS.

۲. ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۳۳

3. Maurizio Viroli

4. Maurizio Viroli, 2014: 66

ماکیاولی است و همچنین عملکردی که در فلسفه‌ی سیاست ماکیاولی دارد، آن را پیچیده‌تر نیز می‌کند. اشتراوس پیشتر گفته بود که «تمام فلسفه‌های سیاسی جدید به یک نحله تعلق دارند زیرا در یک اصل اساسی اشتراک نظر دارند. این اصل به بهترین وجهی به طور سلیبی بیان می‌شود. انکار طرح کلاسیک به عنوان طرحی غیر واقع بینانه»^۱. ماکیاولی نیز در اینجا اشاره‌ای هم به کتاب جمهور افلاطون و هم اشاره به کتاب شهرخدای آگوستین دارد که حقیقت را برای به دست آوردن امری فراتر، رها کرده بودند و به خیال‌پردازی‌هایی روی آورده بودند که قابلیت تحقق و اثر در رابطه‌ی میان نیروهای سیاسی نداشت. همچنین واقعیت مورد نظر ماکیاولی از سنخ حقیقت ارسطو نیز نیست که صرفاً به مشاهده‌ی طبیعت هر حکومت می‌پردازد بلکه حقیقت در منظر ماکیاولی از سنخ خاصی^۲ است. در نظام اندیشه‌ی یونانی، منطقی بود یا موجود برقرار است و از موجود از آن حیث که موجود است بحث می‌کند و آن دارای منشاء اثر است. غیر موجود دارای اثر نیست و نمود است نمود نیز همان بود است که در صورت عدم وجود بود، نمود نیز وجود نخواهد داشت. اما ماکیاولی منطقی نمود را وارد دستگاه مفاهیم فلسفه‌ی سیاسی خود می‌کند و تمایزی میان بود و نمود ایجاد می‌کند که دیگر آن نسبت فلسفه کلاسیک را ندارند. چرا که نمود بی بود می‌تواند دارای اثر باشد، و همچنین دارای حقیقت بیشتری از بود باشد. به عنوان مثال ماکیاولی در باب فضایل پادشاه می‌نویسد: «از این رو نیازی نیست که شه‌ریار به راستی همه‌ی خیم‌هایی را که بر شمردیم دارا باشد. اما ضروری است که به ظاهر به آن‌ها آراسته باشد»^۳. در واقع این بدان معنی است که اگر نمود دارای اثر بیشتری در میدان نیروهای سیاسی باشد به واقعیت ارتقاء پیدا می‌کند و بخشی از زبان سیاست می‌شود. پس وجود حقیقی فضیلتی برای شه‌ریار دارای ارزش نیست بلکه تنها این مهم است که شه‌روندان تصور کنند که او این فضیلت را داراست و در این تظاهر منطقی نمود خودش را بر بود تحمیل می‌کند و دارای اثر است و به میزان اثر، نمود، دارای واقعیت می‌شود. ماکیاولی نمودشناسی را جای بودشناسی قرار

۱. اشتراوس، ۱۳۹۱: ۴۸.

۲. اشتراوس نیز به این مورد در مقاله سه موج تجدد پرداخته است. بنگرید به (Strauss, 1975: 84).

۳. ماکیاولی، ۱۳۸۷: ۱۴۹.

می‌دهد و در این نگاه جدید آنچه که مهم است امر خوب نیست بلکه آنچه خوب می‌نماید است. این یکی از عملکردهای حقیقت از سنخ خاص ماکیاوولی است.

طباطبایی نیز در تفسیر خود با بیان دیگری، به سراغ توضیح این شکاف رفته است و می‌نویسد: «سبب این امر آن است که ماکیاوولی، به خلاف قدما، حسن و قبح را ذاتی عمل نمی‌داند. در سیاست که قلمروی رابطه‌ی نیروها و تابع منطق آن‌هاست هر عملی با توجه به شرایط زمان و مکان و رابطه‌ی نیروها، می‌تواند اثر یا اثراتی متفاوت و حتی متعارض داشته باشد»^۱. این بدان معنی است که وجود حقیقت در ساحت نظریه‌ی سیاسی ماکیاوولی، بسته بر شرایط خاص درون رابطه‌ی نیروهاست که اثری متفاوت ایجاد می‌کند و همین اثری که تولید شده است، عمل را تعریف می‌کند. بنابراین نه تنها ماکیاوولی انتولوژی فلسفه‌ی کلاسیک را به نحوی در دنیای سیاست رد می‌کند و نمود را دارای حقیقت مشخص و قائم به خود می‌داند بلکه حتی شکافی اساسی میان اثر و عمل ایجاد می‌کند که بسیار جای تأمل دارد. ماکیاوولی در فصل ۳۷ از کتاب سوم گفتارها می‌نویسد: «چنانکه در جایی دیگر گفته‌ام، یکی از دشواری‌های دستیابی به هدف‌های نیک این است که هر چیز نیک، چیز بد به همراه دارد و این دو چنان با هم پیوسته‌اند که چون می‌خواهیم یکی را به چنگ آوریم اجتناب از دیگری ناممکن می‌نماید»^۲. در این قسمت مراد ماکیاوولی آن است که امر نیک در شرایط نامناسب خود، امری بد جلوه خواهد داد و همین‌طور بالعکس. پس عمل یکسان همواره نتیجه و اثر یکسان ندارد و این نوع نگاه نشان می‌دهد که فلسفه‌ی سیاسی ماکیاوولی دارای انعطاف بی حد است.

اما آن فرمول می‌تواند به شکل دیگری نیز خود را نشان دهد و آن زمانی است که دو عمل متفاوت، اثری یکسان ایجاد می‌کند. ماکیاوولی در فصل ۲۱ از کتاب سوم گفتارها می‌نویسد: «چگونه ممکن است با اینکه هانیبال رفتارش به کلی بر خلاف اسکپیو بود اما در ایتالیا به همان موفقیت‌هایی دست یافت که اسکپیو در اسپانیا به چنگ آورد». و در ادامه توضیح می‌دهد: «چنین می‌نماید که پیروزی‌های نظامی ارتباطی با رفتار شخصی ندارند و فضایی که در فصل

۱. طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۹۰.

۲. ماکیاوولی، ۱۳۷۷: ۳۹۹.

پیش برشمردم نه مایه‌ی قدرتند و نه منشاء نیکبختی زیرا همه‌ی کسانی هم که صفات و ویژگی‌های خلاف آن فضایل دارند به شهرت و اعتبار می‌توانند رسید^۱. می‌توان این چنین استنباط کرد که ماکیاواللی سیاست و موفقیت در آن را با منطق فضیلت محور بودن توأمان نمی‌داند. در ادامه ماکیاواللی به صورتی مفصل نشان می‌دهد که چطور اثری یکسان با توجه به دو عمل متفاوت توسط هانیبال و اسکپیو ایجاد شد در حالیکه اسکپیو مردی با فضیلت بود همانقدر موفق بود که هانیبال فاقد فضیلت موفق بود. یعنی اثری یکسان از طریق دو عمل متفاوت ایجاد شد. پس تا اینجای کار ما از دو نوع دیالکتیک میان مفاهیم (براساس واقعیت موثر در منظر ماکیاواللی) سخن گفتیم. مورد اول دیالکتیک میان بود و نمود، مورد دوم دیالکتیک میان عمل و اثر، که این خود به دو نوع دیالکتیک تقسیم می‌شود: مورد اول پیروی اثر از عمل و مورد دوم عدم پیروی اثر از عمل. تمام این اشکال انعطاف پذیر بودن هر کنشی در سیاست، با توجه به شرایط خاص و این که رابطه‌ی میان نیروها به چه شکل است را به تصویر می‌کشد و دنیای مناسبات سیاسی را پیچیده‌تر از گذشته نمایان می‌سازد.

ماکیاواللی دیالکتیکی میان عمل و اثر ایجاد می‌کند که این دیالکتیک منطق خشک فضیلت‌مآب فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک را بر باد می‌دهد. یعنی اینکه هر عملی همیشه اثر یکسان ایجاد نخواهد کرد بلکه در شرایط مختلف و در صورت گوناگون بودن رابطه‌ی میان نیروهای سیاسی بر اساس مفهوم قدرت، عمل، اثری متفاوت ایجاد می‌کند. ماکیاواللی در شهریار با صراحتی بیشتر این شکاف را ایجاد می‌کند و می‌نویسد: «چون نیک بنگریم، می‌بینیم خیم‌هایی است که فضیلت به شمار می‌آیند اما به کاربست‌نشان سبب نابودی می‌شود، حال آنکه خیم‌هایی دیگر هست که رذیلت به نظر می‌آیند اما ایمنی و کامروایی به بار می‌آورند»^۲. بنابراین اگر رذیلت با کامروایی و ایمنی بیشتر در درون میهن همراه باشد، به فضیلت ارتقاء می‌یابد. این تعریف از فضیلت را نگارنده فضیلت سیاسی می‌نامد یعنی فضیلتی که در ساحت سیاست فضیلت است و در خارج از آن می‌تواند رذیلت باشد اما فضیلت سیاسی با رستگاری و دوام میهن هماهنگ خواهد بود.

۱. ماکیاواللی، ۱۳۷۷: ۳۵۹

۲. ماکیاواللی، ۱۳۸۷: ۱۳۵

بنابراین ماکیاوولی با طرح حقیقت موثر و همچنین به تبع آن طرح دیالکتیک پیچیده‌ی میان بود و نمود و عمل و اثر، وضعیت علم سیاست را پیچیده می‌کند و نشان می‌دهد که منطق اخلاقی‌ای که همواره برای فضیلت جایگاه راستین در هر شرایطی قائل بود و بیشتر در سیاست حکمفرما بود، می‌تواند به ضد خودش عمل کند و نتیجه‌ی عکس دهد و موجب نابودی پایداری و ویرانی میهن خواهد شد. بنابراین آنچه که مقدمه و همچنین غایت سیاست به شماره می‌آمد (یعنی اخلاق فضیلت‌مندان)، نمی‌تواند منطق صحیحی برای علم سیاست ایجاد کند.

ایده‌ی ویرتو، نابودی بخت و نسبت آن با رستگاری میهن

بعد از آنکه ماکیاوولی با اصطلاح حقیقت موثر، علم سیاست را در بیرون نیروی جاذبه‌ی اخلاق و فضیلت تعریف کرد و همچنین دیالکتیک پیچیده‌ای میان مناسبات سیاسی و منطق رذیلت و فضیلت در شرایط مختلف ایجاد کرد، وقت آن است که نشان دهیم که او چه چیزی را برای توضیح این مناسبات جایگزین می‌کند

واژه‌ی ویرتو^۱ در فلسفه‌ی سیاسی ماکیاوولی دارای معانی متعددی است و در سطوح مختلف و جایگاه‌های مختلف، ماکیاوولی از آن معانی متفاوتی طلب می‌کند. بنابراین نمی‌توان تنها یک ترجمه را برای آن صحیح دانست بلکه به سیاق متن بایستی توجه داشته باشیم. یکی از مفسران ماکیاوولی به نام بلیوتتی^۲ در باب معانی مختلف ویرتو می‌نویسد: «عموم مترجمان هشدار می‌دهند که این اصطلاح را با فضیلت اخلاقی نبایستی یکسان دانست. Virtù عموماً با این مفاهیم ترجمه شده است: سودمندی، مهارت، قدرت، برتری، نظم، مردانگی، تحسین، شایستگی، توانایی، فضیلت، اثر بخشی، قدرت اراده، صلاحیت فوق‌العاده، نیرو، بزرگی، شجاعت، هوش و ویژگی‌های مرتبط دیگر^۳». بنابراین ویرتو تنها معنای کلاسیک خود که

۱. اسکینر معتقد است مفهوم کلیدی و بنیادی «ویرتو» (به لاتین ویرتوس) در ماکیاوولی به وسیله هیچ کلمه‌ای به تنهایی یا هیچ شرح‌الاسمی به انگلیسی امروزی قابل ترجمه نیست بنابراین همیشه آن واژه را به کل معین خود می‌آورد (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۴-۱۳). نگارنده نیز معتقد است که در فارسی نیز چنین واژه‌ای وجود ندارد که بتواند تمام پیچیده‌گی‌ها و معانی این واژه را شامل شود بنابراین ما نیز از همان واژه ویرتو استفاده می‌کنیم.

2. Raymond Angelo Belliotti

3. Raymond .Belliotti,2009:2-3

فضیلت هست، نمی دهد. ولی بایستی در نظر داشت که به صورت کلی ماکیاواللی با اصطلاحات فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک می‌اندیشد و اهل لغت جعل کردن نیست اما مضمون آن واژگان را از درون خالی می‌کند (که این در باب اصطلاح ویرتو نیز صحیح است) و مضمونی از سنخ دستگاه نظام مفاهیم سیاست خود به آن‌ها می‌دهد. فیلیپو دل لوکزه^۲ نیز به این امر اذعان دارد و می‌نویسد: «ماکیاواللی اساساً بر روی مفاهیم سنتی از نو کار می‌کند و از آن‌ها در مقابل خود سنت استفاده می‌کند. و معتقد است که نظام انتولوژیکال دوران قدیم بر روی چهارواژه‌ی فضیلت، بخت، ضرورت و اتفاق استوار است و ماکیاواللی با تغییر دادن مضمون آن‌ها نه تنها بر انتولوژی دوران قدیم ضربه وارد می‌کند بلکه اصطلاحات اساسی یا ابزار مفهومی اندیشیدن سیاسی جدید خود را آماده می‌کند و این کار را ماکیاواللی به صورت موفقیت آمیز انجام می‌دهد»^۳. واژه‌ی ویرتو همچون اندیشه‌ی سیاسی ماکیاواللی دارای انعطاف زیادی است و بار معنایی متفاوتی در موقعیت‌های مختلف به خود می‌گیرد.

لئو اشتراوس در مقاله‌ی سه موج تجدد، دو انقلاب ماکیاواللی در اصول اندیشه‌ی سیاسی کلاسیک را حقیقت موثر و فهم جدیدش از ویرتو و بخت می‌داند^۴. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بازسازی معانی این دو مفهوم در مسیر ایجاد کردن طرحی نو برای اساس و غایت علم سیاست، به اندازه‌ی مفهوم واقعیت موثر دارای اهمیت استراتژیک است. اشتراوس در آن مقاله معتقد است که نیککولو ماکیاواللی «اولین موج سهمگین مدرنیته بود که بر پیکر اندیشه‌ی سیاسی کلاسیک وارد آمد و نظام اخلاقی درون سیاست را برای همیشه از بین برد»^۵. پیش از آنکه بخواهیم توضیح بیشتری از عملکرد ویرتو در اندیشه‌ی سیاسی ماکیاواللی بدهیم بایستی در آغاز مفهوم بخت را توضیح دهیم و سپس نشان دهیم که چطور ویرتو آن را به چنگ می‌اندازد. ماکیاواللی در کتاب گفتارها و شهریار با یکی از اصول اساسی اندیشه رومی و یونانی تسویه حساب

۱. این در صورتی است که مترجم فارسی کتاب شهریار تنها از واژه‌ی هنر برای ترجمه‌ی ویرتو استفاده کرده

است. (ماکیاواللی، ۱۳۸۷: ۱۶)

2. Filippo Del Lucchese

3. Lucchese, 2015:36

4. Strauss, 1975:84

5. Strauss, 1975:89

می‌کند و آن قدرت شانس یا بخت است. چنانکه در گفتارها می‌نویسد:

بسیاری از نویسندگان از جمله پلوتارک که مرد بسیار جدی است، بر این عقیده اند که مایه‌ی اصلی عظمت امپراطوری روم بخت نیک بوده است نه دلیری و لیاقت رومیان. و از جمله دلایل متعددی که می‌آورند یکی این است که خود رومیان همه‌ی پیروزی‌های خویش را هدیه بخت تلقی کرده‌اند و به همین جهت برای فورتونا، خدای بخت، بیش از همه‌ی خدایان دیگر پرستشگاه ساخته‌اند. چنین می‌نماید که تیتوس لیویوس نیز پیرو همین عقیده است زیرا در نوشته‌ی او هیچ مرد رومی سخن از دلیری نمی‌گوید بی‌آنکه به یاری بخت اشاره‌ی بکند.^۱

ماکیاوللی در این پاراگراف جایگاه والای بخت را نزد رومیان به تصویر می‌کشد اما می‌داند که اگر به دنبال ایجاد علم سیاست است، نمی‌تواند با این واژه و نیرویی که دارد، به چنین هدفی دست یابد. چرا که اگر بخت در رابطه‌ی میان نیروهای سیاسی دارای اثر باشد، دیگر نمی‌توان این میزانش را توضیح داد و این امر دلیل‌اش آن است که بخت از منطقی تبعیت نمی‌کند بلکه بر روی شانس و اتفاق استوار است و نمی‌توان از آن توضیحی عقلانی در میدان نیروهای سیاسی داد. لئو اشتراوس در باب فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک معتقد است «تاسیس بهترین حکومت ضرورتاً به بخت یا شانس فرار و غیرقابل کنترل بسته است. براساس جمهوری افلاطون، تحقق یافتن بهترین حکومت بسته به اتفاق است و ارسطوی به اصطلاح رئالیست نیز در این مورد با افلاطون موافق است و معتقد است که تحقق بهترین رژیم به شانس وابسته است»^۲. در گفتارها، ماکیاوللی بلافاصله در پاراگراف بعدی از همان فصل اول از کتاب دوم این عقیده را زیر سوال می‌برد.^۳ اما او بهترین بیان خود را در باب نوع فهم‌اش از بخت در کتاب شهریار بیان کرده است که به دلیل اهمیت‌اش تمام آن را می‌آوریم: «من بخت را به رود سرکشی همانند می‌کنم

۱. ماکیاوللی، ۱۳۷۷: ۱۹۴.

2. Strauss, 1975: 84-85

۳. اشتراوس در تاریخ فلسفه‌ی سیاسی خود، در بخش ماکیاوللی، معتقد است آن بختی که برای یونان قابل توضیح و مهار کردن نبود برای ماکیاوللی تبدیل به زنی می‌شود که مردان جوان و دارای ویرتو می‌توانند بر آن چیره شوند. (Strauss, 1987: 299-30)

۴. من این عقیده را به هیچ روی نمی‌توانم پذیرفت و گمان هم نمی‌کنم که ابطال ناپذیر باشد. (ماکیاوللی، ۱۳۷۷: ۱۹۴)

که چون سربرکشد، دشت‌ها را فروگیرد و درختان و بناها را سرنگون کند و خاک را از جای کند و به جای دیگر افکند و هر کسی از برابرش گریزد و در پیشگاه خروشش به خاک افتد و هیچ چیزی را در برابر آن یارای ایستادگی نباشد. با این همه، اگرچه طبعش چنین است اما چنین نیست که در روزگار آرامش از مردم کاری برنیاید بلکه بر آن سدها و خاکریزها بنا توانند کرد تا به هنگام سرکشی سرریز-اش به آب گاهی ریزد یا آن که چنان بی‌امان و زیانبار برنجو شد. بخت نیز اینچنین است و آن‌جا نیروی خود را نشان می‌دهد که هیچ ساز و برگی برای ایستادگی در برابرش فراهم نکرده باشند و خروشان بدان سو می‌تازد که می‌داند هیچ سد و سیل بندی در برابرش برپا نداشته‌اند. اگر در کار ایتالیا بنگرید، که صحنه‌ی آن چنان زیر و زبر شدن‌ها بوده‌است و بدان‌ها دامن زده‌است، خواهید دید که کشوری است بی‌سد و سیل‌بند. اما اگر همچون آلمان و اسپانیا و فرانسه برای آن ساز و برگی فراهم کرده بودند، دیگر هیچ سیلابی چنین زیر و زبر شدن‌های بزرگ فرا نمی‌آورد یا آن‌که هرگز کار بدان‌جا نمی‌رسید»^۱.

ماکیاوللی بخت را به گونه‌ای می‌فهمد که قابل کنترل و چیره شدن است و امری خارج از قدرت انسانی نیست که بر او سیطره داشته باشد بلکه تنها زمانی سیطره‌ی خودش را تحمیل می‌کند که در باب چگونه کنترل کردن آن نیندیشیده باشیم. ماکیاوللی بخت را به سیلی تشبیه می‌کند که تنها زمانی ویرانی به بار می‌آورد که در هنگام آرامش در باب چگونه مهار کردن آن کاری نکرده باشیم. بنابراین بخت در اندیشه ماکیاوللی، قدرت مابعدالطبیعی خودش را از دست می‌دهد و به صورتی آن را مطرح می‌کند که حال می‌توان بر روی آن بحث نظری کرد و منطق عملکرد آن را توضیح داد. ماکیاوللی قبل از آن پاراگراف نقل شده، به صورت صریح‌تر جایی برای اراده انسانی باز کرده بود که توان مهار بخت را دارد و می‌نویسد: «با این همه، برای آنکه آزادی اراده‌امان یکسره از دست نشده باشد، چه بسا نیمی از کارها به دست بخت باشد اما نیمی دیگر یا کمابیش نیمی دیگر، را به دست ما سپرده‌اند»^۲. تا اینجا کار نیمی از قدرت طبیعت را به انسان می‌دهد اما جلوتر که می‌رویم ماکیاوللی آن نیمه دیگر را نیز از چنگال بخت بیرون می‌کشد و

۱. ماکیاوللی، ۱۳۸۷: ۱۸۷ و ۱۸۸

۲. همان، ۱۸۷

می نویسد: «اما من همانا بر آنم که بی پروایی از پرواگری بهتر. چرا که بخت زن است و هر که خواهان اوست می باید به زور بروی دست یابد و می بینیم که وی خود را بیشتر به چنین مردانی وا می گذارد تا به آنانی که سرد پای پیش می گذارند. و نیز همچون زنان دوستدار جوانان است که بی پرواترند و زورآورتر و گستاخ بر او فرمان می رانند»^۱. بنابراین آن نیمه‌ی دیگر که در دستان بخت بود نیز با هنر مردانه یا ویرتوی مردانه قابل کسب کردن است و اینگونه صد درصد امور در دستان ما خواهد بود و بخت، تنها، کاری را می کند که ما از آن انتظار داریم چنانکه ماکیاوولی در فصل ۶ از کتاب شهریار بخت را در حد فرصتی برای مردان دارای ویرتو به زیر می کشد و عملکرد موثر او را زیر سوال می برد و تنها آن را در حد ماده‌ای می داند که افرادی چون موسی، کوروش، رومولوس و تسئوس با ویرتوی خود صورت دلخواه خودشان را بر آن تحمیل کردند که البته این دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند چرا که «بی آن فرصت هنر ایشان ناچیز می شد و بی آن ویرتو فرصت بر باد می رفت»^۲.

بنابراین ویرتو یا هنرهای مردانه، از نظر ماکیاوولی می تواند بخت را برهم زند و خواسته‌ی خود را تحمیل کند. اما ویرتویی که در این جا ماکیاوولی بیان می کند دارای معنای خاصی است و ارتباطی به فضیلت یونانی و رومی ندارد بلکه هیچ التزام ضروری‌ای میان این دو نیست چنانکه اسکینر نیز با تأکید بسیار و در بخش‌های مختلف بیان کرده است که «حاصل التزام ماکیاوولی آن است که میان دو مفهوم ویرتو و فضیلت دیگر ارتباط ضروری‌ای وجود ندارد»^۳. چرا که در واقع از نظر ماکیاوولی مرد دارای ویرتو با مرد دارای فضیلت الزاما یکسان رفتار نمی کنند چرا که نمی توان انتظار داشت که نیکویی چون راستگویی و دادگری (که فضایل اساسی در فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک بودند) همیشه به نفع کشور یا مصالح عمومی باشد.^۴ به گفته‌ی اسکینر «ایده‌ی ویرتو صرفاً معادل هر خصلتی است که در حفظ زندگی و حراست از آزادی کشور عملاً به کار آید.

۱. همان: ۱۹۰-۱۹۱

۲. همان: ۸۰

۳. اسکینر، ۱۳۹۵: ۳۰۷

۴. همچنین بنگرید به (اسکینر، ۱۳۸۰: ۶۵)

بنابراین کاملاتصریح می شود که این خصایل هیچ مناسبت نزدیکی با فضیلت های پذیرفته شده ی مسیحی و اخلاقی ندارد^۱. بنابراین ماکیاواللی با اصطلاح ویرتو نیز از خصلت و فضیلت سیاسی سخن می گوید و مرد دارای ویرتو را از مرد دارای فضیلت که دارای فضیلت اخلاقی است، متمایز می کند.

پاراگراف ذکر شده از شه‌ریار ماکیاواللی از این جهت نیز دارای اهمیت است که ماکیاواللی انحطاط کشور خود را گردن بخت نمی اندازد بلکه گردن بی اندیشگی و بی تدبیری خود می داند و به همین دلیل است که بخت بر ما چیره شده است و کشورهای دیگر اروپا بخت را با تدبیر خود به کنترل در آورده اند. پس اگر اینطور باشد درمان ایتالیا با بازگشت بخت یا شانس توأمان نیست بلکه تدبیر چاره کار است و به همین دلیل است که همگان معتقدند که او سیاست را تبدیل به فن^۲ یا تکنیک کرده و فن ایستادن دولت جدید در فراق بخت و هر نظریه ی مابعدالطبیعی را تبدیل به آموزه کرده است. اشتراوس در این ارتباط می نویسد: «تعلیمات او را می توان به شکل زیر خلاصه کرد: «آیا خواهان عدالت هستید من به شما نشان خواهم داد که چگونه می توانید آن را به دست آورید. عدالت از طریق موعظه کردن و خطابه های نصیحت آمیز به دست نخواهید آورد. آن را تنها زمانی به دست می آورید که در جامعه بی عدالتی به امری کاملاً بی فایده تبدیل شود. آن چه بدان نیاز دارید شکل دادن به شخصیت با توسل به اخلاقیات نیست بلکه نهادهایی از نوع مناسب است. که قدرت اجرایی داشته باشند. کنارگذاشتن شکل دادن به شخصیت و رو کردن به نهادها نتیجه مشخص اعتقاد به قابل انعطاف بودن بی نهایت بشر است»^۳.

تفسیر اشتراوس دارای نکات فراوانی است که نخستین آن این است که سیاست از نظر ماکیاواللی یک نوع تکنیک است و اگر می خواهید در آن رستگار شوید باید به اصولی که من به شما

۱. همان: ۳۰۷.

۲. کاسیرر در ارتباط با این اصطلاح در فلسفه سیاسی ماکیاواللی می نویسد: آنچه ماکیاواللی آرزو داشت که معرفی کند فقط علم سیاست جدید نبود بلکه فن سیاست جدید بود و او نخستین نویسنده ی مدرن است که از فن دولت مداری سخن می گوید. (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۲۵۰)

۳. اشتراوس، ۱۳۹۱: ۵۳.

می‌گوییم گوش فرادهید و اجرا کنید. بخت ذی مدخل ایجاد کردن یک دولت استوار نیست بلکه ایجاد کردن آن به مبانی و اصول دیگری وابسته است. نکته‌ی دوم همان جداشدن ماکیاوولی از اندیشه‌ی اخلاقی سیاست یونانی و رومی^۱ و همچنین سنت سیاست‌نامه نویسی است چرا که به صراحت می‌گوید سیاست بنیادش بر اخلاق و فضیلت نیست و موعظه کردن از سنخ سنت سیاست‌نامه نویسی دارای هیچ ارزشی نیست. اما مهمترین نکته در این پاراگراف واژه‌ی نهاد است. نهاد با ماکیاوولی وارد ادبیات اندیشه سیاسی می‌شود و نخستین بار هم اوست که در باب آن نظریه پردازی می‌کند. و همانطور که اشتراوس می‌گوید کشور بر روی اخلاق یا فضیلت استوار نمی‌ماند بلکه نهادها و قانون‌هایی لازم است، که آن‌ها کشور را از گزند بی‌ثباتی و انحطاط دور می‌کند و عدالت را به ارمغان خواهد آورد. به تعبیری دیگر اندیشه‌ی سیاسی جدید یعنی توضیح همین مجاری قدرت و اینکه چطور این نهادها قدرت را در سطوح مختلف جامعه جاری و تقسیم می‌کنند. اما این قوانین و نهادها بر روی اخلاق و فضیلت فردی یا اجتماعی نمی‌ایستد و اینگونه پایدار نخواهند بود. ماکیاوولی در باب ضرورت نهادها می‌نویسد:

سلامت دولت جمهوری یا کشور پادشاهی بسته به وجود زمام‌دار مقتدری نیست که در زمان زندگی خود به خردمندی حکومت کند بلکه بسته به قوانین و نهادهایی است که او بوجود آورد تا پس از مرگش نیز از کشور پاسداری کنند.^۲

در چنین نظریه‌ی دولتی که فضیلت در آن از اهمیت ساقط شده است و آن حافظ و ایجاد کننده دولت نیست؛ آنچه مسبب حفظ نهادها و امنیت کشور است قوانین، جنگ افزارها و سپاه است. ماکیاوولی می‌نویسد: پایه‌های اصلی هر دولت، خواه نوبنیاد یا کهن یا آمیزه‌ای از این دو، قانون نیکو و سپاه نیکو است. و از آنجا که بی‌سپاه نیکو، قانون نیکو در کار نتواند بود و آن‌جا که سپاه نیکو در کار باشد قانون نیکو نیز از پی خواهد آمد، جستار قانون را رها می‌کنم و به سپاه

۱. متفکران کلاسیک در تعریف نظام‌ها بیش از آن که بر نهادها تکیه کنند بر این نکته توجه می‌کردند که جماعت به واقع چه هدف‌هایی را دنبال می‌کند یا آمارانه‌ترین بخش آن هدف‌ها کدام است. به همین دلیل آنان نظامی را که هدفش

جست‌وجوی فضیلت بود بهترین نظم می‌دانستند. (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۱۲)

۲. ماکیاوولی، ۱۳۷۷: ۷۴

می‌پردازم^۱. ماکیاواللی به دلیل اهمیت جنگ‌افزارها و همچنین اهمیت سپاه، چندین فصل را در شهریار و گفتارها به آن اختصاص داده است چرا که پیشتر گفته بودیم که نظریه‌ی سیاست جدید به واقع مقدمه جنگ است و جنگ به مثابه‌ی ادامه‌ی سیاست در میدان نبرد، دارای اهمیت است.

طرح غایتی جدید برای اندیشه و عمل سیاسی

در این بخش نشان خواهیم داد که چگونه ماکیاواللی پس از آنکه منطق جدیدی بر سیاست و هستی حاکم کرد و با استفاده از دو مفهوم حقیقت موثر و ویرتو مضمون فضیلت را با مبانی جدیدش دگرگون کرد، می‌تواند تعریفی جدید از اساس و غایت اندیشه‌ی سیاسی جایگزین کند و در این راستا اصطلاحات جدیدی را وضع کند که تنها در میدان مفاهیمی که او ایجاد کرده است دارای معنا هست. همراه با نجات میهن مفاهیمی چون مردم، دولت ملی، آزادی و قدرت سیاسی با نیککولو ماکیاواللی وارد ساحت اندیشه‌ی سیاسی می‌شوند. سعی نگارنده بر آن است که هر کدام از آن واژگان را در درون نظام فلسفه سیاسی ماکیاواللی در نسبت با غایت سیاسی او مورد بررسی قرار دهد.

به بررسی مفهوم آزادی از دیدگاه ماکیاواللی می‌پردازیم. اسکینر در باب این مفهوم و اهمیت آن در کتاب بنیادهای اندیشه‌ی سیاسی مدرن نوشته است: «کتاب گفتارها در باب آزادی و چگونگی ایجاد و حفظ آن است»^۲. اما نگارنده پیش از توضیح این مفهوم بایستی نقش مردم و میزانش قدرت در اندیشه ماکیاواللی را به ضرورت بحث توضیح دهد. ماکیاواللی اولین بار مفهوم آزادی را در جایی می‌آورد که کشمکش و تضاد را میان گروه‌های مختلف توضیح می‌دهد و همین کشاکش را رمز تولید آزادی قلمداد می‌کند.

۱. ماکیاواللی، ۱۳۸۷: ۱۱۵

۲. اسکینر در باب تفاوت مضامین دو کتاب شهریار و گفتارها می‌نویسد: «در شهریار ارزش اساسی مورد نظر ماکیاواللی امنیت است. شهریار پیش از هر چیزی باید سرزمین‌اش را حفظ کند بعد از آن باید در پی افتخار و شکوه و شهرت باشد. برعکس، ارزش اساسی در گفتارها، آزادی است. اینجا این آرمان و نه امنیت محض است که ماکیاواللی می‌خواهد آن را بر هر چیز دیگری، از جمله حکم‌های اخلاق قراردادی، ترجیح دهیم. (اسکینر، ۱۳۹۵: ۲۶۵)

من برآنم که نویسندگانی که کشمکش میان مردم و اشراف را سرزنش می‌کنند در حقیقت علل اصلی آزادی روم را محکوم می‌سازند. کسی که تنها به هیاهوی اینگونه مبارزات حزبی توجه می‌کند و به نتایج سودمند آن‌ها بی‌اعتنا می‌ماند، غافل است از اینکه در هر جامعه دو {مزاج یا طبع} وجود دارد، که یکی طبع اشراف است و دیگری طبع توده‌ی مردم، و این دو دارای دو شیوه‌ی فکر مختلفند و همه‌ی قوانینی که برای پاسداری از آزادی پدید می‌آیند حاصل کشمکش‌های این دو طبع‌اند؛ و این واقعیت را در جمهوری روم بروشنی تمام می‌توان دید^۱.

همانطور که روشن است مردم جایگاهی در میزانشن قدرت پیدا می‌کنند و تبدیل به یکی از ستون‌های آن می‌شوند و همین حضورشان به اعتقاد ماکیاوولی، آزادی را برای آن‌ها به ارمغان می‌آورد. و از درون همین کشمکش میان بزرگان و مردم هست که دولت^۲ ایجاد می‌شود. ماکیاوولی معتقد است که دولت بر روی همین تضاد و کشمکش می‌ایستد. یعنی دولت مدرن، دولتی است که هم خواست‌های بزرگان و هم خواست‌های مردم را در درون خود می‌پذیرد. و باید بتواند تنش میان این دو خواست را در خود هضم کند و در عین حال خود به عنوان دولت مرکزی سقوط نکند. تمام سعی ماکیاوولی بر آن است که نظریه‌ی دولتی دهد که در این شرایط

۱. ماکیاوولی، ۱۳۷۷: ۴۸.

۲. پیش از هر چیز بایستی اذعان کرد که دولت در معنای جدید آن به عنوان امری انتزاعی و مجرد که هر حکومتی بر روی آن استوار است، نخستین بار با نیکولو ماکیاوولی به یک مفهوم مبدل شد و قبل او هیچ کس چنین اعتباری از مفهوم state نکرده بود. در توضیح این مورد از اسکینر کمک خواهیم گرفت و او در باب تاریخچه‌ی مفهوم state در کتاب مفصل بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن می‌نویسد: «پیش از قرن شانزدهم، اصطلاح state را نویسندگان سیاسی فقط در اشاره به یکی از این دو به کار می‌بردند: اوضاع و شرایط حاکم بر یک فرمانروا (همان status principis) یا وضعیت کلی یک ملت یا اوضاع و احوال کل مملکت (همان status regni). در این کاربردها آنچه غایب بود ایده‌ی مشخصاً مدرن دولت در مقام نوعی قدرت عام جدا از فرمانروا و فرمان بران هر دو، و تشکیل یک اقتدار سیاسی عالی در درون قلمرو تعریف شده‌ی معین بود. (اسکینر، ج ۲، ۱۳۹۵: ۵۳۸) [به اعتقاد اسکینر] اما اثری که صریح‌ترین نشانه‌های این گزار را در بر دارد البته شه‌ریار ماکیاوولی است». (همان: ۵۴۰). چرا که ماکیاوولی میان واقعیت شه‌ریار و حکومت او با دولت تمایز ایجاد کرده است که این امر را خصوصاً در فصول نهم، پانزدهم و نوزدهم می‌توان آشکارا نظاره‌گر بود. به عنوان مثال ماکیاوولی در فصل نوزدهم در مقایسه قدرت شه‌ریار و ابزارش در برابر توطئه‌گر معتقد است که شه‌ریار از جبروت دولت برخوردار است و آن همچون یاران نیکو در کنار شه‌ریار وجود دارد. (ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۵)

بتواند برای مدت طولانی دوام بیاورد. اما در همین حین یعنی در میان نزاع بزرگان، مردم و شکل‌گیری دولت، مفهومی ایجاد می‌شود که دارای اهمیت استراتژیک در فلسفه‌ی سیاسی جدید و نظام فکری ماکیاواللی است. آن مفهوم قدرت^۱ است (همین اصطلاح موضوع اندیشه‌ی سیاسی جدید است). قدرت به اعتقاد ماکیاواللی، امری طبیعی یا الهی نیست که داده شود یا توسط بخت یا هر امر دیگری خارج از این عالم شکل بگیرد بلکه قدرت در رابطه‌ی میان نیروها تحقق می‌یابد. یعنی قدرت در یک میزانشن سه نفره میان پادشاه، مردم و بزرگان شکل می‌گیرد و در میان آن‌ها جاری می‌شود. آلیسا آردیتو^۲ در کتاب ماکیاواللی و دولت مدرن معتقد است که ماکیاواللی به عنوان یکی از نظریه پردازهای دولت مدرن شناخته می‌شود چرا که او از چگونگی کسب کردن قدرت و حفظ کردن آن سخن می‌گوید و هم چنین هم او معتقد است که ماکیاواللی معنایی که از قدرت اعتبار می‌کند بسیار متفاوت است از معنایی که جباریت بر آن استوار است چرا که این در واقع قدرت مردم است و معتقد است که به همین دلیل ماکیاواللی به درستی به عنوان نخستین نظریه پرداز مدرن شناخته می‌شود^۳. نتیجه آن است که میان حضور مردم و قدرت و ظهور آزادی در اندیشه سیاسی او نسبتی تنگاتنگ وجود دارد.

در ارتباط با اینکه، مفهوم قدرت امری است که از میزانشن میان نیروها به دست می‌آید و می‌توانیم با توجه به همان میزانشن آن را توضیح دهیم، بایستی به قرائت ماکیاواللی در کتاب شه‌ریار در باب دو طبع برگردیم. ماکیاواللی در شه‌ریار می‌نویسد: «این دو طبع^۴ ناهمگون [مردم و

۱. ماکیاواللی با مفهوم قدرت کاری شگفت‌انگیزتر نیز انجام می‌دهد که آن جایگزینی است که او با آن مفهوم در برابر اصطلاحات بنیادی یونان و قرون وسطا ایجاد می‌کند که آن اصطلاحات به ترتیب طبیعت و مشیت الهی است. یعنی اینکه قدرت، امری طبیعی و الهی نیست که در جایی ایجاد شود و قابل توضیح نباشد و صرفاً در برابرش حالت پذیرندگی داشته باشیم بلکه قدرت امری است که در یک میزانشن در میان نیروهای مختلفی که در آن جا گرد هم آمده‌اند، ایجاد می‌شود و حتی تعریف خود و نحوه‌ی عملکرد خودش را نیز در آن میزانشن دریافت می‌کند. پس امری قابل توضیح است و منطق درونی آن قابلیت کشف و تغییر دارد. در ارتباط با مفهوم قدرت و جایگزین شدن آن با مشیت، فیلیپو دل لوزکه می‌نویسد: ماکیاواللی با قدرت، نخستین معنی شانس که شامل کنترل الهیاتی و مشیتی که از بیرون بر پیشرفت تاریخ تاثیر می‌گذارند وارد می‌کند. (Lucchese, 2015: 35)

2. ALISSA M. ARDITO

3. Alissa M. Ardito, 2015: 281

۴. هاروی منسفیلد (مترجم معتبر شه‌ریار ماکیاواللی) در اینجا از واژه Humor استفاده کرده است که ترجمه درست آن خوی،

بزرگان] در همه شهرها هست. زیرا همه جا مردم در پی آن اند که از سروری و زورگویی بزرگان رها شوند و بزرگان خواهان سروری بر مردم و زورگویی به آنان اند و از این دو خواسته‌ی ناهمگون در شهرها یکی از سه حالت پدید می‌آید: یا شهریاری، یا آزادی یا آشوب^۱. پس سه اثر از این میزانشن یا کشاکش میان مردم و بزرگان ایجاد می‌شود که در این کشاکش به حسب آنکه کدام یک قدرتش بر دیگری بچربد قدرت نوعی دیگر خودش را نشان می‌دهد. پس قدرت از طریق این کشاکش و اثری که ایجاد می‌کند کاملاً قابل توضیح است، بنابراین قدرت در اجتماع تولید می‌شود و بر حسب چگونگی تولید شدنش قابل توضیح می‌شود و دیگر قدرت از منبع فیضی که اصلاً قابل توضیح نیست صادر نمی‌شود.

در ادامه آن پاراگرافی که از گفتارها آوردیم ماکیاوولی به دلیل اهمیت تحقق و حفظ آزادی در کشور، سوالی مهم می‌پرسد: «آیا بهترین پاسداران آزادی مردمند یا اشراف؟ ماکیاوولی می‌نویسد: وقتی که در مقاصد و خواست‌های اشراف و توده‌ی مردم دقیق می‌شویم به روشنی می‌بینیم که اشراف اشتیاقی قوی به فرمانروایی دارند در حالی که آرزوی توده‌ی مردم این است که تحت فرمان دیگران قرار نگیرند و بنابراین مردم مشتاق آزادی اند و اگر پاسداری از آزادی به آن‌ها واگذار شود از آزادی سوء استفاده نخواهند کرد و به مراتب بیش از اشراف دیگران را از تجاوز به آن باز خواهند داشت^۲.

در این پاراگراف اشتیاق ماکیاوولی به حکومت جمهوری را کاملاً نظاره‌گیریم. و آزادی را با قدرت مردم توأمان می‌فهمد و به دنبال هدایت قدرت در جهت شکل‌گیری آزادی بر می‌آید. ماکیاوولی در ادامه برای رادیکال‌تر کردن این نظر خود با سنتی از نظریات سیاسی رومیان و تا حدی یونانیان نیز وداع می‌کند؛ جایی که ماکیاوولی بار دیگر شأن بالایی برای مردم قائل می‌شود و معتقد است ملت یا مردم، خردمندتر و ثابت قدم‌تر از فرمانروای مطلق العنان است که این در صورتی است که تیتوس لیویوس و دیگر تاریخ‌نویسان ادعا می‌کنند که هیچ چیز بی‌ثبات‌تر و

طبع یا مزاج است. آقای آشوری گرایش ترجمه کرده است که به اعتقاد نگارنده دارای دقت کافی نیست.

۱. ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۰۱.

۲. ماکیاوولی، ۱۳۷۷: ۵۰.

ناپایدارتر از توده مردم نیست.^۱ اما ماکیاواللی بر خلاف آن‌ها معتقد است که شما هر ایرادی که به مردم وارد کنید به پادشاه هم وارد است چون او هم از سنخ مردم است و تافته‌ی جدا بافته نیست. ماکیاواللی معتقد است در دو حالت نبود قانون در کشور و وجود آن، حکومت مردم بر حکومت پادشاه دارای برتری است.^۲ در باب همین موضوع اسکینر در کتاب بینش‌های سیاسی می‌نویسد: «ادعای مهم ماکیاواللی این است که، اگر ما آرزو داریم که از اینکه حکومت به دست جبار بیفتد جلوگیری کنیم باید طوری شرایط را سازماندهی کنیم که آن در دستان پیکره شهروند به عنوان یک کل باقی بماند».^۳ بنابراین توضیح شکل‌گیری قدرت به صورت امری تکنیکال، به ماکیاواللی کمک می‌کند که چگونگی تکوین دولتی آزاد را توضیح دهد و منظور اسکینر نیز همین است. پس اهمیت حکومت مردم برای تحقق مفهوم آزادی در کشور، کاملاً در نزد ماکیاواللی روشن است و اینکه باز هم به اهمیت حضور مردم در سیاست تأکید می‌شود. اسکینر در باب اهمیت آزادی در نزد ماکیاواللی به رساترین شکل ممکن می‌نویسد: «او [ماکیاواللی] هیچ تردیدی ندارد که هدف حفظ آزادی و امنیت یک جمهوری در حیات سیاسی بیشترین ارجح را دارد و در واقع از اهمیت بلامنازع بر خوردار است. بنابراین، تردیدی ندارد که نتیجه بگیرد هر کوششی بر اتخاذ سلسله ارزش‌های مسیحی در فیصله دادن به امور سیاسی را باید کنار نهاد. البته همچنان یادآور می‌شود که باید تا حد امکان کوشید که رفتاری فضیلت‌بار در پیش گرفت. اما در عین حال تأکید می‌کند که اگر آزادی و آزادگی میهن اقتضاء کند که در راه خلاف کاری پا نهمیم، هیچ تردیدی در آن نباید کرد».^۴

حال زمان آن است که مفهومی دیگری را وارد کنیم (مفهومی که تا کنون بخش عمده‌ی مضمون آن روشن شده است) که با آن غایت اندیشه سیاسی در منظر ماکیاواللی را تکمیل کنیم. آن مفهوم نجات میهن^۵ است. طباطبایی می‌نویسد: «نجات میهن، تأمین مصالح عمومی، و

۱. ماکیاواللی، ۱۳۷۷: ۱۸۰.

۲. ماکیاواللی، ۱۳۷۷: ۱۸۳.

3. Skinner, 2004: 163

۴. اسکینر، ۱۳۹۵: ۳۰۵.

۵. ویلیام لاندن معتقد است که این مفهوم مرکزی آثار ماکیاواللی از نقطه نظر خودش عامل اصلی وحدت ایتالیای جدید است.

مفهوم آزادی در کانون اندیشه‌ی سیاسی ماکیاوولی قرار دارد و از این حیث، او نه تنها بنیانگذار نظریه‌ی جمهوری خواهی نوآیین بلکه بنیانگذار اندیشه‌ی سیاسی جدید است» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۳۸). ماکیاوولی این مفهوم را در مرکز اندیشه‌ی سیاسی خود قرار داده است و از چنان اهمیت برخوردار است که حتی آن را ضابطه‌ی هر کار سیاسی، دینی و اخلاقی می‌داند. چنانکه ماکیاوولی درباره‌ی اهمیت میهن می‌نویسد: «شهریار برای پاسداری از دولت خویش چه بسا ناگزیر باشد درست پیمانی، نیکوکاری، مردم دوستی و دین داری را زیر پا نهد»^۱. به وضوح آشکار است که در علم سیاست ماکیاوولی، دین و اخلاق بایستی خودشان را در چارچوب سیاست و الزامات آن، باز تعریف کنند و خودشان را به محک رابطه میان نیروهای سیاسی زنند. اسکینر نیز در کتاب بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن می‌نویسد: «اگر شهریار حقیقتاً به فکر پاسداری از دولت خویش است باید الزامات اخلاق مسیحی را کنار نهد و یکسر به اخلاق بسیار متفاوتی که وضعیت وی اقتضا دارد روی بیاورد»^۲. اسکینر در این جملات نه تنها پاسداری و حفظ دوام کشور را از هر امر دیگری در فلسفه‌ی سیاسی ماکیاوولی، بیشتر دارای اهمیت می‌داند بلکه اخلاق و اساس آن یعنی فضیلت را نیز به واسطه‌ی شرایط میهن باز تعریف می‌کند و در درون منطق آن قابل توضیح و تعریف است. پس این خود به تنهایی نشان خواهد داد که ماکیاوولی سیاست خود را بر اخلاق بنیاد نهاده است بلکه اخلاق متأثر از منطق میان نیروهای سیاسی است. در این ارتباط طباطبایی نیز معتقد است که «اندیشه‌ی ماکیاوولی در بیرون از حوزه شرع، و در استقلال کامل از ملاحظات اخلاق خصوصی و با توجه به عالی‌ترین واقعیت سیاسی دوران جدید، یعنی دولت و مصالح دولت ملی که هیچ واقعیت دنیوی ای ورای آن وجود ندارد، شکل می‌گیرد»^۳. ماکیاوولی، همچنین در کتاب گفتارها می‌نویسد: «از وطن به

(William J. Landon, 2005: 21) در ادامه لندن توضیح می‌دهد که حتی عامل پیوند دو کتاب شهریار و گفتارها معرفی

می‌کند و معتقد است که این مفهوم و هدفی که ایجاد می‌کند نه تنها آن دو کتاب را با وجود ساختار و مضمون متفاوت به

یکدیگر نزدیک می‌کند بلکه وحدت ایتالیا را تحت آن مفهوم نیز بیان می‌کند. (William J. Landon, 2005: 37)

۱. ماکیاوولی، ۱۳۸۷: ۱۴۹

۲. اسکینر، ۱۳۹۵: ۲۳۱

۳. طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۸۷

هرحال باید دفاع کرد چه از راه افتخار آمیز و چه با وسایل ننگ آور^۱. که این خود نشان از این دارد که میهن دارای موقعیتی استراتژیک در نظریه‌ی سیاسی اوست و با توجه به آن بایستی از ابزارهای مختلف بهره برد که به عنوان مثال دو مورد از آن‌ها اخلاق و دین است. اشتراوس در کتاب حقوق طبیعی و تاریخ می‌نویسد: عصبان واقع‌گرایانه‌ی ماکیاولی بر ضد سنت، وی را به اینجا رساند که میهن دوستی یا فقط فضایل سیاسی را جانشین تعالی روح انسانی کند یا به عبارتی دیگر جانشین فضایل اخلاقی و زندگی خردمندانه و فیلسوفانه کند^۲. بنابراین حقیقت موثری که در بخش اول از آن سخن گفتیم در این بخش نیز دارای اثر است و اشتراوس معتقد است که ماکیاولی به این دلیل میهن دوستی و فضایل سیاسی را جایگزین فضیلت می‌کند که به حقیقت موثر نظر دارد.

نتیجه

در این پژوهش نگارنده دو مفهوم آزادی و رستگاری میهن در جهت ایجاد مصلحت عمومی را به عنوان غایت و بنیان اندیشه‌ی سیاسی نیککولو ماکیاولی معرفی کرده است. ماکیاولی به دنبال تحقق و جایگزینی این دو مفهوم به جای فضیلت و سعادت در اندیشه سیاسی کلاسیک، از دو نظریه‌ی مهم و مبتکرانه‌ی حقیقت موثر و ویرتو استفاده می‌کند. ماکیاولی با حقیقت موثر نظم میان «بود و نمود» و «عمل و اثر» را در ساحت دو اصطلاح کلیدی فضیلت و رذیلت در قلمرو اخلاق را بر هم می‌زند و فضیلت اخلاقی را به فضیلت سیاسی ارتقاء می‌دهد و آن را در مقام ابزاری در خدمت غایت اندیشه سیاسی جدید قرار می‌دهد. به طوری که دیگر هیچ فضیلت و رذیلتی به طور ثابت وجود ندارد و بر حسب نیاز میهن، شأن وجودی آن‌ها تغییر ماهیت می‌دهد. ماکیاولی با مفهوم ویرتو، نه تنها مفهوم قدرتمند و ماوراء طبیعی بخت در اندیشه سیاسی روم و یونان را از مضمون خود خالی می‌کند و به آن صورتی منطقی می‌بخشد و از این طریق به قدرت اراده و سازندگی انسان می‌افزاید بلکه ایده‌ی ویرتو را صرفاً معادل هر خصلتی می‌داند که در حفظ

۱. ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۴۰۸.

۲. اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۹۸.

زندگی و حراست از آزادی کشور عملاً به کار آید و میان مرد دارای ویرتو و مرد فضیلت‌مند گسست ایجاد می‌کند. همچنین با حذف فضیلت به عنوان عامل دوام میهن، نهادها یا قانون‌های خوب و جنگ افزارها را عامل تداوم می‌داند. ماکیاوولی با این دو اصطلاح و بنیان نظریشان راه را برای جایگزینی دیگر برای موضوع و غایت علم سیاست هموار می‌کند.

ماکیاوولی پس از دگرگونی فضیلت و خارج کردن دین و اخلاق از ساحت اندیشه سیاسی توسط حقیقت موثر و ویرتو، به توضیح غایت و بنیان نوآیینی برای اندیشه سیاسی جدید می‌پردازد. او با توضیح تکنیکی و علمی از نحوه‌ی شکل‌گیری دولت‌های مختلف بر اساس مفهوم استراتژیک قدرت و میزانشن میان نیروهای سیاسی، نحوه‌ی کسب آزادی را در کشمکش میان مردم و بزرگان توضیح می‌دهد و آزادی را نه تنها با حکومت مردم توأمان می‌داند بلکه آن را به عنوان اصلی مهم‌تر از ارزش‌های مسیحی برای یک حکومت ضروری می‌داند. سپس با طرح رستگاری و دوام میهن به عنوان بنیان و غایت دیگر اندیشه‌ی سیاسی خویش، فضیلت و اخلاق منقلب شده توسط دو نظریه‌ی حقیقت موثر و ویرتو را نه تنها به خدمت‌گزاری شرایط میهن در می‌آورد بلکه آن را به عنوان معیار فضیلت و رذیلت (درستی و نادرستی) در جهت مصلحت عمومی معرفی می‌کند. و این چنین است که غایت اندیشه سیاسی پیشین را به زیر می‌کشد و دوران جدیدی را در سیاست آغاز می‌کند جایی که دوام دولت ملی در مرکز مباحث آن واقع است.

فهرست منابع

- اسکینر، کوئنتین، (۱۳۹۳). *بنیادهای اندیشه‌ی سیاسی مدرن*، ترجمه کاظم فیروزمند، دو جلد، تهران: آگه، چاپ اول
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۸۰). *ماکیاوولی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ چهارم
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۳). *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه، چاپ سوم
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۱). *فلسفه‌ی سیاسی چیست*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۲). *جدال قدیم و جدید*، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۳). *اسطوره‌ی دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس، چاپ سوم

- ماکیاواللی، نیکولو (۱۳۸۷). **شهریار**، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه، چاپ ششم
- ماکیاواللی، نیکولو (۱۳۷۷). **گفتارها**، ترجمه حسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ اول
- Ardito, A.M.(2015). *Machiavelli and modern state*. New York: Cambridge University Press.
- Belliotti, R.A.(2009). *Niccolo Machiavelli: the laughing lion and the strutting fox*. United Kingdom: ROWMAN & Littlefield publishers, INC.
- Landon, W. J.(2005). *Politics, Patriotism and Language: Niccolo Machiavelli's "Secular Patria" and the Creation of an Italian National Identity*. New York: Peter Lang Publishing, Inc.,.
- Lucchese, F. D. (2015). *The Political Philosophy of Niccolo Machivelli*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Machiavelli, N. (1996). *Discourses on Livy*. (H. C. Mansfield, & N. Tarcov, Trans.) Chicago: The University of Chicago press.
- Machiavelli, N. (1998). *Prince* (Second Edition ed.). (H. C. Mansfield, Trans.) Chicago: THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS.
- Skinner, Q. (2004). *VISIONS OF POLITICS: Volume2: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machivelli*. The Free Press, qzencoe, Illinois.
- Strauss, L.(1987). *HISTORY OF POLITICAL PHILOSOPHY* (Third Edition ed.). (L. STRAUSS, & J. Cropsey, Eds.) Chicago: The University of Chicago Press.
- strauss, l. (1975). *An Introduction to political philosophy*(Ten Essays by LEO STRAUSS) ,(H. Gildin,Ed) Detroit. Wayne State University Press
- Viroli, M. (2014). *Redeeming The Prince: The Meaning of Machiavelli's Masterpiece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

